

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS  
DEPARTAMENTO DE ESTUDOS LATINOAMERICANOS – ELA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS COMPARADOS SOBRE AS  
AMÉRICAS - PPGECSA**

**A pobreza indígena como um processo de longa duração: uma análise  
etnográfica na região da tríplice fronteira (Brasil-Colômbia-Peru)**

**ALDA LÚCIA MONTEIRO DE SOUZA**

**BRASÍLIA  
2019**

**ALDA LÚCIA MONTEIRO DE SOUZA**

**A pobreza indígena como um processo de longa duração: uma análise  
etnográfica na região da tríplice fronteira (Brasil-Colômbia-Peru)**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas, do Departamento de Estudos Latino-Americanos, da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutora em Ciências Sociais com ênfase em Estudos Comparados sobre as Américas, sob a orientação do Prof. Crísthian Teófilo da Silva.

Banca examinadora:

Dr. Crísthian Teófilo da Silva – ELA/UnB  
(Orientador)

Dr. Stephen Baines - DAN/UnB  
(membro interno)

Dra. Karen Vieira - SER/UnB  
(Membro Externo ao PPG/ECsA)

Dr. Gabriel Omar Alvarez – UFG  
(Membro Externo a UnB)

Dra. Elizabeth Ruano – ELA/UnB  
(Suplente)

**BRASÍLIA  
2019**

Ao povo Ticuna.

## **Agradecimentos**

Nesse momento final apenas tenho a agradecer, dizer meu muito obrigada às pessoas que foram essenciais para a conclusão desse trabalho. Todos que aqui menciono me ajudaram de alguma forma e sempre serei grata.

À minha mãe e ao meu pai pelo apoio dado a uma vida de estudos e por todo carinho. Ao meu irmão, meu melhor amigo e que sempre me ajudou em tudo na vida.

Agradeço, principalmente, aos Ticunas do Alto Solimões por me receberem em suas casas durante tanto tempo, dedicando dias de conversa.

A Yolanda Lozano, Estela Garcia Bereca, Fabíola Torres Garzon, Erika Arevalo, Nubia Paima, Sonia Tapayuri, Amparo Chufandama, Matilde Tangoa, companheiras de Cushillococha pela disposição em conversar.

A Jacy Cazusa da Silva, Ozilda Quirino, Francisca Moreno, Clara Tenazor, Fanita Manduca, Nancy Manduca, Matilde Zaguri, Denise Tauana, Francisca Zaguri, Nete Siriaco, Leonilda Tauana, Norma Tauaru, e tantas outras companheiras da comunidade de Belém do Solimões pela recepção e amizade.

A Julia Diaz, Maria Rochicono, Claudia Lopez, Adriana Gomez, Kelly Corsino, Elizabeth Perez, Lucila Galvan, Gladis Quirino, Norky Arirama, Libia Villa, e demais companheiras das comunidades do KM 06 e Macedonia pela acolhida e paciência com o meu “castellano”.

A todos os companheiros da comunidade de Umariáçu, em especial ao senhor João da Cruz pelas histórias e sábios conselhos ao longo da minha estadia na comunidade.

Agradeço ao professor Cristhian Teófilo da Silva por decidir me orientar. Sem o apoio que sempre me prestou, nada que aqui escrevo existiria. Agradeço a paciência, bondade e compreensão. Agradeço a todos os professores do ELA com quem dialoguei, aos colegas da minha turma de doutorado e ao Departamento.

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da bolsa durante todo o período de realização deste doutorado.

Ao meu grande e insubstituível amigo Fred Spinozza, pelo carinho, cuidados com a logística em campo e opiniões espirituosas sobre a política da região.

Ao amigo Melquisedeque Vital, pelas traduções e companherismo.

A Fabian, pela amizade e disposição em ouvir.

A Carlos Zárata, pelas dicas valiosas.

Aos amigos e companheiros do antigo MDS, Celiana Nogueira, Marcos Maia, Deuscreide Pereira, Lea Rocchi, Daniela Arski, pelo apoio e parceria.

A todos os meus amigos, que sabendo ou não, fazem parte da minha vida e do meu trabalho.

## RESUMO

A presente pesquisa é uma investigação sobre a condição social dos povos indígenas na tríplice fronteira Brasil - Colômbia – Peru, como usuários de programas de transferência de renda e superação da pobreza. A análise recai, principalmente, nas formas de sobrevivência dos povos indígenas na região, sendo que o acesso aos programas de transferência de renda é um indicador das situações de desigualdade étnico-sociais nas quais estão inseridos, além de indicar o caráter altamente assimétrico entre sociedade regional e povos indígenas. Na busca de contribuir com o aprimoramento do Programa Bolsa Família (PBF), a análise se estabeleceu por comparação com outros programas de transferência de renda, a saber – Familias en Acción, na Colômbia e Programa Juntos, no Peru. A tese apresenta um intenso debate sobre as políticas públicas direcionadas aos povos indígenas e sobre a capacidade destas políticas no enfrentamento ou redução da pobreza destes povos. Tendo como referência o povo Ticuna, nessa tríplice fronteira amazônica, a proposta é promover o entendimento das atuais políticas públicas e das condições sociais desses povos nesse espaço fronteiriço, distante dos centros de poder, encravado na floresta amazônica, de difícil acesso, com baixa densidade populacional e historicamente marginalizado.

### **PALAVRAS-CHAVE:**

Indígenas. Pobreza. Ticunas. Políticas Públicas. Programa Bolsa Família. Programa Familias en Acción. Programa Juntos.

## RESUMEN

El presente estudio es una investigación sobre la condición social de los pueblos indígenas en la triple frontera Brasil - Colombia - Perú, como usuarios de programas de transferencia de renta y superación de la pobreza. Este análisis recae, principalmente, en las formas de supervivencia de los pueblos indígenas en la región, considerando que el acceso a los programas de transferencia de ingresos es un indicador de las situaciones de desigualdad étnico-sociales en las que están insertos, además de indicar el carácter altamente asimétrico entre sociedad regional y pueblos indígenas. En la búsqueda de contribuir con el perfeccionamiento del Programa Bolsa Familia (PBF), el análisis se estableció por comparación con otros programas de transferencia de renta - Familias en Acción, en Colombia y Programa Juntos, en Perú. La tesis presenta un intenso debate sobre las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas y sobre la capacidad de estas políticas en el enfrentamiento o reducción de la pobreza de estos pueblos. La propuesta es promover el entendimiento de las actuales políticas públicas y de las condiciones sociales de esos nativos en ese espacio fronterizo, distante de los centros de poder, enclavado en la selva amazónica, de difícil acceso, con baja densidad poblacional e históricamente marginado.

### **PALABRAS CLAVE:**

Indígenas. Pobreza. Ticunas. Políticas públicas. Programa Bolsa Familia. Programa Familias en Acción. Programa Juntos.

## **ABSTRACT**

The present research is an investigation about the social condition of indigenous peoples in the triple frontier Brazil - Colombia - Peru as beneficiaries of income transfer programs and overcoming poverty. This analysis chiefly relates to the forms of survival of indigenous peoples in the region, considering that access to income transfer programs is an indicator of that they are inserted in ethnic-social inequalities situations, besides that points out the highly asymmetric character between regional society and indigenous peoples. In order to contribute to the improvement of the Bolsa Família Program (PBF), the inquiry established comparisons with other income transfer programs like Families in Action, in Colombia and Programa Juntos, in Peru. The thesis presents an intense debate on public policies directed at indigenous peoples as well as on the capacity of these policies in combating or reducing poverty of those peoples. Taking as reference the Ticuna people, in this triple Amazon border, the proposal is to promote the understanding of the current public policies and social conditions of these natives in this border space, far from the centres of power, embedded in the Amazonian forest, difficult to reach, with low-density population and historically marginalized.

### **KEYWORDS:**

Indigenous. Poverty. Ticunas Public politics. Bolsa Família Program. Family in Action Program. Juntos Program.



**LISTA DE MAPAS**

<b>Mapa 1: Tríplice fronteira amazônica .....</b>	<b>38</b>
<b>Mapa 2: Resguardos indígenas - Colômbia.....</b>	<b>79</b>
<b>Mapa 3: Província Ramon Castilla - Peru .....</b>	<b>85</b>
<b>Mapa 4: Evolução da cobertura geográfica do Programa Juntos (2005-2013).....</b>	<b>87</b>
<b>Mapa 5: Geografia Militar da Amazônia Fronteiriça .....</b>	<b>90</b>
<b>Mapa 6: Bases norte-americanas na América Latina .....</b>	<b>91</b>
<b>Mapa 7: Ocupação da Amazônia (séculos XVI e XVII).....</b>	<b>93</b>
<b>Mapa 8: Tratado de Tordesilhas e Madrid .....</b>	<b>99</b>
<b>Mapa 9: Localização dos Fortes e Vilas fundadas a Oeste no século XVIII.....</b>	<b>104</b>
<b>Mapa 10: Tratado de Santo Ildefonso .....</b>	<b>117</b>
<b>Mapa 11: Departamento de Loreto – Peru .....</b>	<b>118</b>
<b>Mapa 12: Localização da Terra Indígena de Umariáçu.....</b>	<b>127</b>
<b>Mapa 13: Terra Indígena Belém do Solimões.....</b>	<b>129</b>
<b>Mapa 14: Mapa de localização da comunidade Macedônia – Colômbia .....</b>	<b>132</b>

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Programas de transferência de renda condicionada em implementação na América Latina e Caribe .....	55
Tabela 2: Classificação do IDH .....	59
Tabela 3: Ranking das desigualdades – países mais e menos desiguais na América Latina .....	73
Tabela 4: Famílias indígenas no Programa <i>Famílias en Acción</i> .....	76
Tabela 5: Quadro resumo do processo de formação da fronteira amazônica .....	120
Tabela 6: População TI Umariçu – Alto Solimões .....	128
Tabela 7: Comunidades indígenas na Amazônia Peruana .....	205
Tabela 8: Exportação da goma no Brasil (1853-1863) .....	208

**LISTA DE GRÁFICOS**

<b>Gráfico 1: Famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família .....</b>	<b>42</b>
<b>Gráfico 2: IDH Renda, Educação e Saúde .....</b>	<b>58</b>
<b>Gráfico 3: Deslocados forçados na Colômbia e no mundo (1980-2011) .....</b>	<b>80</b>
<b>Gráfico 4: Incidência da pobreza de acordo com a língua materna – Peru (2007-2011)....</b>	<b>87</b>
<b>Gráfico 5: Despesas com juros do setor público .....</b>	<b>202</b>
<b>Gráfico 6: Grau de informalidade (em %) .....</b>	<b>203</b>
<b>Gráfico 7: Evolução da taxa de crianças trabalhadoras por setor domiciliar .....</b>	<b>204</b>

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: CRAS Casa da Esperança – Tabatinga-Brasil.....	69
Imagem 2: Comunidade Umariáçu .....	71
Imagem 3: Posto Indígena Belém do Solimões .....	130
Imagem 4: Terra Indígena Belém do Solimões .....	131
Imagem 5: Comunidade Macedonia .....	133
Imagem 6: Comunidade Macedonia .....	133
Imagem 7: Comunidade “Km 06” .....	135
Imagem 8: Comunidade Cushillococha .....	136
Imagem 9: Beneficiárias do Programa Bolsa Família .....	140
Imagem 10: Beneficiária Programa Bolsa Família .....	142
Imagem 11: Beneficiárias do Programa Bolsa Família .....	147
Imagem 12: Feira provisória dos Ticunas - Tabatinga .....	149
Imagem 13: Mulheres ticunas na Avenida da Amizade - Tabatinga .....	150
Imagem 14: Cartão Bolsa Família .....	153
Imagem 15: Beneficiários do Programa Bolsa Família .....	159
Imagem 16: Beneficiários do Programa Bolsa Família .....	163
Imagem 17: Pólo Base de saúde da comunidade Umariáçu - Tabatinga .....	167
Imagem 18: Escola Municipal da comunidade Umariáçu - Tabatinga .....	169
Imagem 19: Artesã da comunidade Macedonia - Leticia .....	172
Imagem 20: Beneficiários do Programa Familias en Acción .....	174
Imagem 21: Beneficiárias do <i>Programa Familias en Acción</i> .....	176
Imagem 22: Escola indígena da comunidade Cushillococha - Caballococha .....	177
Imagem 23: Estrada que liga a comunidade Cushillococha à cidade de Caballococha .	178
Imagem 24: Beneficiários do <i>Programa Juntos</i> .....	180
Imagem 25: Registro iconográfico de Bates .....	205

**LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

- ABRASCO** – Associação Brasileira de Saúde Coletiva
- BID** – Banco Interamericano de Desenvolvimento
- BIRD** – Banco Mundial
- BPC** – Benefício de Prestação Continuada
- CADÚNICO** – Cadastro Único
- CEPAL** - Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
- CLACSO** - Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- CONAPA** - Comissão Nacional de Povos andinos e Amazônicos
- CPF** – Cadastro de Pessoa Física
- CRAS** - Centro de Referência de Assistência Social
- CRIC** - Conselho Regional Indígena do Cauca
- DNP** - Departamento Nacional de Planeación – Colômbia
- DPS** - Departamento de Proteção Social – Colômbia
- DPSB** - Departamento de Proteção Social Básica
- DSEI** – Distrito Sanitário Especial Indígena
- FA** - Programa *Famílias en Acción*
- FEPI** - Fundação Estadual de Política Indigenista do Estado do Amazonas
- FUNAI** – Fundação Nacional do Índio
- FUNASA** – Fundação Nacional de Saúde
- IBGE** – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
- IDH** – Índice de Desenvolvimento Humano
- IFAM** - Instituto Federal do Amazonas
- ILV** - Instituto Lingüístico de Verão
- INDEPA** - Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos
- INESC** - Instituto de Estudios Socioeconômicos
- ISA** – Instituto Socioambiental
- MDS** - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
- MEC** – Ministério da Educação
- MIDIS** - Ministério de Desenvolvimento e Inclusão Social - Peru
- MNT** - Missão Novas Tribos
- OEA** – Organização dos Estados Americanos
- OIT** – Organização Internacional do Trabalho
- ONIC** - Organização Nacional Indígena da Colômbia
- ONU** – Organização das Nações Unidas
- PBF** - Programa Bolsa Família
- PETI** - Programa de Erradicação do trabalho infantil
- PNAD** - Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
- PNGATI** - Política Nacional de Gestão territorial e ambiental das terras indígenas

**PRONATEC** - Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego

**PSP** – Programa de Superação da Pobreza

**PTCR** - Programas de Transferência Condicionada de Renda

**RAS** - Rede Social de Apoio

**RDA** - Regime de Direito Administrativo

**SEMAS** - Secretaria Municipal de Assistência Social

**SENARC** - Secretaria Nacional de Renda de Cidadania

**SESAI** – Secretaria Especial de Saúde Indígena

**SETAI** - Secretaria Técnica de assuntos Indígenas

**SPI** – Serviço de Proteção aos Índios

**SUAS** – Sistema Único de Assistência Social

**TI** – Terra Indígena

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	<b>17</b>
<b>Capítulo 1 – Os programas de superação da pobreza entre os povos indígenas</b> .....	<b>38</b>
1.1 - A sobrevivência e o cotidiano de precariedade dos povos indígenas .....	46
1.2 – A promoção da cidadania indígena a partir de políticas públicas .....	51
1.3 – Programas de Transferência de Renda na América Latina .....	55
1.4 - O Programa Bolsa Família entre os povos indígenas no Brasil .....	63
1.4.1 - O Bolsa Família no Trapézio Amazônico.....	68
1.5 - O Programa Familias en Acción entre os povos indígenas na Colômbia .....	73
1.5.1 - Familias en Acción no trapézio amazônico.....	75
1.6 - Programa Juntos e a situação de pobreza no Peru .....	81
1.6.1 - Famílias indígenas e o Programa Juntos na tríplice fronteira .....	84
<b>Capítulo 2 – Exploração e tortura: a história do contato e da miserabilidade dos povos indígenas na região do Alto Solimões</b> .....	<b>89</b>
2.1 - Escravização, missões e a presença militar .....	98
2.2 – A definição das fronteiras interétnicas no Alto Amazonas .....	105
2.3 - Hegemonia e integração a partir das <i>encomiendas/haciendas</i> .....	109
2.4 – A formação da tríplice fronteira .....	114
2.5 - Elementos da ocupação da Amazônia e definição das fronteiras .....	119
2.6 - Os soldados da borracha – a exploração exaustiva dos povos indígenas na região do Alto Solimões .....	121
<b>Capítulo 3 – A pobreza entre os povos indígenas na região da tríplice fronteira (Brasil – Colômbia – Peru)</b> .....	<b>126</b>
3.1 – Breve caracterização das comunidades em análise .....	127
3.2 - <i>Gente em movimento</i> : de “comunidades” à “cidade” e da “cidade” às “comunidades” .....	136
3.3 - Percepções e Significados do Programa Bolsa Família entre os povos indígenas .....	139
3.4 - Perspectivas da vulnerabilidade: o particular, o global e o multiétnico .....	144
3.5 - A economia indígena e os sentidos da pobreza.....	160
3.5.1 - Utilização do benefício e usos do PBF .....	163
3.6 – As condicionalidades e exigências impostas aos povos indígenas .....	166
3.7 – Familias en Acción e a superação da pobreza entre os indígenas na Colômbia.....	170
3.8 – Programa Juntos e a superação da pobreza entre os indígenas no Peru .....	176
3.9 – Outros aspectos observados: situação de fronteira (Brasil/Colômbia/Peru).....	181
<b>Considerações finais – apontamentos para o aprimoramento dos Programas de Superação da Pobreza</b> .....	<b>183</b>
<b>Bibliografia</b> .....	<b>192</b>
<b>Anexo 1</b> .....	<b>202</b>
<b>Anexo 2</b> .....	<b>203</b>
<b>Anexo 3</b> .....	<b>204</b>

<b>Anexo 4.....</b>	<b>205</b>
<b>Anexo 5.....</b>	<b>207</b>
<b>Anexo 6.....</b>	<b>208</b>



## Introdução

Dizia Umberto Eco que para fazermos uma tese é preciso que nos apaixonemos pelo objeto. Esta tese é o produto de nossa paixão e passa pelos questionamentos a respeito de nossa sociedade desigual e injusta.

Este estudo é uma investigação sobre a condição social dos povos indígenas na tríplice fronteira como usuários de programas de transferência de renda e superação da pobreza. As condições históricas e políticas da região serão relevantes para entender a situação indígena na fronteira.

A minha análise recai, principalmente, nas formas de sobrevivência dos povos indígenas na região do Alto Solimões, sendo que o acesso aos programas de transferência de renda é um indicador das situações de desigualdade étnico-sociais que estão inseridos, além de indicar o caráter altamente simétrico entre sociedade regional e povos indígenas.

O interesse pelo tema surgiu enquanto técnica da Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, do antigo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), onde tive a oportunidade de acompanhar e participar, entre os anos de 2010 a 2015, da implementação de políticas públicas direcionadas aos povos indígenas no Brasil. Constatei, por meio de relatos de vários povos indígenas e de gestores operacionais do Programa Bolsa Família (PBF) que esse benefício já era uma realidade na maioria das comunidades indígenas do país. Ou seja, o PBF já havia se estabelecido entre os povos indígenas independentemente de sua “adequabilidade” ou não.

Enquanto não se definiam regras específicas para inclusão dos povos indígenas no PBF, as demandas se apresentavam de maneira contínua e, em larga medida, partiam dos próprios indígenas, sendo encaminhadas para o MDS pelas prefeituras, uma vez que os municípios não possuíam orientações sobre como proceder diante deste tipo de solicitação.

Ao lidar com esses encaminhamentos sempre me questionava se essa inadequabilidade não está muito mais na cabeça dos não-índios?<sup>1</sup> Pois, se buscarmos as ideias que sustentam essa argumentação, vamos encontrá-las como um conjunto de afirmações de que a “renda é nociva para os índios”, “a renda causa a destruição do grupo”, “com o dinheiro eles abandonam o modo de vida tradicional”, ou “com o dinheiro eles realizam a compra de coisas que não devem”.

Intrigada pelo desencontro desses dois conjuntos de argumentações - de um lado, o Estado brasileiro, no qual se imagina que o conhecimento técnico sobre o que seria mais adequado para os povos indígenas do país está concentrado e, de outro, índios reivindicando o

---

<sup>1</sup> Na tese, trata-se a sociedade envolvente de “não-índios” acreditando que esta é formada por várias etnias, evitando assim a generalização de “sociedade branca”. Entende-se ainda que os povos indígenas possuem muitas características semelhantes, mas também muitas que são próprias de cada povo. Assim temos vários povos indígenas, dentre estes o povo Ticuna. A utilização do termo “índios” e “não-índios” corresponde ao uso corrente no âmbito da administração pública e na tríplice fronteira, sendo empregado pela própria população indígena. O termo não aparece aqui visando reproduzir estereótipos ou prejuízos de fundo colonial, mas apenas acompanhar a cotidianidade de sua utilização ainda hoje, nas primeiras décadas do século XXI, mesmo após o reconhecimento do direito a autodeterminação e, conseqüentemente, dos povos indígenas terem respeitadas suas formas de autodenominação em suas línguas.

acesso à renda -, optei por buscar entender a operacionalização desse programa nas comunidades indígenas e suas reais consequências. Para além disso, na busca de contribuir com o aprimoramento do PBF, a análise se estabeleceu por comparação com outros programas de transferência de renda – *Famílias en Acción*, na Colômbia e *Programa Juntos*, no Peru – na região de tríplice fronteira na região norte do país.<sup>2</sup>

Em meio à visibilidade conquistada pelos programas de superação da pobreza, algumas pesquisas econômicas foram divulgadas, as quais tratam de seu impacto para a economia familiar e até para a economia local em algumas regiões, especialmente nas pequenas cidades. Estudos acadêmicos também têm sido produzidos a respeito dos impactos deste programa. Há, portanto, um intenso debate sobre as políticas públicas quanto à sua capacidade de enfrentamento ou redução da pobreza, ao atendimento às famílias e ao papel desempenhado pelo Estado. Porém, pouco se debate os efeitos dessas questões para a vida dos povos indígenas, especialmente quando se trata das avaliações dos próprios órgãos executores. Este silêncio pode ser percebido também no âmbito das políticas de assistência social.

Consideramos que este silêncio deve ser rompido a fim de que possamos interpelar essas políticas em relação ao direito e cidadania dos povos indígenas, sobretudo em áreas de fronteira internacional. Estas categorias são centrais para a reflexão proposta por este estudo. Embora o discurso corrente da política de assistência social atualmente esteja calcado nas noções de cidadania e de direito, as relações de autoridade que se verificam empiricamente confrontam essas noções. Nosso ponto de partida, portanto, longe de ser neutro está comprometido com um projeto político de radicalização da democracia e de justiça social.

Vale dizer que esses programas de superação da pobreza têm sido aplicados em diversos países do mundo, especialmente na América Latina, onde têm ocupado espaço privilegiado no contexto das ações de combate à pobreza e à exclusão social. Entretanto, apesar de existirem resultados positivos demonstrados por pesquisas que evidenciam os impactos dos mesmos sobre as famílias beneficiárias, ainda persistem questões não respondidas relacionadas ao seu desenho e à sua implementação. Considerando o contexto sociopolítico dos países da região, pode-se questionar sobre qual a tendência e as projeções dos programas de transferência de renda, qual o desenho destes programas e se os mesmos têm gerado resultados consistentes para combater a pobreza e a exclusão social.

Minha análise também se centrará na compreensão das configurações da pobreza indígena na região de tríplice fronteira, algo que perpassa o entendimento dos programas assistenciais e da história econômica e social da região. Há uma configuração social que vincula povos indígenas e pobreza. As políticas integracionistas a que foram submetidos por séculos repercute até os dias de hoje. Além disso há um descaso dos Estados nacionais em reconhecer as reais necessidades dos povos indígenas. De uma certa forma essa configuração

---

<sup>2</sup> A tese versa sobre interações transfronteiriças, assume geograficamente a perspectiva comparativa, porém situada a partir do Brasil sobre a referida fronteira.

tem sido construída historicamente e produziram um contexto de privação material, jurídica e simbólica aos povos indígenas.

Esse cenário de privações históricas nos leva a uma constante - a desvantagem indígena, que pode ser percebida pelas condições de precariedade em várias comunidades – há uma escassez de alimentos, uma verificável redução do número diário de refeições, eles possuem menos chances de conseguir um emprego, de ter acesso a um atendimento digno de saúde e possuem altos índices de desnutrição.

As estratégias de combate à pobreza do Banco Mundial são limitadas uma vez que a essência de sua preocupação é com a pobreza extrema, uma categoria específica de pobre, aquela que não tem condições mínimas de sobrevivência. Não há, nas propostas do Banco, uma ênfase na diminuição das desigualdades sociais, a menos quando prejudicam o crescimento e a eficiência da economia (Uga, 2004). Foram essas as estratégias que disseminaram no continente latinoamericano os programas sociais de superação da pobreza. O objetivo desse trabalho é analisar o cenário indígena de “pobreza extrema<sup>3</sup>” no contexto de fronteiras internacionais e a repercussão desses programas nas comunidades indígenas.

Há uma correlação entre pobreza indígena e discriminação étnico-racial assim como entre as relações coloniais e as causas da pobreza indígena. É possível fazer uma associação entre discriminação e pobreza, pois apesar dos esforços das políticas indigenistas e dos diferentes Estados-Nação, a imagem do indígena continua sendo objeto de forte discriminação, alguém disponível para ocupar os postos de trabalho mais precários.

Entretanto, o termo “pobreza indígena” pode ser compreendido e definido por diferentes âmbitos. Para o Estado, por exemplo, para ter acesso aos benefícios sociais, os povos indígenas são qualificados como “pobres” em função de disporem ou não de recursos monetários. Há, dessa forma, uma homogeneização pela pobreza, por uma questão operacional. Isso porque a pobreza, para as políticas públicas, necessita de uma metrificacão, de um diagnóstico.

Em 1994, o Instituto de Estudos Socioeconômicos - INESC – convidou o antropólogo Ricardo Verdum para a elaboração de um primeiro levantamento sobre a realidade alimentar dos povos indígenas, pois até então o problema não tinha sido colocado com dados quantitativos e qualitativos de forma sistemática. Ricardo Verdum (1994) produziu o “*Mapa da fome dos povos indígenas no Brasil*”, um levantamento alimentar e nutricional dos povos indígenas no Brasil. As perguntas que desencadearam a pesquisa foram: i) há povos indígenas passando fome no Brasil?; ii) existem grupos indígenas em processo de empobrecimento?

Não apenas as “situações de fome” foram apontadas nesse mapa, como também se procurou identificar o tipo de assistência e projetos no interior das terras indígenas – educação, plantação, horticultura, obras de infraestrutura, garimpos, mineração. Chegou-se à conclusão

---

<sup>3</sup> Segundo o Banco Mundial, são considerados extremamente pobres aqueles cuja renda familiar per capita não ultrapassa R\$ 70,00 reais/mês, ou seja, a soma de todos os rendimentos recebidos no mês por aqueles que compõem a família, dividido pelo número de integrantes da família não pode ultrapassar esse valor.

de que a maioria dos povos indígenas em terras homologadas sofriam de insegurança alimentar<sup>4</sup>.

A questão que coloco a partir daí é sobre quais fatores estariam causando essa situação de pobreza e em que medida ela está diretamente relacionada à disponibilidade de renda para os povos indígenas. Parto do pressuposto que há um risco de se definir “pobreza” para os povos indígenas. Seria mais adequado, e essa é a proposta desse trabalho, perceber como os povos indígenas percebem a “pobreza” decorrente da carência de recursos e assistência social em sua vida cotidiana e transfronteiriça, quais são as concepções de pobreza que os indígenas elaboram a partir deste contexto.

A região do Alto Solimões destaca-se como campo dessa pesquisa para a compreensão desse contexto de pobreza na perspectiva dos povos indígenas, uma vez que se constitui como foco de políticas públicas de superação da pobreza em três cidades fronteiriças do trapézio amazônico – Tabatinga (Brasil), Letícia (Colômbia) e Caballococha (Peru). É de se esperar que os distintos contextos nacionais afetem as representações de pobreza em função das tradições indigenistas e das articulações étnicas indígenas.

Para além disso a região fronteiriça me proporcionará mais uma perspectiva comparativa sobre a pobreza – a pobreza da margem, o empobrecimento da fronteira, e se a compreensão dos indígenas sobre a pobreza é a mesma dos três lados da fronteira.

A partir da situação dada, surgem questões: como é o acesso dos povos indígenas da tríplice fronteira aos programas de transferência de renda? Quais são as condições de precariedade enfrentadas por essas comunidades? Há adequabilidades e variabilidade desses programas ao atendimento dos povos indígenas? Será que antes de aliviar as necessidades imediatas, os programas de transferência de renda geram mais dependência dos pobres em relação ao Estado? As condições históricas de discriminação e exploração estariam refletidas nas condições atuais dos indígenas da tríplice fronteira? Os sistemas de aviamento e barracão histórica e antropológicamente documentados já estão superados? Como se dá o acesso à renda por essa população e quais seus reais impactos no cotidiano das comunidades?

Essas perguntas, ao que nos parece, podem ser respondidas plenamente ou em parte por meio de uma análise sócio-histórica, o que é, em verdade, o objetivo maior dessa pesquisa. Estas são algumas questões que também nos auxiliam a investigar como a cidadania dos povos indígenas na fronteira ganha contornos de dramaticidade no interior da política de assistência social<sup>5</sup>.

Dessa forma, o objetivo maior dessa pesquisa é compreender o contexto de pobreza no qual estão inseridos os povos indígenas na tríplice fronteira. A fim de alcançar esse objetivo, a

---

<sup>4</sup> A insegurança alimentar (individual e familiar) consiste na violação do direito humano à alimentação adequada, ou seja, sem uma alimentação adequada, tanto do ponto de vista quantitativo como qualitativo. As formas leve e moderada de insegurança alimentar, envolvem, respectivamente, a preocupação ou incerteza quanto ao acesso aos alimentos, a qualidade inadequada dos alimentos resultante de estratégias que visam não comprometer a quantidade de alimentos, e a redução quantitativa de alimentos entre os adultos e crianças e/ou ruptura nos padrões de alimentação resultante da falta de alimentos. Já a situação de insegurança alimentar grave, além destes aspectos, é marcada pela presença de fome (Silva Santos, 2015).

<sup>5</sup> Para uma análise mais detalhada sobre esse assunto, consultar capítulo 1 (pg. 48).

pesquisa foi desmembrada em três menores: i) caracterizar os programas de superação da pobreza do Brasil, Colômbia e Peru; ii) analisar o contexto histórico da região e que submeteu os povos indígenas a um cenário de exploração e degradação; iii) analisar etnograficamente os programas de superação da pobreza e sua real repercussão no cotidiano das comunidades indígenas.

Cabe esclarecer que os indígenas co-autores desta pesquisa são da etnia Ticuna<sup>6</sup>. Apesar de estar em contato com outros povos e etnias da região<sup>7</sup>, se deu maior ênfase às observações feitas junto aos ticunas, pois por ser a maioria na região, possuem uma ampla malha de relações intrafronteiriças que auxiliou na abordagem comparativa que este trabalho se propõe.

Os Ticuna constituem o povo indígena mais numeroso do Brasil, sendo que em 2003 sua população foi estimada em mais de 30 mil pessoas<sup>8</sup>, havendo ainda de 5.000 a 6.000 no Peru e 8.350 na Colômbia (Lopez, 2000). Os dados da FEPI<sup>9</sup> indicam a presença de 794 no médio Solimões e 31.854 no Alto Solimões, sem especificar data.

O território ticuna no Brasil é composto por 20 áreas com regulamentação concluída<sup>10</sup>, com um total de 1.291.045 hectares, duas áreas com declaração de posse permanente (86.333 ha.) e duas em processo de identificação. Embora essas terras sejam descontínuas e terem sido alvo da exploração econômica e de vigilância como “área de segurança nacional” por estarem na faixa de fronteira, os ticunas conseguiram manter parte do seu território, ao contrário dos ticunas do Peru e da Colômbia que não conseguiram a titulação de “resguardados”, embora ocupem de fato toda a área fronteira.

### **Conteúdo dos capítulos**

No primeiro capítulo a análise incide sobre os Programas de Transferência de Renda, discute-se esses programas e sua relação com a política de Assistência Social nos três países em análise (Brasil-Colômbia-Peru). A análise se centrará não apenas em discutir os avanços, mas também os temas pendentes após quase duas décadas de implementação dos programas no continente. É esse o aporte diferencial do trabalho aqui exposto, ou seja, oferecer um balanço de modo a identificar os vazios de informação, os desafios dos programas focalizados no combate à pobreza e apontar as perspectivas, considerando-se o papel do Estado e da sociedade civil no processo de desenvolvimento dos referidos programas.

---

<sup>6</sup> O termo Ticuna pode ser encontrado grafado como Tikuna ou Tukuna (conforme Curt Nimuendaju). Segundo a Associação Brasileira de Antropologia na transcrição do nome de um povo indígena, usa-se o termo com maiúscula e no singular (os Ticuna), e em minúscula e podendo ser flexionado quando usado como adjetivo (ex: os professores ticunas).

<sup>7</sup> A pesquisa também contou com a participação e colaboração dos povos da etnia Kokama, Marubo e Witoto.

<sup>8</sup> Banco de dados sobre os povos indígenas do Instituto Socioambiental.

<sup>9</sup> Fundação Estadual de Política Indigenista do Estado do Amazonas. Disponível em: [WWW.fepi.am.gov.br](http://WWW.fepi.am.gov.br). Acessado em 20 de março de 2019.

<sup>10</sup> A homologação pelo Presidente da República, seguida do registro em Cartório de Imóveis e no Serviço de Patrimônio da União constitui o último passo na sucessão de procedimentos legais que garantem o reconhecimento de uma Terra Indígena, conforme a legislação brasileira.

O Brasil, Colômbia e Peru incorporam as orientações de desenvolvimento elaboradas pelo Banco Mundial e pelo Fundo Monetário Internacional de Washington, e as consideram como a única alternativa possível aos problemas de estabilização e crescimento econômico reiterando a doutrinação neoliberal. As recomendações situam-se no controle do *déficit* fiscal, no corte nos gastos públicos, reformas tributárias e aberturas dos mercados (Pastorini, 2004).

O objetivo principal do projeto neoliberal, conforme Silva, Yazbek e Giovanni (2008), consiste em inserir esses países na competitividade da economia mundial globalizada, embora de forma seletiva e subordinada, tendo em vista o posicionamento subalterno desses países periféricos perante os países hegemônicos.

No capítulo seguinte buscou-se compreender as origens dessa pobreza que hoje precisa ser superada pelas políticas públicas estatais. Como o indígena assumiu um papel fundamental enquanto mão de obra subalternizada e explorada. A ideia foi a de promover uma contextualização histórica da situação social dos povos indígenas na tríplice fronteira, com ênfase na realidade do povo indígena Ticuna transfronteiriço.

Para lidar com a dimensão histórica envolvida na pesquisa, elaboramos uma periodização acerca do objeto no intuito de compreender o desenvolvimento das correspondentes formas de exploração e subalternização dos povos indígenas na tríplice fronteira. Isso porque assumimos que os efeitos da combinação das diversas formas de ocupação e modernização da região amazônica são responsáveis pela situação econômica e social atual de seus habitantes.

O sentido da contextualização histórica dos processos de ocupação da região do Alto Solimões tanto por exploradores em busca de riquezas, como de missionários pretendendo salvar almas, ou ainda pelo Estado marcando presença policial, militar ou desenvolvimentista onde se fazia ausente enquanto promotor de bem-estar social, é o de revisitar os processos vividos pelos ticunas e assim, favorecer o entendimento das forças e atores sociais em jogo naquela situação colonial e como construíram o quadro que observamos no presente.

No terceiro e último capítulo a ideia foi fazer uma verificação empírica sobre os programas de superação da pobreza na tríplice fronteira. Além das observações de campo, ao longo de toda a pesquisa etnográfica realizamos entrevistas livres com moradores das comunidades ticunas na região, que deram suporte a nossas análises e conclusões. O que depreendemos das observações realizadas e da escuta das falas dos usuários dos programas é uma certa predominância dos sentimentos de injustiça na distribuição dos benefícios, de vergonha por depender de auxílio da assistência social e de humilhação em algumas situações de atendimento pelo modo como o executam. Vale, desde já, registrar a ressalva de que dizer que os usuários desenvolvem esses sentimentos não é o mesmo que afirmar que as assistentes sociais tenham a intenção de lhes impor tais situações. Por isso a análise deve extrapolar as relações pessoais e apreender os fatores mais gerais e de alcance mais amplo que operam nessas situações.

Uma questão implícita percorre todo o trabalho: fazer um exame crítico – relacionando pobreza e exploração – sobre a capacidade da política de assistência social em contribuir para

que as usuárias e os usuários se tornem participantes ativos desta política e da sociedade. Em que pesem todos os avanços conquistados na área, nossa principal hipótese de trabalho é que a inclusão dos indígenas nos programas focalizados de combate à pobreza, longe de representar mudanças em seu padrão de cidadania fragilizada ou negada, reforça-o.

### **Referencial teórico**

Antes de tudo, cabe ressaltar que esta pesquisa não estabelece vínculo com nenhum enfoque teórico específico. Busca, por outro lado, aproveitar as contribuições de alguns arcabouços teóricos do campo da Antropologia e da Sociologia, com o objetivo de compreender a vulnerabilidade social<sup>11</sup> dos povos indígenas do continente.

Na concepção de Marx e Engels (2007), o Estado na modernidade representa os interesses de determinada classe social, isto é, os interesses da classe dominante. Entretanto, se apresenta como o representante do interesse comum, visto que se impõe sobre a sociedade na condição de comunidade ilusória, separado dos interesses particulares da classe a qual representa a classe burguesa. Por meio de discurso ideológico, do poder, o Estado universaliza e homogeneiza a sociedade e o diferente é tratado como igual em termos de direitos formais, quando é visibilizado.

Dessa forma, é a partir das estruturas de dominação que se compreende a dinâmica das relações de classe, assim como é a partir das transformações históricas significativas do processo de desenvolvimento latino-americano que se dão mudanças radicais na estrutura de dominação.

A condição estrutural da qual os países latino-americanos não têm saída, dentro da lógica do capitalismo mundial, vai se desenvolver a partir da lógica da dependência, não de forma autônoma e auto-sustentável. Os impedimentos para o desenvolvimento auto-sustentado e autônomo da América Latina são: i) forte desigualdade na distribuição de renda; ii) participação crescente de capitais estrangeiros na economia (Cardoso & Faletto, 2010:13).

A ideia de que o subdesenvolvimento é apenas uma etapa para se alcançar o desenvolvimento é combatida pelos autores. Os países subdesenvolvidos ou em

---

<sup>11</sup> O conceito de vulnerabilidade social surgiu da necessidade de maior reflexão acerca das limitações dos estudos sobre a pobreza e sobre os escassos resultados de políticas associadas a eles na América Latina. Este conceito ainda se encontra em formação; porém, o utilizamos neste trabalho por considerar que ele atende a caracterização que queremos apresentar do contexto dos sujeitos desta pesquisa. Ele tem sido estruturado no entendimento de que os eventos que vulnerabilizam as pessoas não são determinados apenas por aspectos de natureza econômica. Enfoques sobre a pobreza não são mais suficientes para contemplar as complexas raízes desse fenômeno, já que estão baseados apenas em indicadores de renda ou carências, delimitando a questão às necessidades básicas. Os trabalhos ancorados na perspectiva da vulnerabilidade social estão sendo desenvolvidos no sentido de abordar as diversas modalidades de desvantagem social, ou seja, fatores como a fragilização dos vínculos afetivos, relacionais e de pertencimento social (discriminações etárias, étnicas, de gênero ou por deficiência), ou vinculados à violência, ao território, à representação política, que, igualmente, afetam as pessoas. A vulnerabilidade social tem sido representada, enfim, como o resultado negativo da relação entre a disponibilidade dos recursos materiais ou simbólicos dos atores sociais e o acesso à estrutura de oportunidades sociais, econômicas e culturais que proveem do Estado, do mercado e da sociedade (Abramovay, Castro, Pinheiro, Lima & Martinelli, 2002).

desenvolvimento não estão seguindo os passos dos países desenvolvidos<sup>12</sup>. O subdesenvolvimento é resultado da vinculação das economias periféricas ao mercado mundial em termos “coloniais”<sup>13</sup>.

“(…) entre as economias desenvolvidas e as subdesenvolvidas não existe uma simples diferença de etapa ou de estágio do sistema produtivo, mas também de função ou posição dentro de uma mesma estrutura econômica internacional de produção e distribuição (…).” (CARDOSO & FALETO, 2010: 26)

Para além do subdesenvolvimento, existe uma estrutura definida de relações de dominação. Os grupos dirigentes não expressam o interesse geral, mas a manutenção dos privilégios. A dependência não se dá apenas a partir do capital externo, há também a manutenção da mesma a partir do capital interno, das burguesias locais.

Ao se deparar com as análises de Cardoso e Faletto (2010), chega-se à conclusão de que a palavra economia dependente é a mais apropriada para o contexto latino-americano, mais que economias subdesenvolvidas ou o par de oposições centro-periferia.

Para Ruy Mauro Marini (1973) são as oscilações da economia dependente que vão gerar mais exploração do trabalhador, e para minimizar os prejuízos, a classe agroexportadora *superexplora* o trabalhador. A lógica da superexploração é a seguinte: o empresário, para não ter prejuízo, paga menos para ao trabalhador, e mais, aumenta seu trabalho – seria uma dupla exploração da *mais-valia* – o trabalhador recebe menos e trabalha mais<sup>14</sup>.

Mas qual a solução proposta? Para Prebisch (1981) o Estado tem papel privilegiado na transformação social, pois cabe a ele regular o uso social do excedente, corrigindo progressivamente as disparidades distributivas de caráter estrutural. A solução seria a “planificação democrática”, sendo que planificação significa racionalidade coletiva, e essa racionalidade exige que o excedente se destine à acumulação e à redistribuição.

Para Gunder Frank (1973) o desenvolvimento não pode ser algo do centro para a periferia. O desenvolvimento da periferia só será possível com o rompimento da estrutura na qual está enraizada, a estrutura exploradora do sistema colonialista-imperialista-capitalista.

Leon Trotski (1977) elaborou a teoria do desenvolvimento desigual e combinado<sup>15</sup>, na qual o capitalismo não consegue se desenvolver e expandir sem se apropriar de partes do globo que não são capitalistas. Essa teoria é interessante não apenas por sua contribuição à reflexão sobre o imperialismo, mas também como uma das tentativas mais significativas de romper com o evolucionismo, a ideologia do progresso linear e o eurocentrismo.

<sup>12</sup> Para Prebisch (1981:49) é um mito acreditar em uma suposta “*expansão planetária do capitalismo*”, onde o desenvolvimento da periferia seria tal qual o dos grandes centros.

<sup>13</sup> O termo colonial é usualmente é relacionado ao par de oposição metrópole – colônia para a teoria da dependência. Importante ressaltar que esse colonial também pode ser pensado pelo viés antropológico - colonial das interações de sujeitos que se encontram face a face e entram numa relação por competição de recurso, de discursos de superioridade e etnocentrismo (Baéz-Jorge, 2002).

<sup>14</sup> O taylorismo, como ficou conhecido o sistema de organização do trabalho visando a máxima eficiência com menos custos, intensifica a produtividade a partir do desenvolvimento de tecnologias, aqui se intensifica a produtividade a partir da superexploração da mão de obra.

<sup>15</sup> Os teóricos da dependência (especialmente Gunder Frank) se distinguem, entretanto, dos partidários da concepção do desenvolvimento desigual e combinado, pela afirmação do caráter exclusivamente capitalista das economias latino-americanas, desde a época da colonização.



Darcy Ribeiro (1983), bastante influenciado por Trotski, preocupava-se em reescrever essas narrativas sobre a dependência, com o intuito de explicar o atraso, o subdesenvolvimento da América Latina, e sua relação, que até hoje é assimétrica, com países de “economia avançada”.

Darcy tinha à disposição duas grandes narrativas para recontar essa história: i) teoria da modernização (sendo alimentada pelos “*area studies*” – que começavam a produzir uma problematização do subdesenvolvimento, do machismo, do caudilhismo, patrimonialismo, entre outros) e; ii) o materialismo histórico. Por um lado, ele trata a diferença, por outro, ele trata a desigualdade - como é que a diferença é produzida e transformada em desigualdade? Como é que essa diferença colonial é convertida em desigualdade socioeconômica?

Pergunta de Darcy - *de onde vem esse ímpeto civilizador desse Ocidente que não é ele próprio homogêneo?* De uma certa forma ele toca em narrativas antes pouco questionadas, o que faz dele um grande sintetizador de teorias, pois tenta conciliar essas narrativas, ampliá-las, alargá-las<sup>16</sup>.

O projeto modernizador não teve nada de orquestrado e organizado! Norbert Elias (1994) já chama atenção para essa desorganização dos “processos civilizatórios”, uma vez que não foram sistematicamente planejados. Elias escreve o “*Processo civilizador*” e Darcy Ribeiro (2000) o “*Processo civilizatório*”. Elias trabalha com três contextos nacionais europeus – Alemanha, França e Inglaterra. Sua ênfase é mostrar como de dentro da Europa se desenvolve o processo civilizador, tomando a Revolução Industrial como o ponto zero de uma civilização europeia. Examina manuais de etiqueta, hábitos à mesa e como isso chega até as políticas estatais, como o Estado vai rotinizando essas práticas. Darcy Ribeiro (1983, 2000) não foi para o plano dos costumes, não está falando de três países, mas de todos, mostra como essas múltiplas orquestrações civilizatórias ganharam um sentido unívoco - a dominação! Afirma que o processo civilizatório é um processo caótico, com apenas um sentido final – redesenhar o mapa do planeta.

Darcy Ribeiro (1983) quer romper com essa visão orquestrada da história. Importante ressaltar que ele está dialogando com a teoria da dependência, mas como antropólogo.

Eric Wolf (2005 [1982]) também traz uma abordagem antropológica sobre esse sistema mundo. Tenta trazer as participações variadas que os diferentes povos do planeta estabeleceram na formação e consolidação desse capitalismo mundial, preocupado em corrigir a perspectiva antropológica que acaba tendo uma perspectiva muito local, sem conectar esse local com o global, assim como corrigir a abordagem na ciência política que somente considera o global e o mundial sem se ater às perspectivas locais.

Apesar de toda contribuição teórica e analítica da teoria da dependência, ela sempre esteve muito focada na relação centro-periferia para fora. Casanova (2006) traz a noção de “*colonialismo interno*” tentando incluir essas massas não previstas na teoria da dependência. Bonfil Batalla (2006 [1987]), Cardoso de Oliveira (1988), entre outros começam a olhar para o dinamismo da expansão do capitalismo internamente, principalmente uma sociologia e uma

---

<sup>16</sup> Nesse caso não seria considerado um decolonialista, pois estes rompem com as grandes narrativas.

economia de fronteira. O crescimento nacional se confundindo com o desenvolvimento capitalista.

Enquanto a teoria econômica da CEPAL (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe) preocupava-se quase exclusivamente com a modernização e a industrialização, essas outras perspectivas, como a de Bonfil Batalla, estão questionando: *mas o que é que vai nutrir esse processo industrializador internamente?* É esse contexto que vai influenciar a construção de conceitos como fricção interétnica (Cardoso de Oliveira), etnodesenvolvimento (Stavenhagen), sistemas de controle cultural (Bonfil Batalla).

### ***O indigenismo e sua proposta global: contradições expostas***

A construção de um estado liberal, desenvolvido e democrático se relaciona com o indigenismo<sup>17</sup>. Isso porque dentro desse estado liberal e democrático é necessário haver uma negociação intercultural. Nesse caso, o judiciário é a instância mais sensível às demandas indígenas e chega a oferecer a eles a sensação de que seus pontos de vistas serão reconhecidos e respeitados. Porém, na prática não é bem isso o que acontece.

Mas, por que não acontece? Por um motivo: o indigenismo é um paradoxo para os estados democráticos. Em qualquer lugar, seja no Brasil ou em qualquer outro país, a ideia de integrar os indígenas e ao mesmo tempo protegê-los como diferentes se faz presente<sup>18</sup>.

Tanto o Brasil, quanto nos demais países da América Latina acumulam histórias de massacres às suas populações nativas. Em todos esses países houve sucessivas tentativas de acabar com a indianidade<sup>19</sup>. Em toda a história do colonialismo é perceptível esse sentimento de aversão à cultura indígena.

Nos dias de hoje ainda há uma invisibilização das novas demandas das populações indígenas – tanto por questões políticas quanto por questões racistas (o preconceito ainda permanece na sociedade). Em todos os três países que essa análise se concentra a população indígena foi e ainda é extremamente discriminada.

Porém, a população indígena, apesar de ser desprezada, não é invisível. É necessário uma negociação, e essa negociação intercultural só pode ter lugar no âmbito das relações simétricas - a responsabilidade moral de viabilizar a interlocução estaria nas mãos do setor indigenista. Esse é o principal paradoxo do indigenismo – assimilar ou promover o diálogo intercultural?

---

<sup>17</sup> Em 1940 realizou-se, na cidade de Patzcuaro, no México, o I Congresso Indigenista Internacional, com objetivo de debater assuntos relacionados às sociedades indígenas de cada país. Foram convidados representantes de todos os países do continente americano – aí nasce o indigenismo! (Baéz-Jorge, 2002). O indigenismo foi por um tempo a principal ferramenta de consolidação do Estado-Nação e de expansão do capitalismo.

<sup>18</sup> Em seu livro “*Indigenism*”, Alcida Ramos (1998) mostra muito bem as ambiguidades da relação entre povos indígenas e Estado. Uma ambiguidade que não tem saída aparentemente, pois ao mesmo tempo que o Estado promove todas as formas de desenvolvimento econômico - hidrelétricas, mineração, agronegócio, também pretende propor políticas de defesa dos povos indígenas.

<sup>19</sup> Francesca Merlan (2004) analisou como é problemática essa categoria de “indianidade” e as implicações que isso pode ter em cada país. Há uma pressão para que os povos indígenas se encaixem nessa identificação do que é ser indígena, nessa essencialização. As questões que o termo remete são: “o que é indígena?”; e “o que não é indígena?”. É uma questão complicada tanto em termos nacionais quanto internacionais. Por exemplo, na Turquia, no Irã, no Iraque – os curdos são povos indígenas ou não?

A ideologia nacional dos países democráticos vigora que todos devem ser iguais perante a lei, quando obviamente as desigualdades são gritantes. A lei assume uma cidadania homogênea apesar das enormes desigualdades. Por exemplo, a maioria dos indígenas não têm acesso a linguagem do tribunal – muitos deles não sabem o porquê estão sendo julgados, qual a acusação, ou seja, não dominam a linguagem judicial. Porém, são considerados cidadãos.

Daí se apresenta as contradições e hipocrisia do “multiculturalismo<sup>20</sup>”, que é o discurso que está sendo acionado hoje para promover mais igualdade e inclusão social. E é dentro do multiculturalismo que os estados encontraram um mecanismo para promover a cidadania indígena a partir de políticas públicas. Porém, essa promoção da cidadania é apenas imaginária, não se mostra no cotidiano dos povos indígenas.

A principal questão a se apontar sobre o multiculturalismo – essa utopia dos excluídos - é que a diversidade cultural e étnica estão sendo mencionadas e visibilizadas, mas as estruturas políticas de poder e dominação permanecem intocáveis. Mudanças significativas, estruturais, não estão acontecendo. Ao contrário, não estão sendo nem exigidas.

#### ***Os processos de violência colonial e as políticas compensatórias de superação da pobreza***

O Estado, a partir das políticas públicas, busca promover a cidadania indígena. Segundo João Pacheco de Oliveira, “(...) *A política indigenista brasileira é pensada fundamentalmente como um mecanismo compensatório frente à conquista e à dominação das sociedades indígenas (...)*” (1999: 202)<sup>21</sup>. Atualmente as políticas públicas destinadas aos povos indígenas também assumem esse caráter compensatório, uma vez que visam ressarcir as populações indígenas das violências do colonialismo.

O *empoderamento dos excluídos*, portanto, pode ser entendido como o desenvolvimento social daqueles que não participam do mercado. Porém, esse suposto empoderamento gera um antagonismo: se as políticas compensatórias são criadas para ressarcir as populações indígenas das violências do colonialismo, ao mesmo tempo também anulam a utopia indigenista – conceder aos indígenas a independência econômica do mundo dos não-índios.

A violência colonial do Alto Solimões, que pode ser descrita nos enfrentamentos dos Ticunas e demais povos da região com a sociedade regional, em determinados períodos históricos como o ciclo da borracha, consolidação das fronteiras internacionais, são eventos que exerceram graves consequências para a vida e organização desses povos (Faulhaber,

---

<sup>20</sup> A partir das análises de Charles Taylor (2000), é possível pensar que o liberalismo foi reabilitado a partir do multiculturalismo. Porém quando confrontada com a realidade dos povos indígenas nos deparamos que o multiculturalismo nada mais é que uma retórica para o neoliberalismo, ou seja, uma privatização deliberada do indigenismo. Agora temos a mercantilização da diferença a partir de uma retórica multiculturalista, é isso que as pessoas começaram a ser dar conta, que o multiculturalismo funcionava muito bem no sistema operacional do neoliberalismo, que aquilo que estava sendo anunciado como a Convenção 169, a declaração das Nações Unidas dos Povos indígenas, no fundo atende muito bem a essa comodificação das culturas indígenas em unidades discretas muito distintas da sociedade nacional.

<sup>21</sup> Vale ressaltar que a política indigenista se assume como compensatória, mas é fundamentalmente um mecanismo de integração dos povos indígenas.

1983). Vários grupos deslocaram-se forçosamente como resposta às perseguições exercidas pelos setores regionais, o que provocou a perda de grandes extensões territoriais.

Uma descrição pontual sobre essas violências do colonialismo foi produzida na década de 80 por Jorge Romano (1982), que analisou a cidade de Manaus com o objetivo de descrever a vida dos índios Sateré-Mawé quando saem de suas comunidades rurais e vão para a cidade. Descreve-os como “*índios proletários*”, indicando que a contradição explícita nas relações de *fricção interétnica* está no fato de que os interesses dos segmentos regionais da sociedade nacional depende da exploração dos territórios e dos povos indígenas, isso porque o enriquecimento da sociedade regional depende dessa relação. O resultado dessa relação de conflito constante é o progressivo abandono das atividades agrícolas de subsistência e o domínio das relações mercantis.

A materialização dessas violências do colonialismo está nas frentes de expansão – agrícola, animal e mineral (petróleo). Juntas provocaram (e ainda provocam) transtornos sociais nos territórios indígenas. Porém, essas frentes não põem em risco apenas o território, mas a própria integridade do grupo étnico.

São essas frentes de expansão que induzem ao deslocamento forçado de indígenas para as cidades, sendo que os motivos podem ser vários - território reduzido, necessidade de sair da aldeia para trabalhar na cidade, dentre outros. Porém, o resultado do deslocamento será a completa sujeição ao mercado desses indígenas.

Uma vez sujeitos ao mercado, a incorporação econômica dos povos indígenas se dá de forma precária, dito de outra forma, a migração para as cidades é um caminho que se coloca aos agentes indígenas enquanto dominados.

*“No nível econômico, a incorporação do grupo no sistema capitalista dominante, principalmente através das vinculações com o mercado e da absorção de mão de obra, provocam a desestruturação do sistema econômico tradicional (...).” (ROMANO, 1982: 63)*

Pensando em uma definição marxista de relações sociais, é a divisão de classe que coloca os indígenas no polo dominado. Isso porque em relações de dominação econômica, a linha étnica está do lado dos dominados, dos “proletários”. Dessa forma, as políticas de superação da pobreza foram fomentadas como uma maneira de amenizar essa desigualdade de classe.

A ideia de convivência pacífica é exaltada pelos meios de comunicação e por membros políticos, mas não é real. Baines (1995) salientou que essa “máscara” de harmonia entre patrões e empregados, ou melhor, entre empresas capitalistas de exploração (Eletronorte, por exemplo) e os povos indígenas (Waimiri-Atroari), é apenas uma estratégia para tentar diluir o caráter altamente desigual das relações sociais no estado de Roraima.

Os índios na área urbana são constantemente confundidos e designados como “caboclos”<sup>22</sup>. Isso se dá porque o índio na área urbana é pouco notado, torna-se, assim, o índio

---

<sup>22</sup> Para Oliveira Filho (1999:142), nos censos de 1872 e 1890 (do século XIX) havia a categoria “caboclo” – na qual mais se assemelha a caracterização dos povos indígenas, mais que “pardos”. No 1º censo o nº oficial de caboclos chegou a 380 mil, ou 4% da população. Essa categoria não avançou para os demais

como mão de obra barata, fácil de ser explorado pelas grandes empresas que os contratam para a execução de trabalhos pesados, ou mesmo como vigias, pagando-lhes salários irrisórios (Romano, 1982: 204-205).

Essa é a posição do caboclo amazônico, é o inferiorizado e sujeito às relações de servidão que agora é reclassificado como “pobre” com vistas à sua integração na sociedade de classes segundo a lógica do mercado. É o setor da população que ocupa o nível mais baixo na escala da estratificação social. Em termos gerais, a mão de obra barata da região, a classe trabalhadora dos empregadores brancos da região.

“(...) *el caboclo de la Amazonia entra a ocupar un espacio liminal que oscila entre el ‘indio’ que ya no puede ser exhibido como símbolo de la brasilidad, debido al grado de ‘aculturación’ que presenta, y como parte de las capas más pobres de la sociedad nacional (...).*” (LOPEZ, 2000: 118)

Outra etnografia que nos ajuda a entender esses processos de violência colonial junto aos povos indígenas é a de Geraldo Andrello (2006), pois baseia sua descrição, dos indígenas do Rio Uaupés, nas transformações sociais que se processaram na região desde a colonização. A preocupação de Andrello é com os sentidos atribuídos pelos índios às transformações contemporâneas por eles experimentadas.

Há um esforço permanente nesses povoados do Alto Rio Negro para manter o senso de comunidade, em face das forças disruptivas que advêm do crescimento demográfico constante. Eles prezam pela união entre seus membros e moradores. Andrello (2006) classifica de “*economia moral*” as relações comerciais monetarizadas que são ajustadas a uma economia moral comunitária. Bem como descreve que há um processo de revalorização da cultura indígena no contexto urbano.

“(...) *São grupos que apostam em uma retomada de suas tradições ancestrais como forma de amenizar ‘novos problemas sociais’, como o descontrole da juventude e as dificuldades enfrentadas para gerir os assuntos comunitários (...).*” (ANDRELLO, 2006: 23)

Cabe pontuar que a despeito das várias práticas de violência colonial direcionadas aos povos indígenas, há o desenvolvimento de mecanismos de resistência e ressignificação das relações desiguais interétnicas.

Uma análise próxima a esta é a de César Gordon (2006). Em sua etnografia entre os Xikrin, Gordon analisou a relação desses com o dinheiro, com os bens industrializados, com as mercadorias e conseqüentemente, com os não índios. O que Gordon destacou foi a compreensão da perspectiva Xikrin sobre essa situação histórica de monetarização das aldeias, bem como a esse acesso a mercadorias e alimentos industrializados.

A proposta de Gordon foi descrever o que fez os Xikrin se interessarem por objetos produzidos pelos não índios e, ao mesmo tempo, o que esses objetos faziam quando entravam no sistema de circulação de valores Xikrin, como essa produção objetificada dos brancos é inserida na “*economia política e simbólica xikrin*” (2006: 39).

---

censos porque se acreditava que os indígenas faziam parte da população nacional, eram cidadãos brasileiros, era até discriminatório ter uma categoria que os distinguisse dos demais cidadãos.

Esta tese possui objetivos similares, ainda que não se ocupe de uma etnografia da “economia política e simbólica ticuna”, mas sim das interpretações e críticas ticunas no contexto urbano transfronteiriço sobre a objetificação da pobreza e seu enfrentamento tal como tem sido promovida pelos não-índios junto a eles. Uma vez na cidade e beneficiários de políticas públicas, os indígenas moradores da fronteira do Alto Solimões vinculam-se ao mercado e ao sistema econômico da sociedade ocidental, porém, sua relação não é apenas de sujeição e dominação, mas também de resistência e ressignificações. As ações de dominação e sujeição são devidamente respondidas com sucessivas ações de mobilização, daí o caráter *desalienante* das lutas sociais. Resta saber se as mobilizações indígenas associadas às políticas de transferência de renda são capazes de modificar ou minimizar os efeitos das relações de dominação impostas pelo sistema desigual interétnico.

### ***A pobreza e exclusão indígena no Brasil, Colômbia e Peru***

A literatura antropológica sobre pobreza indígena está presente em diferentes trabalhos, preocupados, principalmente, com a vulnerabilidade social dos povos indígenas, bem como trabalhos sobre as políticas públicas direcionadas a esse segmento populacional. Esses trabalhos nos remetem à necessidade de entender não apenas a pobreza entre os povos indígenas, mas também os impactos dessa condição nas comunidades, vítimas de dispositivos moderno/coloniais de exploração e opressão.

Dentre essa literatura se destaca a coletânea de estudos do Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) – *Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinares* (2006). Uma das principais contribuições dessa coletânea é tematizar as condições precárias dos povos indígenas em diferentes contextos no continente latino-americano.

Vários artigos presentes nessa coletânea indicam que um dos pontos chave para se entender o contexto de pobreza dos povos indígenas é entender qual o controle destes sobre seus territórios – a reivindicação territorial é uma forma dos movimentos indígenas responderem às situações de desvantagem que são submetidos. A formação histórica de todo e qualquer estado nacional se dá por meio do controle do território, a despeito dos povos nativos. A questão da autodeterminação aparece então como chave na discussão sobre superação da pobreza entre os povos indígenas.

Indica que a pobreza e a desigualdade formam um dos traços estruturais mais perversos da sociedade latinoamericana, não se restringindo apenas as áreas rurais ou periferias de grandes centros urbanos. Estão presentes nas comunidades indígenas, contribuindo com os índices de precariedade e exclusão desse segmento. Esclarece que os estudos sobre pobreza entre os povos indígenas privilegiam as estatísticas oficiais, bem como os indicadores econômicos para desenvolver suas análises e prognósticos. Entretanto, esses estudos têm como principal característica contribuir para a geração e manutenção da política pública concentradas na superação da pobreza, e deixam para segundo plano as reais causas dessa pobreza (Borón, 2006).

Para Borón é necessário entender não apenas a pobreza entre os povos indígenas, mas também os impactos dessa nas comunidades indígenas, que são vítimas de dispositivos

tradicionais e modernos de exploração e opressão. Dessa forma é necessário entender a condição atual dos povos indígenas. Seguindo os conselhos de Borón, essa tese se coloca nessa perspectiva, de retratar a realidade social dos povos indígenas da tríplice fronteira.

A pobreza é uma construção social, um fenômeno que permanece no tempo, mesmo sabendo que há recursos mais que necessários para superá-lo. Dessa forma, as Políticas Emergenciais de Superação Intergeracional da Pobreza – tentam aliviar o sofrimento que essa provoca, sem tentar desativar os mecanismos que a geram e a reproduzem. A pobreza persiste a despeito das políticas públicas direcionadas a seu combate.

A reforma neoliberal que se implementou na América Latina gerou uma transformação no papel do Estado, principalmente no que se refere a formulação de políticas sociais. Isso porque os estados latino-americanos perderam a capacidade de responder aos efeitos negativos das políticas econômicas sobre as sociedades, dessa forma as políticas sociais se transformaram em ações específicas para grupos sociais impactados diretamente por esses efeitos negativos, ou seja, a população pobre. Porém, essas políticas se voltam para frear os impactos da política neoliberal sobre a população pobre da América Latina, mas não possuem qualquer mecanismo para frear os mecanismos estruturais de reprodução da desigualdade. Em termos bem gerais, são políticas que agem em cima das consequências da pobreza, mas não desativam seus processos produtores dessa mesma pobreza (Cimadamore, 2006). Mais que isso, “(...) *las condiciones que pueden contribuir a reducir la pobreza de la población en general no necesariamente benefician a los pueblos indígenas*” (2006: 20).

Um dos capítulos dessa coletânea, Borda Niño y Darío J. Mejía Montalvo - “*Participación política y pobreza de las comunidades indígenas de Colombia: el caso de los pueblos Zenú y Mokaná*” – suscitam a seguinte indagação: Como pensar a especificidade da pobreza entre os povos indígenas diante de políticas públicas generalizadoras que a abordam como uma totalidade? Para eles é necessário repensar as visões hegemônicas do Estado para que os direitos constitucionais dos povos indígenas sejam respeitados. A ideia de pobreza nacional na Colômbia não corresponde à realidade dos povos indígenas – que é diversa e multifatorial.

Outra coletânea que indica que a situação no continente é de altos índices de pobreza e exclusão é a de Gillian Hall e Harry Patrinos, *Pueblos Indígenas, pobreza e desarrollo humano en America Latina – 1994-2004* (2006). Para ambos editores dessa coletânea, a relação entre indígenas e pobreza, segundo os relatórios da ONU, encontra-se diretamente relacionada ao histórico processo de supressão de seus territórios tradicionais e recursos naturais, iniciado com a colonização e que hoje leva à inevitável queda na qualidade de vida. Relaciona-se também à concomitante quebra de suas instituições políticas, sociais e culturais. As Nações Unidas reconhecem que as instituições sociais constituem, para as comunidades indígenas, espaços propriamente ditos de realização de sua dimensão política. São instituições “*de reciprocidade e ajuda mútua, que partilham alimentos e outros recursos, resolvem conflitos e administram a justiça, e geram os recursos comuns*” (Hall & Patrinos, 2006: 67 – tradução livre).

Com o processo de colonização e a perspectiva eurocêntrica que se instalaram como padrão de validade e legitimidade das relações sociais, políticas e culturais no continente, estes espaços institucionais foram alterados, sendo substancialmente modificados em tais comunidades os seus modos de produção e decisão política. Com os movimentos de independência e a formação dos estados nacionais de feição liberal, no século XIX, os povos indígenas acabaram aliados de qualquer forma de participação política nos estados nascentes, e ainda hoje se encontram excluídos do processo decisório e quadros políticos dos Estados-nação em que vivem.

Conforme Sánchez, esta exclusão indígena na vida política dos Estados constitui, no final das contas, a razão principal da aprovação da imensa maioria das medidas contrárias aos seus interesses, mesmo nos países onde são majoritários:

*“A exclusão histórica dos povos indígenas da vida política nacional tem sido um dos motivos pelos quais não apenas os seus interesses e pontos de vista vêm sendo negligenciados, mas também pelos quais as decisões (legislativas, administrativas, judiciais e governamentais) se inclinam em favor dos grupos dominantes. Assim, sua exclusão não apenas tem sido um grave impedimento para a igualdade política, mas tem também funcionado como um mecanismo para impor aos povos indígenas leis, programas e medidas que, em geral, são lhes prejudiciais.”* (SANCHEZ, 2009: 125)

A relação entre o modelo assimilacionista, tradicionalmente adotado pelos Estados latino-americanos, com a quebra das instituições políticas indígenas e a situação de violência e pobreza em que a maioria se encontra, é também reconhecida pelo BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento:

*“Los procesos de negación de la cultura originaria y de asimilación a la sociedad occidental contribuyeron al empobrecimiento, y a la destrucción del patrimonio, de la dignidad y de la autoestima de los pueblos indígenas, así como a la generación de conflictos dentro y entre éstos y otros sectores de la población, a la migración rural-urbana, a la pérdida de conocimientos y prácticas ancestrales, y a la exclusión de su participación política como sujetos sociales de derecho dentro de los Estados.”* (BID, 2006: 76)

Contudo, é de se ter presente que esta situação histórica de exclusão nunca foi encarada pelos indígenas de modo passivo, sem resistências. O modelo de Estado excludente, eurocêntrico, colonial, foi desde o século XVI alvo constante das mais variadas formas de oposição por parte das comunidades indígenas. Por todo o continente, o processo de subjugação dessas populações ao aparato colonizador encontrou formas de resistência que inicialmente variaram entre a dissimulação, a reivindicação, as tentativas de negociação política e as revoltas armadas, passando depois pela via sindical e partidária, chegando mais recentemente, à ação associativa através de articulações e organizações próprias, locais, nacionais e supranacionais. Como objeto destas formas de resistência podem ser citadas a recusa à perda de direitos, a tentativa de reversão de situações injustas e excludentes e, mais recentemente, a própria formulação de um modelo de Estado que rompa com sua herança colonial.



Mas vale destacar também que a condição de pobreza e exclusão dos povos indígenas do continente está relacionada à inserção dessas comunidades na economia de mercado. Santos-Granero (1996:47) expõe que “*gran parte de los pueblos indígenas amazónicos están involucrados directamente con la economía de mercado ya sea través de la venta de su fuerza de trabajo o como productores independientes. (...) la mayor parte de los pueblos indígenas han recuperado en gran medida su autonomía económica, es decir, su poder de decisión en cuanto a la definición de estrategias económicas*”. Dessa forma a inserção à lógica de mercado pode favorecer a autonomia econômica das comunidades. Porém, isso irá depender de como se dará essa inserção.

No caso das famílias beneficiárias dos PSP, essa inserção à lógica de mercado se dará pela via da dependência, ao invés de conseguirem “autonomia econômica”, conseguem entrar em um círculo vicioso de dependência aos subsídios estatais. Da mesma forma que, uma vez que tais subsídios não sejam suficientes, tentarão conseguir a renda necessária por meio do trabalho.

Para o antropólogo indígena Mohawk Gerald Taiaiake Alfred, sem mudanças radicais no próprio Estado, todas as mudanças propostas de autonomia dos povos indígenas são assimilativas. Tais mudanças radicais, que efetivamente recobriam a dignidade e pujança aos povos indígenas, passariam não (apenas) pelo reconhecimento do sofrimento a que foram submetidos, mas pelo reconhecimento de sua autodeterminação; não (apenas) pela concessão de reparações monetárias, mas pela restituição das terras tomadas. Sem esses elementos, “*a reconciliação significaria absolver permanentemente as injustiças coloniais, e seria ela mesma outra injustiça*” (Alfred, 2009: 52-53). A única relação justa possível seria uma baseada em parcerias de nação-para-nação entre a sociedade não indígena e os povos indígenas, mas isso exigiria condições materiais que não se fazem presentes, e portanto a restituição de terras seria necessária.

Como forma de desvendar os reais caminhos dessa pobreza e exclusão que esse trabalho se propõe a construir uma etnografia sobre a vida econômica dos povos indígenas da tríplice fronteira, uma descrição do orçamento familiar, no intuito de contribuir com a discussão sobre o tema na região e promover subsídios para a reflexão crítica sobre a pobreza indígena que contribuam para a superação de relações de dependência e tutela.

### **Caboclisto**

Para compreender a desigualdade sócio-étnica dos ticunas, buscamos referências no trabalho antropológico de Roberto Cardoso de Oliveira, que, ao pesquisar a respeito das relações interétnicas entre a sociedade nacional majoritária e os grupos indígenas, produziu obras como *O processo de assimilação dos Terena* (1960), *O índio e o mundo dos brancos* (1964) e *Identidade, etnia e estrutura social* (1976). É na primeira obra que o antropólogo, ao investigar o contato dos indígenas ticuna com a sociedade não indígena, estudou o fenômeno social que denomina “caboclisto”, no qual averigua o surgimento de uma nova categoria social: o caboclo.

Para o antropólogo, o inevitável cabocloismo ticuna era um movimento que levava esses indígenas para uma situação de confronto entre sua consciência étnica vs. consciência de classe, num contexto em que “*as diferenças sociais (de classe) são neutralizadas diante das diferenças étnicas, expressas na distância cultural existente entre as populações indígenas e a sociedade nacional*”. Para Cardoso de Oliveira, o caboclo

“(...) é o índio integrado (a seu modo) na periferia da sociedade nacional, oposto ao ‘índio selvagem’, nu ou semivestido, hostil ou arredo (...). Em certo sentido, o caboclo pode ser visto ainda como o resultado da interiorização do mundo branco pelos Tukuna, dividida que está sua consciência em duas: uma, voltada para os ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam. O caboclo é, assim, o Tukuna vendo-se a si mesmo com os olhos do branco (...) Parafraseando Hegel, poder-se-ia dizer que o caboclo é a própria ‘consciência infeliz’. Fracionada sua personalidade em duas, ela bem retrata a ambiguidade de sua situação total (...)” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964:117)

Neste pequeno trecho, o antropólogo procura descrever o processo de acordo com o qual os indígenas passam a se identificar por meio dos “olhos dos brancos”. Nesse sentido, para se contrapor às condições sociais excludentes, estes indígenas se veem instados a renunciar à sua identidade étnica, como um modo de fugir do estigma e da discriminação. Embora toda esta conceituação teórica tenha sido elaborada pelo antropólogo nas décadas de 1960 e 1970, ou seja, antes da eclosão do movimento indígena, e também em um contexto bastante específico, é possível utilizar as definições teóricas de Cardoso de Oliveira como elementos-chave para compreender com mais propriedade o que temos observado na região do Alto Solimões. Como o próprio Cardoso de Oliveira escreveu, em um de seus artigos mais recentes, *Identidade étnica e moral do reconhecimento* (2006)

“Essa identidade alienada, que cheguei a caracterizar como ‘consciência infeliz’, seria ela congruente com esses novos tempos que abriga a consciência indígena e a luta política pela cidadania que ela está investida? Claro que não. (...) Todavia, acredito ser importante retomá-la nesses novos tempos marcados por uma nova consciência étnica porque tal identidade configura um modelo não totalmente desaparecido, pois dotado de fôlego suficiente para poder ainda ser observado em plena atividade em certos rincões do país.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006: 42)

Contrariando tanto os prognósticos mais pessimistas, como as expectativas do indigenismo defendido no regime militar, os ticuna caminhavam para a construção de um movimento de afirmação cada vez mais autônomo, em profundo diálogo com os termos do mundo branco, sem precisar abrir mão de sua “condição étnica”. Esse processo histórico, intensificado nos anos 70, caracterizou-se por uma dose de oportunismo dos indígenas, no que diz respeito às dubiedades inerentes ao processo de aproximação com “agentes coloniais” de toda natureza, desde os próprios seringalistas, passando pelos representantes do Estado por meio dos órgãos indigenistas e das forças armadas, até os novos missionários provenientes de várias denominações cristãs. Não há como negar que esses atores imprimiram dramáticas transformações no mundo ticuna, gerando dificuldades no ordenamento social, jurídico e político do grupo, afastando-os assim daquilo que poderia ser considerado tradicional em

relação aos seus códigos culturais. No entanto, do outro lado estava a capacidade dos indígenas em apreender essas experiências, de compreender o funcionamento das instituições envolventes e construir a possibilidade de um diálogo mais simétrico com o “mundo dos brancos”.

### **Procedimentos metodológicos da pesquisa**

Para o desenvolvimento da pesquisa, o propósito foi combinar algumas técnicas de pesquisa documental com pesquisa quantitativa e pesquisa qualitativa, como meio de apreender os aspectos mais gerais da assistência social nas localidades em análise e, ao mesmo tempo, aprofundar, qualitativamente as questões que nos interessam. Para a pesquisa documental, consultamos materiais produzidos pelos órgãos oficiais, notadamente o antigo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (atual Ministério da Cidadania).

A principal fonte de análise, contudo, é aquela proveniente dos dados levantados com a pesquisa qualitativa. As observações foram realizadas em duas etapas. A primeira junto às comunidades ticunas no Brasil, bem como a unidade do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) em Tabatinga, e durou aproximadamente 3 meses (15 de julho de 2017 a 10 de outubro de 2017). A segunda etapa foi junto às comunidades ticunas na Colômbia e no Peru, bem como aos seus respectivos departamentos de assistência social, e durou um pouco mais de 2 meses (15 de outubro de 2017 a 20 de dezembro de 2017).

Nesta perspectiva escolhemos investigar a execução da política de assistência social, que se destaca pela grande maioria feminina entre o público beneficiário. O público escolhido foram as comunidades ticunas ao longo da tríplice fronteira. Uma vez que os ticunas são um povo que faz questão do uso da língua tradicional, foi necessário a ajuda de tradutores – todos professores indígenas das comunidades em análise - ao longo de algumas entrevistas.

Inicialmente, nosso objetivo era trabalhar com as percepções dos ticunas usuários da assistência social, especificamente dos programas de superação da pobreza. Entretanto, optamos por incluir na pesquisa também as percepções das profissionais executoras dos programas assistenciais. Em virtude dessa mudança, realizamos algumas entrevistas individuais com profissionais: assistentes sociais, psicólogas e recepcionistas.

A análise dos programas de superação da pobreza junto aos povos indígenas trouxe alguns desafios à pesquisa. Primeiro, as características de um objeto muito dinâmico, com mudanças constantes<sup>23</sup> nos programas assistenciais em relação às regras, aos critérios e aos valores. Segundo, a vigilância sistemática para adotar uma perspectiva em que a pesquisa é constituída com sujeitos que tornam a política de assistência social uma realidade e, ao mesmo tempo, cuidar para evitar o risco de cair na tentação de tão somente validar as interpretações

---

<sup>23</sup> Houve uma mudança recente esse ano (2019) no Programa Bolsa Família que foi a inclusão do 13º. Isso demonstra que o Programa não apenas está em constante transformação, como também se preocupa em atualizar constantemente em seu banco de dados às mudanças das famílias. A atualização cadastral, que deve ser feita pela família a cada mudança de renda ou composição familiar ou, mesmo sem mudanças, a cada dois anos.

desses sujeitos, o que representaria renunciar a análise sociológica e zelar pela necessidade de dialogar criticamente com essas interpretações.

Não menos importante, a expressa dificuldade de acesso a dados por parte dos órgãos públicos e das organizações conveniadas, seja por causa da “proteção” exercida pelas pessoas em postos de comando, a começar pelas posições mais elevadas da hierarquia, seja pela pouca atenção dedicada à produção, organização e socialização dos dados.

Mesmo cientes de nossas limitações de ordem metodológica e da impossibilidade de se esgotar as referências sobre o tema, acreditamos que o esforço analítico contribui de alguma forma para o entendimento das atuais políticas públicas e das condições sociais dos povos indígenas nesse espaço fronteiriço, distante dos centros de poder, encravado na floresta Panamazônica, de limitado acesso, baixa densidade populacional e historicamente marginalizado.

### ***A etnografia na tríplice fronteira***

A primeira vez que estive na região da tríplice fronteira foi em janeiro de 2017. Uma vez em Tabatinga fui até Umariáçu e negocieei minha permanência na comunidade a partir do meio do ano. Uma vez em Letícia, em conversa com os professores da Universidade Nacional da Colômbia, me indicaram a comunidade do KM 06 para realizar minha pesquisa. Uma vez lá negocieei minha permanência e tive total aprovação.

As negociações para a minha permanência na comunidade Umariáçu se deu através de acordos com o cacique, o senhor João da Cruz, que percebeu que minha presença na comunidade esclarecendo as dúvidas dos moradores sobre o Bolsa Família seria vantajoso. No KM 06 essa negociação passou pelo fato da comunidade não ter muita visibilidade local nem nacional, de alguma forma minha pesquisa poderia trazer notoriedade a mesma. Além disso a maioria dos pesquisadores que vão até lá são colombianos, receber uma pesquisadora do Brasil era algo inédito e, de alguma forma, pitoresco para a maioria deles.

Em julho de 2017, uma vez instalada em Umariáçu, minha rotina se dividia em entrevistas, pescarias no Rio Amazonas, e em alguns momentos acompanhava famílias até a cidade, pois muitos requisitavam minha presença por acharem que se eu estivesse com eles o tratamento seria “melhor”.

Nesses momentos que passei a frequentar com bastante assiduidade o CRAS da cidade de Tabatinga e percebi a total falta de capacidade no tratamento aos povos indígenas. No início as assistentes sociais do CRAS me tratavam com cordialidade e respondiam todas as minhas indagações, depois passei a ser vista como “intimidadora”. Porém, essas visitas constantes ao CRAS me fizeram perceber a dinâmica da cidade, e perceber que as comunidades “descendo” o rio sofriam com a logística de pagamento do programa. As primeiras entrevistas com as famílias da comunidade de Belém do Solimões acontecerem nas proximidades do CRAS de Tabatinga, depois, a convite dessas famílias fui até a comunidade e lá permaneci por algumas semanas.

Finalizada a “parte” do Brasil, fui para a comunidade KM 06 e permaneci por mais de um mês fazendo entrevistas e observando a dinâmica da comunidade com a cidade de Letícia.

Fiz o mesmo roteiro anterior, sempre acompanhava as famílias até a cidade para sacarem o benefício e fazerem suas compras. Diferentemente de Tabatinga, as famílias ticunas raramente iam na “alcaldía”, onde estava o escritório de atendimento as famílias beneficiárias do Familias en Accion. As poucas vezes que fui percebi que o atendimento era completamente diferente (mais humanizado) do estabelecido no Brasil.

Uma vez no KM 06 recebi um convite para ir até a comunidade Macedonia, pois iria ser aniversário da comunidade e vários ticunas da região iriam estar lá. Minha ida a Macedonia se deu de forma absolutamente aleatória, mas uma vez que cheguei lá percebi que poderia ser incluída em minha análise por seu caráter diferencial – era uma comunidade indígena “turística”.

Nessa comemoração foi quando estabeleci contanto com as famílias de Cusillococha. Esclareci a elas minha pesquisa e solicitei a permanência por algumas semanas na comunidade para que pudesse realizar as entrevistas e observações. As famílias que estavam na festa da Macedonia foram bastante receptivas com minha pesquisa, mas uma vez em Cusillococha, percebi que teria algumas dificuldades.

O líder da comunidade não se opôs em nada a minha permanência, mas encontrei algumas famílias que simplesmente se recusaram a me atender, não permitiam minha entrada nas casas, até aceitavam responder minhas perguntas, mas do “lado de fora”. Os motivos para tal desconfiança podem ser vários, o principal a meu ver é que por ser uma comunidade poucas vezes visitada por pesquisadores, quase nunca visitada por brasileiros, minha presença era um tanto “esquisita”.

Se em algumas casas não foi possível dirimir suspeitas e minimizar a desconfiança dos moradores em relação à minha presença ou aos objetivos da pesquisa, em outras não tardou para que eu pudesse imergir nas histórias de vida de cada sujeito, em meio a goles de café – a principal oferta em casa ticuna, ora sendo direcionada para as especificidades da trajetória de vida desses indivíduos, ora sendo trazida de volta para o tema central das conversas – os efeitos, as percepções e a atuação dos ticunas em relação aos PSP.

As interações em todas as comunidades visitadas incluíram, também, professores das várias escolas indígenas, agentes de saneamento indígenas, agentes de saúde, auxiliares de limpeza, merendeiras, agricultores, pescadores, comerciantes, funcionários públicos e, sobretudo, artesãos. Uma parte da interação se deu em função das visitas domiciliares e visitas às escolas e postos de saúde. Outra parte, contudo, foi decorrente do próprio ato de permanecer nas comunidades.

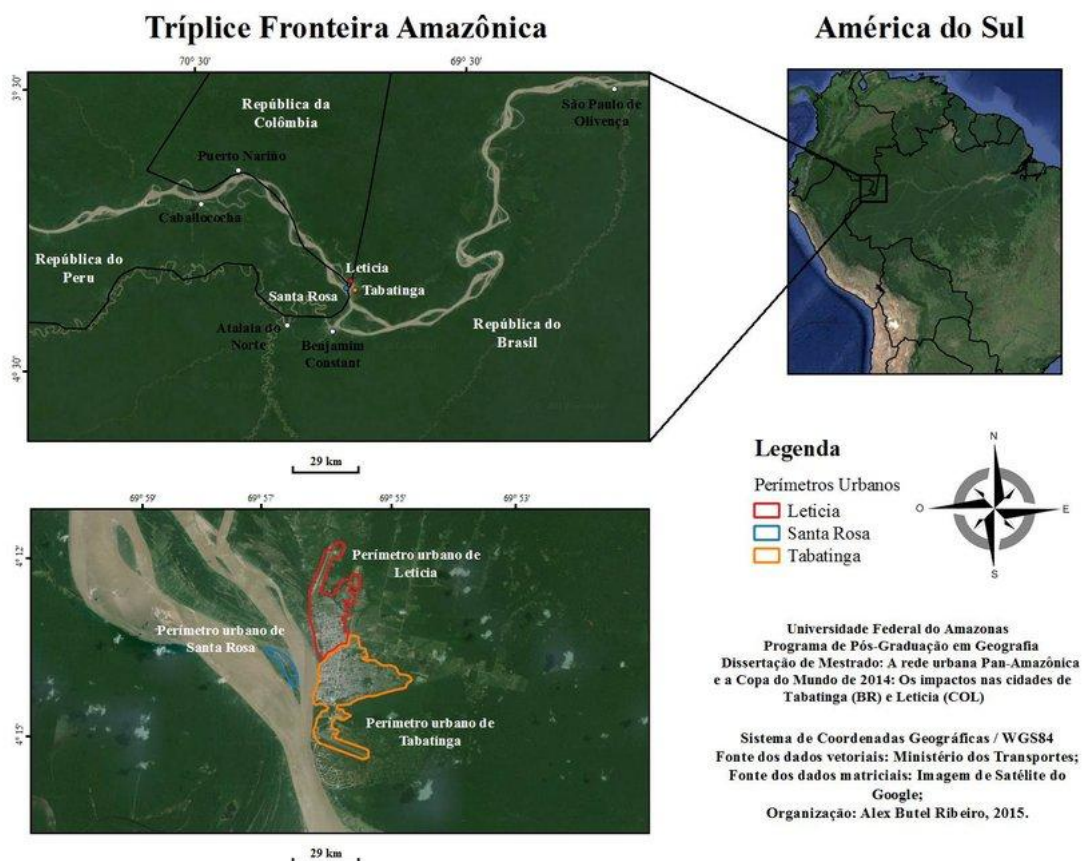
Cabe ressaltar que todos os encontros (e desencontros) que se deram, seja de forma aleatória ou não, contribuíram para a análise desenvolvida bem como foram cruciais para o desenvolvimento desse trabalho e conclusões obtidas.

## Capítulo 1 – Os programas de superação da pobreza entre os povos indígenas

*Os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”. Mas para viver, precisa-se, antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais.*  
Karl Marx

O objetivo desse capítulo é analisar os programas sociais de superação da pobreza direcionados aos povos indígenas bem como às ações do Estado vistas “desde baixo”. A descrição das características básicas, suas regras gerais e disposições legais irá auxiliar na análise do funcionamento desses programas aos povos indígenas e seu real alcance, isto é, sua eficácia avaliada do ponto de vista destes. Minha intenção é conseguir identificar como esses programas sociais de superação da pobreza estão presentes no cotidiano dos povos indígenas da tríplex fronteira Brasil-Colômbia-Peru, quais suas implicações e repercussões sociais na região.

**Mapa 1: Tríplex fronteira amazônica**



Fonte: Butel-Ribeiro (2015).

Como eixo fundacional, a fronteira marca o olhar das populações locais sobre o mundo, é um suporte que organiza a existência humana. Mesmo que não existam obstáculos físicos separando os países (e, nesse sentido, a fronteira é uma linha imaginária), observam-se diferenças importantes nas configurações sócio-espaciais de cada lado da fronteira (Santos,

2006). No que diz respeito às políticas públicas de superação da pobreza, a observação direta permitiu notar que há distinções significativas entre elas de cada lado da fronteira.

As famílias em situação de pobreza constituem o alvo dos programas de transferência de renda, a partir do pressuposto do nível extremo de sobrevivência, considerado o critério de elegibilidade. Em termos gerais, são elegíveis para participar dos programas os mais pobres. Sendo assim, a pré-condição do recebimento do valor monetário é encontrar-se na situação de pobreza absoluta, da mesma forma, esta pré-condição persiste para a sua permanência.

A importância desses programas está no fato deles amenizarem um problema social real e urgente – a pobreza entre os povos indígenas. Dados<sup>24</sup> do último relatório do Banco Mundial sobre a América Latina revela que “(...) *A pobreza afeta 43% da população indígena na região (mais do dobro da proporção de não indígenas), enquanto 24% de todos os povos indígenas vivem em extrema pobreza (2,7 vezes mais que a proporção de não indígenas)*” (BID, 2015).

Vale salientar que os programas sociais de alívio da pobreza são financiados pelos organismos internacionais, de forma a garantir o mínimo de alimentação, saúde e educação, no limite da sobrevivência. Os povos atendidos, ao modo de diretrizes, são encapsulados pelas ações dos Programas, como a educação, a saúde, a segurança alimentar e nutricional, as questões de gênero e outros aspectos de assistência social.

Garantir a sobrevivência de famílias é a proposta principal desses programas. A redução do grau de complexidade dos objetivos visados pelos programas assistenciais é um fator relacionado à focalização que deve ser colocado para reflexão. Conforme divulgação do Ministério do Desenvolvimento Social (atual Ministério da Cidadania),

*O PBF integra o Fome Zero que visa assegurar o direito humano à alimentação adequada, promovendo a segurança alimentar e nutricional e contribuindo para a erradicação da extrema pobreza e para a conquista da cidadania pela parcela da população mais vulnerável à fome<sup>25</sup>.*

Ao formular os objetivos do Fome Zero e do PBF nestes termos, o MDS adota a concepção segundo a qual pobreza e fome se equivalem. Esta é uma equação que domina a formulação do problema no debate atual internacional, seguindo na esteira das agências de cooperação. Ao tecer suas críticas às orientações desses programas, Lena Lavinas considera que seu “*objetivo não é vencer a pobreza, mas assegurar um patamar mínimo de reprodução social que atenuem os efeitos devastadores das políticas de ajuste*” (Lavinas, 2004: 67).

Segundo Ana Maria Fonseca (2001:26), o debate que se coloca em relação a esses programas é: “*como elaborar uma política social que, no curto prazo, amenize a pobreza e, no longo prazo, reduza a geração da pobreza?*”. A resposta para a primeira parte da questão foi a implantação de “*programas focalizados em famílias pobres com crianças e adolescentes*”. A

<sup>24</sup> Os dados que mais se encontra alguma menção aos povos indígenas é da PNAD (Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios), mas é quase uma ginástica para se tirar algo proveitoso que sirva como análise. É difícil encontrar dados estatísticos convincentes sobre a realidade dos povos indígenas.

<sup>25</sup> Disponível em [http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/o\\_programa\\_bolsa\\_familia/o-que-e](http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/o_programa_bolsa_familia/o-que-e) (acessado em 07/01/2019).

resposta para a segunda parte da questão formulada foi encontrada nas propostas de “*condicionamento do repasse dos recursos à matrícula e à frequência escolar*”.

Para o Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional, os estrategistas desses programas, a redução dos gastos sociais seria o melhor caminho a ser tomado pelos países periféricos para alcançarem maior equidade. Segundo eles, o Estado pouparia mais recurso e atenderia os mais pobres. Desta maneira, a estratégia seria centralizar os gastos sociais públicos em programas seletivos contra a pobreza, direcionando os segmentos sociais com maior poder aquisitivo para o mercado.

É interessante observar a lógica contraditória do sistema capitalista, a qual produz a questão social e acumula suas expressões – se expressa na realidade social de diversas formas, dentre elas destacamos o fenômeno pobreza e extrema pobreza. Trata-se de um movimento diametralmente oposto à produção e acumulação de capital e elevação de suas taxas de lucros. Para a manutenção do *status quo*, ou seja, manutenção da sociedade capitalista, esta é obrigada a intervir – através do Estado – perante os fenômenos que ela mesma produziu que, por sua vez, ameaçam a sua fartura.

No modo de produção capitalista não são as precárias condições de desenvolvimento das forças produtivas que gestam a pobreza de amplos setores sociais, mas o próprio desenvolvimento e acumulação privada da riqueza que gera a desigualdade e a pobreza. Na lógica desse sistema, quanto mais se desenvolvem as forças produtivas, maior será a acumulação ampliada de capital e conseqüentemente, maior será a pobreza das classes trabalhadoras.

Há uma relação dimensional entre pobreza e riqueza, partindo da ideia de que a pobreza não é um fenômeno isolado ou marginal, é sim algo que se reproduz conjuntamente com a riqueza, no marco da reprodução das relações sociais.

É necessário perceber o fenômeno da pobreza como uma construção social que permanece no tempo apesar da existência de recursos mais que necessários para sua eliminação. No presente trabalho, a concepção de pobreza é percebida na sua historicidade, ou seja, é relativa e tem como sua principal determinação a forma como as sociedades se organizam para produzir e distribuir o produto do trabalho.

*“(...) O entendimento é de que o sistema de produção capitalista, centrado na expropriação e na exploração para garantir a mais valia, e a repartição injusta e desigual da renda nacional entre as classes sociais são responsáveis pela instituição de um processo excludente, gerador e reprodutor da pobreza, entendida enquanto fenômeno estrutural, complexo, de natureza multidimensional, relativo, não podendo ser considerado como mera insuficiência de renda; é também desigualdade na distribuição da riqueza socialmente produzida; é não acesso a serviços básicos; à informação; ao trabalho e a uma renda digna; é não participação social e política.” (SILVA, 2010: 157)*

A ordem socialmente determinada parece estabelecer ideologicamente a pobreza como fenômeno essencialmente ligado apenas à carência monetária, fenômeno esse que deve ser “combatido” através da intensificação do uso de mecanismos estatais, a exemplo dos programas de transferência de renda. Ao passo que o Estado “combate” a pobreza, ele a



mantém. Segundo Yamamoto e Carvalho (1996: 104), um dos resultados que se obtêm, através de muitos desses serviços sociais é a *“institucionalização, pelo Estado, da pobreza, transformando o que era um problema social em uma questão sob controle”*, pois este precisa conservar a lógica de funcionamento da ordem social vigente, onde se encontra o fundamento da pobreza, enquanto expressão primeira da questão social.

O Estado surge a partir das classes sociais, e a este cabe a função de exercer boa administração e assistência, no sentido de salvaguardar a propriedade privada, regulando as relações de desigualdade gestadas nesta sociedade. Desse modo, ao mesmo tempo em que o capitalismo exclui os indivíduos, o Estado trata de “incluir-los” por meio das chamadas políticas sociais, situadas no âmbito dos direitos sociais que surgem por meio de mecanismos de concessão do próprio Estado, que beneficiam de certa forma os trabalhadores, mas atendem principalmente as necessidades do capital. O Estado passa a absorver e organizar parte do excedente e a redistribuí-lo mediante políticas sociais.

Porém, a partir do momento que estes “direitos” venham a desfavorecer os interesses do capital, os mesmos são suprimidos pelo Estado, apoiado por instrumentos que legitimam a supressão desses direitos.

Atualmente, os países da América Latina experimentam uma erosão da soberania nacional e uma submissão sem precedentes da região aos ditados dos grandes centros econômicos que respondem ao domínio imperial. No Brasil, desde 2016, as políticas sociais vêm sofrendo uma redução significativa, já que a ordem do momento agora é “enxugar a máquina pública”<sup>26</sup>. Peru e Colômbia, com seus governos austeros, também seguem a mesma lógica<sup>27</sup>. Dessa forma, o temor das famílias indígenas (e também não indígenas) com o fim dos benefícios é algo sempre presente.

---

<sup>26</sup> A situação do golpe de Estado de 2016, a insegurança política e as mudanças drásticas nas práticas governamentais são exemplarmente comentados por Ailton Krenak – *“(…) Como estão fissurados em diminuir o Estado, se eles continuarem assim, de repente acabam com ele. Vão dirigir o Estado com um braço mecânico, porque não vai ser com pensamento, com elementos da cultura informando o processo político, ou com a sociedade interagindo. A gente está falando ‘Fora Temer’, eles estão falando ‘Fora gente’”*. (2017:164).

<sup>27</sup> Ver anexo 1. A taxa de juros é significativamente influenciada pelos gastos governamentais e, dessa forma, um aumento nos gastos governamentais levaria, entre outros efeitos, a um acréscimo da taxa de juros (Fonseca, 2017:12). O que se observa na maioria dos países da América Latina é um decréscimo da taxa de juros e, conseqüentemente, dos gastos sociais.

Gráfico 1: Famílias beneficiárias do Programa Bolsa Família (julho, 2017).

## Número de beneficiados pelo Bolsa Família no mês de julho

Programa teve maior redução em relação a um mês anterior neste ano



Fonte: Ministério da Cidadania

Parece haver um limite de tolerância dos capitalistas acerca da redistribuição de renda. Vale lembrar o episódio que levou ao golpe de Estado de 2016 no Brasil. As “pedaladas” fiscais do governo Dilma Rousseff teriam sido uma tentativa de manutenção artificial dos programas sociais, ou seja, a presidenta extrapolou o que era considerado o limite da economia para o financiamento dessas políticas. Com isso um governo democraticamente eleito foi tornado objeto de um golpe parlamentar em nome do capital.

Podemos assegurar, com isso, que as políticas sociais representam o Estado no gerenciamento da pobreza, sem tomar medidas estruturais, mas visando apenas mantê-la em “níveis amenos” ou controláveis, desenvolvendo programas focalizados e emergenciais. Nas palavras de Marx: “*Como não pode atinar com as causas fundamentais desses males, só resta ao Estado tomar medidas paliativas. Em resumo, o Estado é insuperavelmente impotente face aos problemas sociais*” (Marx, 2010[1844]: 23).

O público beneficiário é transformado em indivíduos consumidores marginais, inseridos no mercado informal de trabalho, situados em nível de sobrevivência, sem que a organização da sociedade capitalista seja alterada nos seus mecanismos de produção e distribuição da riqueza socialmente produzida.

Daí a importância do marxismo – esse imprescindível horizonte crítico de nosso tempo - na compreensão da problemática aqui apresentada. Isso porque em um cenário onde o capitalismo se mostra incapaz de enfrentar e resolver os problemas e desafios originados em seu próprio funcionamento, a teoria marxista refloresce com bastante vigor.

*“Na medida em que o sistema prossegue condenando segmentos crescentes das sociedades contemporâneas à exploração e a todas as formas de opressão – com suas sequelas de pobreza, marginalidade e exclusão social – e agredindo sem pausa a natureza mediante a brutal mercantilização da água, do ar e da terra, as condições de base que exigem uma visão alternativa da sociedade e uma metodologia prática para pôr fim a esta ordem de coisas continuaram estando presentes, todo o qual não faz senão ratificar a renovada vigência do marxismo (...).” (BORON, 2006: 34)*

A pobreza, portanto, está ligada indissolivelmente ao capitalismo, na medida em que é o produto histórico dessa lógica de acumulação que adquire diversas formas e intensidades dependendo do espaço e tempo que se observa.

O cenário de pobreza no qual as políticas públicas emergem no continente indica que as contradições de classe ao invés de serem amenizadas, se complexificam e aumentam. As políticas compensatórias nada alteram nas fontes e fundamentos da desigualdade social, já que esta é fundada na contradição capital-trabalho, na exploração da força de trabalho, na acumulação e centralização de capital.

Mas esse cenário não é restrito apenas ao Brasil ou América Latina. O Relatório de Desenvolvimento Humano da ONU de 2014 dá a entender que há uma “persistência de vulnerabilidades” que mina a melhoria das condições de vida em nível global. O Relatório formula também recomendações políticas para conseguir um desenvolvimento humano sustentável. Ainda de acordo com o documento, cerca de 1,5 bilhão de pessoas sofrem de “pobreza multidimensional” em 91 países em desenvolvimento, ou seja, passam por privações nas áreas de saúde, educação e padrões básicos de proteção social, tanto nos países ricos, como naqueles em vias de desenvolvimento, com o objetivo de aumentar a resistência dos grupos de população mais vulneráveis.

Parte desse percentual de pobreza está entre os povos indígenas na América Latina. A estimativa é que de 8 a 10% da população do continente seja auto-declarada indígena, e se encontram entre os setores mais pobres. A falta de serviços educacionais, de trabalho e de renda é muito maior entre os povos indígenas que os não indígenas (Hall e Patrinos, 2006).

É claro que essa não é a chave para a persistência dos povos indígenas em situação de vulnerabilidade social, mas é inegável o preconceito contra os povos indígenas permeia todo o continente, especialmente na questão do trabalho.

Quando o trabalhador indígena se relaciona com a sociedade não indígena, acaba por si só tornando-se um *trabalhador superexplorado*. Nas palavras de Marini (1973), o capitalismo dependente tem como característica principal a superexploração da força de trabalho<sup>28</sup> e o

---

<sup>28</sup> Marini estabeleceu o conceito de superexploração do trabalho a partir da seguinte formulação: “(...) *el problema que plantea el intercambio desigual de América Latina no es precisamente el de contrarrestar la transferencia de valor que implica, sino más bien el de compensar una pérdida de plusvalía, y que, incapaz de impedirla al nivel de las relaciones de mercado, la reacción de la economía dependiente es compensarla en el plano de la producción interna. El aumento de la intensidad del trabajo aparece, en esta perspectiva, como un aumento de plusvalía, logrado a través de una mayor explotación del trabajador y no del incremento de su capacidad productiva. Lo mismo se podría decir de la prolongación de la jornada de trabajo, es decir, del aumento de la plusvalía absoluta en su forma clásica; a diferencia del primero, se trata aquí de aumentar simplemente el tiempo de trabajo excedente, que es aquél en el que el obrero sigue produciendo después de haber creado un valor equivalente al de los medios de*

divórcio gerado por essa condição entre a estrutura produtiva e as necessidades das amplas massas.

Deste modo, por serem, em grande parte, mão-de-obra desqualificada para o mercado de trabalho, sofrem com a questão salarial. Nesta premissa, Clastres (1988:138) afirma:

*“Na sociedade primitiva, sociedade essencialmente igualitária, os homens são senhores de sua atividade, senhores da circulação dos produtos dessa atividade (...) Tudo se desarruma, por conseguinte, quando a atividade de produção se afasta do seu objetivo inicial, quando, em vez de produzir apenas para si mesmo, o homem primitivo produz também para os outros, sem troca e sem reciprocidade”.*

Quando se trata dessa questão, busco a tese de Medeiros (2011), onde a autora comprova que o trabalho indígena, em sua imensa maioria, não atinge um salário mínimo, de tal modo:

*“Em relação à remuneração do trabalho, tanto fora quanto dentro do Território Indígena, 69,4% dos indígenas recebiam remuneração pelo trabalho desempenhado. Entre os que recebiam remuneração, a maioria (63,2%) recebia menos de um salário mínimo”.* (MEDEIROS, 2011: 75)

Os indígenas saem de seus territórios tradicionais para ocupar os espaços urbanos, mas não conseguem se inserir na sociedade envolvente, e isso se dá por uma série de motivos: baixa escolaridade, baixa qualificação profissional.

Alguns buscam sair das aldeias e se aproximar das cidades como uma forma de anular sua exclusão cotidiana. A exclusão com base étnica é perceptível e notável em todo o continente, e ocultar a identidade étnica é uma forma de ocultar uma realidade que às vezes é criminalizada e ridicularizada. Nesse movimento há um ocultamento da identidade étnica no espaço urbano, isso porque não é vantajoso “dizer-se indígena”. Ao contrário, a “autoidentificação” – principal critério de registro estatístico – às vezes é negada.

Além de serem etnicamente diferentes, os povos indígenas ocupam as camadas sociais mais baixas do continente. Isso porque existem condições estruturais que atrelam os povos indígenas à pobreza – baixa escolaridade, menor nível técnico e profissional. O relatório do BIRD mostra uma perceptível desigualdade econômica entre latino-americanos indígenas e não indígenas, e essa se deve, principalmente, a condições desfavoráveis de inclusão no mercado. Empregos de baixa qualificação e de baixos salários, o que acarreta informalidade entre os povos indígenas – os trabalhadores indígenas informais têm menos probabilidade de receber benefícios como previdência social<sup>29</sup>, seguro de saúde, fundos de aposentadoria e outras compensações legais<sup>30</sup>.

---

*subsistencia para su próprio consumo. Habría que señalar, finalmente, un tercer procedimiento, que consiste en reducir el consumo del obrero, más allá de su límite normal, por lo cual ‘el fondo necesario de consumo de obrero se convierte de hecho, dentro de ciertos límites, en un fondo de acumulación de capital’, implicando así un modo específico de aumentar el tiempo de trabajo excedente”* (Marini, 1973: 38-39).

<sup>29</sup> Estudos sobre o papel da previdência social entre os povos indígenas foi desenvolvido por Alvarez (2009) entre os Marubo e os Kanamari no município de Atalaia do Norte localizado no Vale do Javari. Para esses índios os recursos da aposentadoria tinham a função de complementar na compra do que não era possível ser fornecido por meio do trabalho de exploração do território onde viviam. De modo geral,

A exclusão é persistente. É um mito acreditar que a expansão do sistema escolar significa sua adaptação na qualidade ao atendimento dos usuários indígenas – a educação bilíngue intercultural pode ser uma ferramenta que auxilie essa disparidade econômica entre povos indígenas e não indígenas, mas precisa ser bem implementada. O entendimento da interculturalidade pode constituir-se numa forma de dissolução de relações colonialistas (que se mantêm na escola não indígena) possibilitando a dissolução de subalternizações e exclusões.

Os próprios indígenas desenvolvem propostas educacionais que valorizem suas línguas, suas práticas culturais e seus lugares de pertencimento étnico, ao mesmo tempo em que lhes abrem as portas para novas formas de inserção na sociedade não-indígenas brasileira com ênfase em uma cidadania que respeite e integre as diferenças, o outro. O currículo fundamenta-se em uma política de valorização cultural, na busca de articulação entre teoria e prática, em uma visão transdisciplinar que facilite a integração, em diferentes espaços e projetos, de atividades de ensino, pesquisa e extensão. Também há uma preocupação com a articulação dos chamados conteúdos específicos e conteúdos pedagógicos, na valorização e promoção da pesquisa em ensino e em desenvolvimento de projetos alternativos de melhoria de vida (Rocha e Silva, 2012: 04).

Nas palavras de Gunther Dietz (2012), para além do empenho político e disponibilização de recursos para que tal política prossiga e se efetive, é necessário também o envolvimento da sociedade civil e mercados locais e regionais. Isso porque foi na tentativa de atender às demandas de reconhecimento das diferenças étnicas e culturais existentes no âmbito educacional, que os movimentos sociais passaram a lutar para garantir que a escola fosse vista e pensada como espaço de diversidade, de respeito mútuo e de tolerância. Para tanto, exigiam um “novo” modelo educativo<sup>31</sup> que garantisse o respeito à diversidade sociocultural e agisse contra o modelo hegemônico de educação, que se esforçava para produzir uma homogeneização, linguística e cultural. A este “novo” modelo educativo convencionou-se chamar - *Educação Multicultural*.

Aqui cabe destacar que nosso contexto político indica um cenário de piora no atendimento aos povos indígenas, em todos os seus aspectos. Vale lembrar que não havia menção à Funai (Fundação Nacional do Índio) na medida provisória que reorganizou a

---

esses bens se referiam a sal e açúcar, óleo, café, combustível (para pequenas embarcações e para casas de farinha), peças para motores, panelas, facas, machados, munição, anzóis e roupas (Alvarez, 2009: 170). Esse autor constatou que, via de regra, as aposentadorias da previdência social serviam para reforçar a posição de prestígio dos mais velhos uma vez que proporcionava a segurança da regularidade e uma liquidez que lhes permitia, em alguns casos, contratar mão de obra para limpeza de roças do próprio aposentado. Essa utilização da renda operava uma inversão de papéis, pois muitos Marubo e Kanamarí haviam trabalhado no passado para os proprietários locais na condição de assalariados.

<sup>30</sup> Acontece o mesmo com os trabalhadores não indígenas informais. Ver anexo 2.

<sup>31</sup> Esta postura “educativa homogeneizante” passaria por um processo de mudança a partir dos anos de 1970. Esta mudança foi impulsionada pelos movimentos sociais que foram surgindo em escala planetária, após o “mítico 68” (DIETZ, 2012), que desencadeou o chamado multiculturalismo nos Estados Unidos e sua posterior expansão para a Europa e América Latina. Foi, portanto, na esteira desses movimentos reivindicatórios que o movimento indígena e indigenista ganhou força aqui no Brasil, e passou a reivindicar o reconhecimento de suas identidades étnicas e culturais, bem como um modelo educativo pautado no respeito as suas formas específicas de ser e fazer educação.

Esplanada dos Ministérios logo no primeiro dia em que Michel Temer assumiu a Presidência, ainda como interino. Em dezembro de 2016 foram devolvidos à Funai pelo menos vinte procedimentos de terras que aguardavam portarias declaratórias e decretos de homologação<sup>32</sup>. Diante da redução radical do orçamento da instituição indigenista oficial, os povos indígenas também deverão se readequar ao congelamento dos orçamentos da saúde e educação.

São duas histórias contrastantes – se por um lado, na última década, os povos indígenas conseguiram expressar sua voz e possibilidade de decidir seu futuro, por outro ainda persiste sua exclusão econômica e social em uma década que tudo indica será de recrudescência e atraso no continente.

Dentre os objetivos deste capítulo estão o de apresentar algumas dificuldades que são recorrentes no acesso a programas e benefícios sociais. Os programas e benefícios abordados são o programa Bolsa Família (Brasil), o Programa *Familias en Acción* (Colômbia) e o *Programa Juntos* (Peru).

Vale destacar que esses programas de superação da pobreza não são programas direcionados aos povos indígenas<sup>33</sup>, ao contrário, os indígenas entram no bojo da população vulnerabilizada de forma homogênea, concorrendo com ela para serem incluídos pelas políticas públicas.

Sendo assim, este capítulo visa contribuir com o debate, ainda incipiente, a respeito do acesso a programas e benefícios sociais pela população indígena, fazer um comparativo entre os distintos programas e propor formas de torná-los mais efetivos no desafio que propõem – superar a pobreza entre os povos indígenas.

Importante frisar que não se trata de substituir o objeto tradicional de estudo da etnologia – grupos circunscritos espacialmente com culturas distintas – mas de dotar estas investigações de uma perspectiva mais ampla, mais coerente e explicativa, ao mesmo tempo que possibilita a abertura da antropologia na abordagem de problemas numa escala social muito maior.

Porém, antes de entrar nas políticas públicas indicadas faz-se necessário ilustrar o cenário de precariedade social no qual os povos indígenas estão inseridos há décadas, e foi exatamente esse contexto de vulnerabilidade que tornou os povos indígenas público prioritário no atendimento dos programas sociais de superação da pobreza.

### **1.1 - A sobrevivência e o cotidiano de precariedade dos povos indígenas**

É inquestionável o genocídio e decréscimo populacional dos indígenas nas Américas, em termos de controle sobre suas terras e autonomia sobre seus recursos, colocando-os em

---

<sup>32</sup> Em julho de 2016, em resposta aos ataques desferidos pelo governo interino de Michel Temer e sua base aliada no Congresso Nacional contra os direitos indígenas, o movimento indígena vinculado à Apib protagonizou, com auge no dia 13, o movimento Ocupa Funai. A ação foi promovida para explicitar o desacordo, a indignação e o repúdio dos povos e organizações indígenas do país inteiro contra o processo de desmonte do órgão indigenista. (*Apib*, 20/07/2016).

<sup>33</sup> A Política Nacional de Gestão territorial e ambiental das terras indígenas (PNGATI) representa um dos exemplos mais marcantes de processo participativo e de consulta aos povos indígenas na construção de políticas públicas (Siqueira, 2017:135).

uma situação de extrema vulnerabilidade social. Sendo que a base econômica das relações interétnicas foi decisiva para esse cenário.

“*Anteriormente o mundo era dos índios*”, como bem disse uma liderança indígena da região Norte, Emilio Tuchawa. Porém, hoje não é mais. Agregado a isso, grande parte da sociedade nutre verdadeiro desprezo e desconhecimento sobre os povos indígenas. Mais do que isso, as vezes os governos não sabem o que fazer com tal diversidade social e cultural e como torná-los parte do todo social.

O papel dessa suposta “integração” do “índio” na sociedade envolvente sempre foi do indigenismo. Essa ideologia produz a integração do indígena na economia e o que passa a ser *o problema indígena*, do ponto de vista interno do indigenismo, é como tornar o indígena escravizado e subalternizado nessa economia em “índio produtivo”.

Está aí a raiz do fracasso, pois se inclui o “índio” marginalmente e exige a dedicação total ao trabalho para que ele atinja a total produtividade. Para Maybury-Lewis (1985) o estilo brasileiro de desenvolvimento tem marginalizado tanto indígenas como trabalhadores e pequenos produtores rurais, todos eles sofrendo as suas consequências.

Entrevistado pela equipe do ISA, Ailton Krenak evidencia as relações contraditórias impostas historicamente e cotidianamente pelo sistema capitalista aos povos indígenas. Segundo a liderança indígena, o *boom* da industrialização no país nas décadas de 40 e 50 só sangrou a vida dos Krenaks, pois encurralou inúmeras famílias devido à usurpação de suas terras. Ao relatar a construção da ferrovia Vitória-Minas na década de 30 do século passado, evidencia as ações inconsequentes de seus formuladores e o caráter desumano das relações interétnicas.

*“E, com todo o abuso do Estado, todo o autoritarismo característico daquela época, os índios eram como moscas. Se o trem matasse meia dúzia deles, não fazia diferença alguma. Há relatos dos antigos sobre o tanto de gente que morria atravessando a ferrovia, porque não tinha nenhum sistema de vigilância, nem de alerta, para explicar aos índios que não podiam atravessar o leito da ferrovia – ou que não podiam caminhar acompanhando os trilhos do trem. Eles eram surpreendidos com o trem em cima deles, às vezes.” (KRENAK, 2017:160)*

A contradição explícita nas relações de fricção interétnica<sup>34</sup> está no fato de que os interesses dos segmentos regionais da sociedade nacional depende da exploração dos territórios e dos povos indígenas – o enriquecimento da sociedade regional depende dessa relação. O progressivo abandono das atividades agrícolas de subsistência leva à busca do domínio das relações mercantis. Vale destacar que esse abandono pode se dar por vários motivos: território reduzido; necessidade de sair da aldeia para trabalhar na cidade, o que atrapalharia o cultivo do seu próprio roçado.

---

<sup>34</sup> As relações no contexto de fricção interétnica, segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1972), são de conflito e contradição, e até certo ponto, excludentes. A dimensão econômica cria uma relação que seria violenta entre sociedade nacional e povos indígenas. Cardoso de Oliveira, aluno de Darcy Ribeiro, inaugura o conceito de “fricção interétnica” e problematiza a ideia de “aculturação” e “assimilação” propagada por seu mestre.

O que se percebe ao se observar atentamente a inserção do indígena na sociedade atual é que o dilema do velho indigenismo continua atual. O SPI, órgão de proteção aos povos indígenas anterior à FUNAI, tinha como principal função “transformar” os indígenas em mão-de-obra, porém nos casos que conseguia tal “transformação” esbarrava com o fato de que o indígena não era absorvido pela sociedade nacional. Dilema que permanece nos dias atuais.

Darcy Ribeiro (1970) via esse dilema por outro ângulo, segundo ele o indígena não quer se “transformar” em trabalhador, porém, quando é “transformado” a sociedade não absorve como cidadão, apenas como força de trabalho.

Mas é importante destacar, e vários estudos já o fizeram, que por trás dessa preocupação com a integração do indígena há a construção de um horizonte determinista de assimilação. Passamos a operar dentro de um paradigma, que como disse Darcy Ribeiro, o futuro do índio é se tornar um não-índio ou antes um “índio genérico”.

Roberto Cardoso de Oliveira estava preocupado em analisar como o índio estava sendo integrado na economia nacional preservando sua identidade étnica. Sempre se declarou contra a ideia de “índio genérico”, o índio que se “transforma” em caboclo. Segundo Cardoso de Oliveira (1972) os povos indígenas podem ser “culturalmente idênticos à sociedade nacional” e preservarem sua identidade étnica.

Importante destacar que termos como “aculturação” e “mudança cultural”, são eufemismos semânticos criados para discutir dominação colonial. Balandier (1993) vai definir a situação colonial como uma ordem numérica invertida, onde uma minoria demográfica domina uma maioria demográfica. Mas isso para ele não é apenas uma questão bélica ou de superioridade tecnológica, é uma questão de sofisticação ideológica que tem que ser pensada.

Para Baez-Jorge (2002) a integração socioeconômicas dos indígenas indica uma “*campesinización o proletarización del Índio*”. Nessa perspectiva, pensar o contexto indígena é pensar em suas demandas às pressões capitalistas, a estrutura política-jurídica dos estados nacionais, as contradições e conflitos das classes dominantes.

Os enfrentamentos desses povos com a sociedade regional e nacional – ciclo da borracha, consolidação das fronteiras internacionais, ditadura, redemocratização – são eventos que exerceram graves consequências para a vida e organização dos povos indígenas não apenas do Brasil, mas de todo o continente americano. Vários grupos deslocaram-se forçosamente como resposta às perseguições exercidas pelos setores regionais, o que provocou a perda de grandes extensões territoriais.

Dessa forma, as relações étnicas de dominação indica que há dois polos opostos: o dominante e o dominado, não indígenas e indígenas. Esses pares opostos implicam uma hierarquia de status, uma estrutura de classes, porém isso não implica que como grupos étnicos os indígenas tenham consciência de classe. Até porque a exploração direcionada aos povos indígenas não se dá por serem de uma classe oposta a dos dominantes. A burguesia não quer explorar apenas o proletariado, mas todos aqueles que não sejam da burguesia, todos aqueles que estejam sujeitos à subjugação e sujeição.



Talvez o melhor termo para descrever a relação entre indígenas e não indígenas é o de “colonialismo interno”, conceito de Pablo Gonzalez Casanova (2006) onde as relações sociais (de trabalho, gênero) se dão amparadas nas relações coloniais, ou seja, as estruturas coloniais de exploração e dominação persistem e regem as relações sociais. O interesse da classe dominante é o prevalecimento de relações coloniais (de servidão) e não relações simétricas com os povos indígenas.

Baines (2010), ao comparar as etnografias do Brasil, da Austrália e do Canadá indica que esses três países são “sociedades coloniais”. São países que se expandiram sobre territórios indígenas. Mas qual o significado disso para os indígenas? Desterritorialização, assimilação compulsória, genocídio! E qual o significado disso para os países? Significa que estamos falando de “sociedades coloniais” – de colonos, de colonizadores, mas não é de colonizadores europeus e sim de pioneiros – identidade ligada ao campo, à colonização rural, à mão de obra laboral. Estamos falando de uma identidade que se afirma pela conquista, pelo trabalho de apropriação e transformação de territórios indígenas em propriedades privadas – esse é o fundamento da expropriação.

A organização dos Estados-Nação na América Latina seguiu o modelo iluminista de organização do Estado – foi uma difusão em escala planetária. A aplicação desse modelo nas Américas deu origem aos estados *criollos* que tinha como principal característica a destruição das populações autóctones. A população indígena, com grande heterogeneidade cultural e linguística foi racializada e conectada a um sistema hierarquizado de status econômico - sistema de fortes assimetrias sociais e exclusão social.

Para Bonfil Batalla (1981), é preciso repensar as relações interétnicas dentro do binômio dominador-dominado onde o próprio Estado precisa se descolonizar. Seguindo esse raciocínio, o que ele propõe é que é preciso promover a liberação dos indígenas das relações assimétricas historicamente estabelecidas – como condição prévia para a formação de um estado pluricultural. Porém, para se liberar os indígenas dos sistemas de relações sociais assimétricas é preciso liberar o Estado do seu papel dominador.

Vale destacar que as relações interétnicas se dão no âmbito da aldeia e da cidade. Uma vez fora das aldeias, as relações sociais entre indígenas e não indígenas são potencialmente assimétricas. A difusão progressiva do dinheiro nas aldeias tem como principal resultado a migração das populações indígenas para as cidades, nem sempre definitiva. Já em 1939, Nunes Pereira (1954:45) descreve o trabalho dos Sateré-Mawé longe de suas aldeias:

*“(...) Nas atuais relações dos Mawés com os civilizados, além de ofícios e habilidades várias, foram-lhes levados a extração de madeiras de construção civil. Empregam-se também, à particulares, como domésticas, as mulheres e os homens como trabalhadores braçais, plantadores e piladores de guaraná, moços de convés nas embarcações atracadas no porto de Parintins”.*

Vale destacar, todavia, que as ações de dominação e sujeição são devidamente respondidas com sucessivas ações de mobilização. Importante destacar que essas ações de resistência, longe de reivindicarem a “igualdade”, exigem ações básicas para a sobrevivência dos povos indígenas.

Na última década foram frequentes as notícias sobre fechamento de rodovias por indígenas reivindicando acesso digno à saúde, ou até mesmo invasão de prédios públicos para garantir esse acesso ameaçando e intimidando os não-índios.

- ✓ *“No MA, Guajajara fecham a Estrada de Ferro Carajás e fazem funcionários reféns para reivindicar melhorias na saúde” – Jornal O Globo, 05 de setembro de 2012.*
- ✓ *“No RS, Kaingang bloqueiam sete rodovias por melhorias na saúde” – Jornal Brasil de Fato, 09 de agosto de 2011.*
- ✓ *“Xavantes ocupam Funasa em Barra do Garça (MT)” - Jornal O Globo, 08 de fevereiro de 2012.*
- ✓ *“Na TI Areões (MT), Xavante se revoltam com investimento em caixões pela Sesai e entram em confronto com a PM” – blog Terras Indígenas, 28 de maio de 2012.*
- ✓ *“Por saúde e água, Guarani Kaiowá retêm 40 funcionários públicos na Aldeia Porto Lindo” - blog Terras Indígenas, 12 de maio de 2013.*

O contexto de reivindicações também se repete na Colômbia e no Peru.

- ✓ *“Continúan los bloqueos y las protestas de indígenas en la vía Panamericana, en Cauca”- blog noticias de Cauca, 03 de novembro de 2017.*
- ✓ *La resistencia de indígenas contra barbarie de grupos enfrentados por narcotráfico en su territorio, blog noticias caracol, 01 de fevereiro de 2019.*
- ✓ *Indígenas de Colombia marchan para exigir protección del Gobierno, blog Sputnik, 02 de fevereiro de 2019;*
- ✓ *Protesta indígena paraliza mayor lote petrolífero en Perú, blog Telesur, 02 de fevereiro de 2019;*
- ✓ *Comunidades indígenas alistan protestas contra operaciones en el Lote 192, blog Gestión, 16 de setembro de 2017.*

Ao se deparar com essas notícias percebemos o quão recorrente elas são. Apesar de serem consideradas “extremas”, revelam o caráter de sobrevivência pelos quais lutam os povos indígenas. A luta não é por igualdade, a luta é por sobrevivência.

É necessário compreender que as populações indígenas resistentes estão na contramão da história - essa é a leitura que se deve fazer. Boa parte dos indígenas que lidamos hoje são os que sobreviveram ao projeto colonial e agora buscam a sobrevivência no projeto moderno neoliberal.

A pergunta mais recorrente nos estudos indígenas contemporâneos tem sido se as mobilizações indígenas serão capazes de modificar as relações de dominação impostas pelo sistema interétnico? Os seguidores da teoria da mobilização consideram que quanto maior for a sua densidade, tanto mais fácil é o desencadear de um movimento. Na última década os movimentos locais que trabalham com a demanda de serviços coletivos territorializados, e que

não se articularam a redes nacionais ou regionais, enfraqueceram-se; ao contrário, os movimentos locais que trabalham com demandas globais como as reivindicações ecológicas, pela paz, direitos humanos etc., se fortaleceram (Gohn, 1997). Isso indica que as agendas e as formas de operar dos movimentos em geral se alteraram.

O desafio está posto - olhar a sociedade nacional, a dominação, a expansão do capitalismo a partir da condição empobrecida imposta aos povos indígenas e a resistência cultural destes a esta imposição. É com essa intenção que irei descrever e analisar os Programas Sociais de Transferência de Renda na tríplice fronteira comunidades Ticunas. O objetivo é compreender como o Estado tem objetivado a pobreza entre os povos indígenas e como os Ticunas, em particular, tem “indigenizado” o Estado. É no interior desta dinâmica interétnica que irei basear minha análise e propor caminhos e alternativas para as demandas cotidianas dos indígenas que almejam superar a condição de pobreza material e de oportunidades gerada pelo mercado de trabalho etnicamente segmentado na região.

Mas antes cabe assinalar uma questão basilar para se pensar políticas públicas para os povos indígenas: o indígena como cidadão!

## 1.2 – A promoção da cidadania indígena a partir de políticas públicas

Assim como o indigenismo foi por um tempo a principal ferramenta de consolidação do Estado-Nação e de expansão do capitalismo, importante ressaltar que o caráter contraditório da ação protecionista do Estado, hoje está camuflado nas políticas públicas de promoção ao desenvolvimento e cidadania indígenas.

Torna-se necessário refletir sobre o processo contemporâneo de acesso à cidadania percorrida pelos povos indígenas no Brasil<sup>35</sup>, na Colômbia<sup>36</sup> e no Peru<sup>37</sup>. Atualmente, para os

---

<sup>35</sup> Cabe destacar que antes dos novos marcos constitucionais brasileiro, peruano e colombiano, para um indígena ser cidadão era necessário deixar de ser “índio”. Maybury-Lewis (1985: 107) comentou sobre a cidadania libertária brasileira – “(...) o Ministro do Interior do Brasil causou grande celeuma quando anunciou, em 1974, que os índios brasileiros deveriam todos ser ‘emancipados’ ou liberados da condição de ser índios, de modo a poderem ser ‘integrados’ à sociedade brasileira como todos os outros brasileiros”. Hoje ser um indígena cidadão não elimina, segundo a pauta dos multiculturalistas, a etnicidade.

<sup>36</sup> Em 1953, o governo colombiano outorgou aos salesianos o pleno controle da educação em terras indígenas. Tal predomínio foi abalado nos anos 50 e 60 com a entrada de dois novos atores neste cenário religioso: a Missão Novas Tribos (MNT) e o Instituto Lingüístico de Verão (ILV). As estratégias utilizadas pelas agências católicas e protestantes variaram. Os salesianos privilegiaram a concentração de população indígena em postos de ação, atacaram — às vezes até violentamente — algumas instituições sociais, insistiram em impor o uso da língua espanhola ou portuguesa e investiram na educação de crianças em internatos. A lógica subjacente deste último procedimento era converter e “civilizar” as crianças, formando uma geração futura de novos cristãos e um elo estratégico — uma caixa de reverberação — para convencer os mais velhos a abandonar a sua vida pecaminosa (Cabalzar Filho, 1999). Tais internatos constituíram o berço de muitas lideranças indígenas, principalmente na área da educação.

<sup>37</sup> De modo a organizar um panorama sintético da história dos povos indígenas no Peru, e tendo como referencial a agência exercida pelos próprios indígenas e suas formas coletivas de ação, Xavier Albó (1999) propõe uma divisão tripartite, em função das principais tendências observadas em cada período: o primeiro período, de 1900 a 1930, é nomeado de “resistência à expropriação”; o segundo, de 1930 a 1973, intitula-se “sindicatos e reforma agrária”; e o terceiro, de 1973 aos anos 1990, recebe a alcunha de

indígenas serem considerados cidadãos, precisam estar inseridos em alguma política pública, dessa forma a cidadania é concedida benevolmente e transitoriamente pelo Estado – uma cidadania fraturada.

A cidadania pré-Constituição de 1988 também era tida por “proteção fraternal”, ou seja, algo semelhante a proteção do irmão mais velho, que correspondia à visão positivista de tutela nacional. No contexto pós-1988 a cidadania pode ser encarada como a versão moderna dessa “proteção fraternal”, é uma dádiva estatal – não é um direito do indivíduo, é sim uma concessão estatal. Ser cidadão é ser agraciado pelo Estado. Dessa forma, a política pública é uma política de dádiva, onde o “beneficiário” tem obrigações perante o Estado.

Na Colômbia, a situação dos povos indígenas pré-Constituição de 1991 já estava mais avançada. Já havia mobilizações e organizações indígenas combativas. Em 1982 foi criada a primeira organização indígena com propósitos de representação no nível nacional: a Organização Nacional Indígena da Colômbia (ONIC). Essa organização foi criada pelas mesmas lideranças que criaram o Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC) em 1971, na região dos Andes, a primeira organização social indígena da Colômbia. Ambas tinham o propósito de liderar o movimento dos povos indígenas em todo o país, impulsionando, inclusive, o momento de maior força política do país, a Constituição Federal da Colômbia em 1991 (Tattay, 2007).

No Peru a luta indígena foi confundida com a luta camponesa. Um dos grandes estudiosos marxistas latino-americanos, Mariátegui (2007) denominou os indígenas peruanos de camponeses indígenas. No entanto, a população indígena nos países andinos e mesoamericanos, que sob influência dos partidos socialistas/comunistas se identificaram como camponeses tem demonstrado, recentemente, ainda segundo Quijano (2006) que vem ocorrendo um processo de re-classificação social nos países andinos e mesoamericanos de maioria de população índia. Estes deixam de identificar-se como classe camponesa, para identificar-se como “indígenas”. Das contradições geradas das relações entre as populações camponesas e índias rurais e, rurais/urbanas, esse foi um novo “(...) *modo de re-conocerse y de identificarse con todos SUS próximos en lugar y nombre en el sistema “racial” de discriminación y de dominación*” (Quijano, 2006: 32). Nesse sentido, essa re-classificação dá unidade à luta entre indígenas do campo e da cidade, entre indígenas de diferentes grupos étnicos, unificados

---

“o retorno do índio” (“el retorno del indio”). Entre 1900 e 1930 quase todas as comunidades indígenas nos Andes estiveram envolvidas em processos de resistência às ameaças de fragmentação, supressão e expropriação levadas a efeito por seus Estados e pelas elites, notadamente os grandes proprietários de terra, que detinham (ou sustentavam economicamente os grupos que detinham) o poder político. No longo período entre 1930 e 1973, as principais tendências foram a sindicalização dos camponeses indígenas e as lutas por reforma agrária. Primeiramente, há que se considerar os sucessivos cenários políticos e econômicos mundiais entre os anos 1930 e 1950, cujos fenômenos, mesmo que de forma diferenciada, afetaram intensamente os quadros econômicos, políticos e sociais do Peru. O ano de 1973 marca o “retorno do índio”, ou seja, a revitalização da etnicidade como plataforma de ação política e constituição de fidelidades coletivas para as populações indígenas, após décadas de hegemonia da “campesinização” desses povos em observância aos referenciais classistas de caráter moderno e homogeneizador. O fenômeno foi marcado, principalmente, pela emergência de novas organizações mais diretamente baseadas na identidade étnica como elemento aglutinador de fidelidades e de construção de agendas políticas.

a partir da ideia de povos originários, que lutam e resistem pelo direito aos seus usos, crenças, costumes, organização social e espacial.

No que se refere às constituições, a colombiana de 1991 explicita o reconhecimento por parte do Estado dos direitos dos povos indígenas, e nesse contexto admitia-se que o Estado era plural. As Constituições de 1979 (PERU, 1979) e, posteriormente de 1993 (PERU, 1993), no caso do Estado nacional peruano, reconheceram a existência legal e jurídica das comunidades nativas. Tanto uma com a outra declararam que os indígenas são autônomos em sua organização, trabalho coletivo e têm direito ao uso da terra. Todavia, a Constituição peruana de 1993 (PERU, 1993), enfatiza a garantia da autonomia e do autogoverno. Essa autonomia, no entanto, é limitada à lei do Estado. Apesar das garantias constitucionais o Estado peruano tem imensa dificuldade em tratar a questão indígena conforme orientam os aportes legais, as autonomias são relativas, as políticas públicas não conseguem inverter o quadro de exclusão a qual são submetidas diversas comunidades indígenas, principalmente aquelas localizadas na região Amazônica.

Dessa forma, podemos dizer que a cidadania é um conceito ao mesmo tempo universal e excludente, é um processo de diferenciação dos privilegiados, uma vez que a cidadania está restrita a certos grupos e exclui a outros. A farsa reside no fato de

*“Cuando el Estado reconoce derechos pero no invierte recursos, entonces los derechos son solamente formales y no sustanciales – derecho cínico.” (ROSALDO, 2000:17)*

O que Rosaldo (2000) problematiza é o caráter contraditório da concepção multiculturalista de cidadania, onde reconhecimento moral não se traduz em redistribuição material de recursos o que tampouco é revertido com práticas de participação democrática. Isso porque essa democracia participativa é também excludente porque há formas heterogêneas de exclusão. Dizer simplesmente “vou incluir participativamente” por categorias – o negro, o índio, a mulher, o ribeirinho, o gay, o praticante de candomblé – na verdade apaga e cria mais iniquidades para dentro do sistema desses excluídos.

Rosaldo (2000) vai defender uma reflexão mais detida na cidadania da vida cotidiana, uma cidadania na prática, bem como vai chamar atenção para o fato de que os excluídos têm eles próprios uma definição e uma compreensão muito clara do que é cidadania e em quê eles querem ser incluídos. A solução que ele aponta é a necessidade de aprender a ouvi-los ao invés de criar modelos de inclusão.

Para isso ele vai acionar a “lógica do pertencimento” que, no fundo, boa parte dos movimentos sociais, dos movimentos por direitos civis, dos movimentos de mulheres, indígenas, estariam reivindicando, inclusão ao pertencimento. Mas pertencimento a quê? Confunde-se quem acha que o pertencimento ao Estado-Nação. Rosaldo (2000) argumenta que é uma ampliação qualitativa de direitos, não só quantitativa, não se trata de uma inclusão econômica, de uma inclusão como consumidores e sim de uma combinação de redistribuição com reconhecimento, isso porque pertencimento tem a ver com ter respeito e condições de reprodução social.

O sentido de cidadania presente nas políticas de transferência de renda, como veremos, é diferente. Nelas, o “beneficiário” deve merecer os recursos. As instituições estatais promovem, portanto, uma ritualização do sofrimento para que os cidadãos se tornem dignos dos direitos e recursos deles provenientes. Nesse sentido, ter acesso a uma política pública é equiparável a uma peregrinação (Herzfeld, 1992).

José Murilo de Carvalho (1987), em seu livro “Os Bestializados” utiliza o termo “estadania” para se referir ao cidadão na República Velha que era àquele vinculado ao Estado. Para ser cidadão na República Velha, era necessário fazer parte do Estado.

Essa concepção de estadania funciona como uma metáfora para falar, dentro do multiculturalismo, desse modo que o Estado-Nação encontra em promover a cidadania indígena a partir de políticas públicas. É necessário, portanto, refletir sobre o papel das terras indígenas, da “estadania” e dos regimes de indianidade para a efetivação da cidadania indígena a partir do horizonte multiculturalista – que é o discurso que está sendo acionado hoje para promover mais igualdade e inclusão social.

É necessário então pensar sobre o regime de indianidade, que tem a ver com o modo como cada país vai elaborar um conjunto de leis, normas, políticas e ações que vão afetar o modelo de cidadania que os indígenas vão poder usufruir em cada região, em cada país e em cada época. No regime de indianidade se cria um terreno no qual através de leis, programas e projetos, normas, “se pode ser índio”.

O regime de indianidade é um conceito que tem uma dimensão sincrônica e sistêmica, mas também uma dimensão diacrônica, por isso podem ser comparados historicamente entre países ou podem ser comparados como regimes históricos de diferentes países. É, portanto, uma categoria que viabiliza a comparação.

A questão é que hoje pensar indianidade é pensar “multiculturalismo”, isso porque é dentro do multiculturalismo que os estados encontraram um mecanismo para promover a cidadania indígena a partir de políticas públicas.

Para ir direto ao ponto, o multiculturalismo, quando confrontado com a realidade dos povos indígenas, nada mais é que uma retórica neoliberal, ou seja, uma privatização deliberada do indigenismo. É o Estado se comportando agora não mais como “tutor” mas como patrono, o mecenas do etnodesenvolvimento, das culturas indígenas e da etnopolítica. O multiculturalismo mercantilizou a diferença. A diversidade cultural e étnica estão sendo mencionadas e visibilizadas, mas as estruturas políticas de poder e dominação permanecem intocáveis.

No passado, no paradigma anterior, os “índios” eram obrigados a mudar; no novo paradigma (multicultural), os “índios” são obrigados a permanecerem os mesmos. De um jeito ou de outros eles são obrigados a alguma coisa. Parece que quanto mais as coisas mudam, mais elas permanecem intrinsecamente desiguais e assimétricas.

### 1.3 – Programas de Transferência de Renda na América Latina

A persistência dos altos níveis de pobreza e indigência na América Latina e Caribe mostra a imperiosa necessidade de desenvolver enfoques alternativos de superação ou contenção da evolução da pobreza. Informes de organismos internacionais que monitoram a evolução da pobreza na região e na última década mostram que a população considerada pobre alcança 190 milhões de pessoas (CEPAL, 2009). Temos quase um “Brasil” de pobres no continente.

Na busca de superar as desigualdades e assimetrias perceptíveis e históricas do continente, ações institucionais de articulação e programas sociais e seus diversos componentes (transferência de renda; serviços típicos de assistência social; e Segurança Alimentar) foram implementados em quase toda América Latina.

Visando tornar efetivas e eficazes estratégias redistributivas, reduzindo de forma consequente a desigualdade, as políticas de transferência de renda foram implementadas na maioria dos países da América Latina. Apesar do subcontinente ser, ao mesmo tempo, uno e diverso, transparecem características homogêneas e heterogêneas que decorrem de diferenciações de fatores territoriais, étnicos, demográficos, ao mesmo tempo em que apresentam traços unificadores representados pela elevada desigualdade e pela pobreza de grande contingente da população, em decorrência das relações de exploração econômica e dominação política historicamente estabelecidas na região com o colonialismo.

Na década de 1990 surgem e se ampliam Programas de Transferência Condicionada de Renda (PTCR) que vêm integrando os Sistemas de Proteção Social da grande maioria dos países da América Latina. Por toda região houve o surgimento desses programas - no México existe o “Progresa”, desde 2000; no Brasil o “Bolsa Família”, desde 2003; na Argentina “Jefes e Jefas de Hogar”, desde 2001; no Chile “Chile Solidario”, desde 2002; na Colômbia “Familias em Accion”, desde 2001; no Peru “Juntos”, desde 2005.

**Tabela 1: Programas de transferência de renda condicionada em implementação na América Latina e Caribe**

País	Nome do Programa	Ano de Criação
Honduras	Programa de Asignación Familiar (PRAF)	1990
Equador	Bono de Desarrollo Humano	1998
Colômbia	Programa Familias en Acción	2000
Jamaica	Programme of advancement through Health and education (PATH)	2001
México	Oportunidades	2002
Chile	Chile Solidario	2002
Brasil	Bolsa Família	2003
Peru	Red Juntos (Programa Nacional de Apoyo	2005

	directo a los más pobres)	
Paraguai	Programa Abraço, Programa Tekoporã e Programa Ñopytyvo	2005
República Dominicana	Programa Solidariedad	2005
Panamá	Red de Oportunidades	2006
Costa Rica	Avancemos	2006
Trinidad Tobago	Target Conditional Cash Transfer (TCCTP)	2007
Uruguai	Programa Nuevo Régimen de Asignaciones Familiares	2008
Bolívia	Programa Bono Madre	2009
El Salvador	Red Solidariedad Programa Comunidades Solidarias Rurales Programa Comunidades Solidarias Urbanas	2009
Argentina	Programa Asignación Universal por Hijo para Protección Social	2009
Guatemala	Mi Bono Seguro	2012

Fonte: Silva, 2014.

O padrão e o ritmo de expansão dos PTCR constitui um exemplo do que Deacon (1997) chamou de “política social global”. No ano de 2008, os PTCR já se encontravam presentes em mais de vinte países em todo o mundo, entre eles Índia, Nigéria, Yemen, Turquia, Paquistão, Camboja, Indonésia e as Filipinas.

Em termos gerais, os PTCR consistem em transferências de recursos a famílias pobres que devem se comprometer a cumprir certas metas no âmbito da educação, saúde e nutrição – essas exigências permitem combinar o alívio da pobreza a curto prazo (o apoio financeiro), com objetivos a longo prazo (com a promoção do desenvolvimento humano, através do acompanhamento educacional e da saúde).

Isso significa que a população beneficiária é proveniente de famílias qualificadas como pobres e extremamente pobres, selecionadas mediante complexos e sofisticados sistemas de identificação, seleção e acompanhamento, com largo emprego de modernas tecnologias da informação. Além disso são famílias e pessoas que recebem transferência monetária sob a condição de cumprirem certos requisitos a nível educacional, de saúde e nutricional.

A ideia é impedir a transmissão intergeracional da pobreza. A transmissibilidade intergeracional da pobreza traz à tona uma das mais importantes matérias quando se fala em pobreza atualmente: o ciclo ou armadilhas da pobreza.

Quando falamos de ciclo de reprodução da pobreza, indicamos o fracasso escolar na alfabetização como o principal fator. Segundo Henriques (2000), escolaridade no Brasil significa renda, ou seja, excluindo os pobres da escolaridade, estamos perpetuando o ciclo de pobreza brasileiro, sentenciando-os ao desemprego ou, quando muito, ao subemprego no



mercado de trabalho. Numa só ação os mais pobres são excluídos, apartados, alijados de dois direitos sociais: educação e trabalho. Mesmo estando no interior da escola, a população de crianças, adolescentes e jovens pobres padece de condições objetivas e subjetivas para alcançar o sucesso escolar.

Pelo exposto, verifica-se um ciclo trágico: pobreza, desigualdade, baixa escolaridade, pobreza. A pobreza e a desigualdade vêm sendo apontadas como os principais fatores que contribuem para perpetuar a reprodução social e a limitação da mobilidade: baixos rendimentos, condições territoriais, problemas de alimentação e de saúde, dificuldades para manter os filhos na escola, baixo rendimento escolar dos filhos, abandono prematuro da escola ou escassa formação, acesso a trabalhos pouco qualificados e com níveis salariais inferiores e formação de uma nova família que repete esse ciclo.

De forma geral, sabe-se que um dos maiores desafios das intervenções para a redução da pobreza é quebrar esses ciclo que se forma entre as gerações das populações mais pobres. De acordo com CEPAL (2006: 164),

*“(...) el bajo nivel educativo de amplios estratos de la población constituye un importante mecanismo de “transmisión intergeneracional de la pobreza”: el escaso nivel de educación y la falta de acceso a educación de calidad de los jóvenes de los estratos más pobres bloquea su principal canal de movilidad e inclusión social. Así mismo, la escasez de alimentos y el desigual acceso a infraestructura (agua potable, saneamiento) y a servicios adecuados de salud redundan en un inadecuado desarrollo físico, lo que dificulta aún más la posibilidad de adquisición de conocimientos.”*

Os Programas de Transferência de Renda são reconhecidos como instrumentos que deram certo no que se refere aos resultados da saúde, nutrição e educação das populações em situação de pobreza e vulnerabilidade. É a partir desses resultados positivos que se busca romper com o ciclo intergeracional da pobreza e incentivar o uso dos serviços de saúde e educação, principalmente.

Nesses termos, a pobreza intergeracional é naturalizada e vista como uma condição inerente às sociedades humanas. Decorre de déficit de liberdade e de oportunidades, só sendo reduzida de modo sustentável mediante inversão na criação de condições de oportunidades para aumentar os recursos dos pobres, de modo a desenvolver suas capacidades para inserção no mercado de trabalho, única forma de integração social. Essa é a missão dos PTCR em implementação em diversos países da América Latina e Caribe.

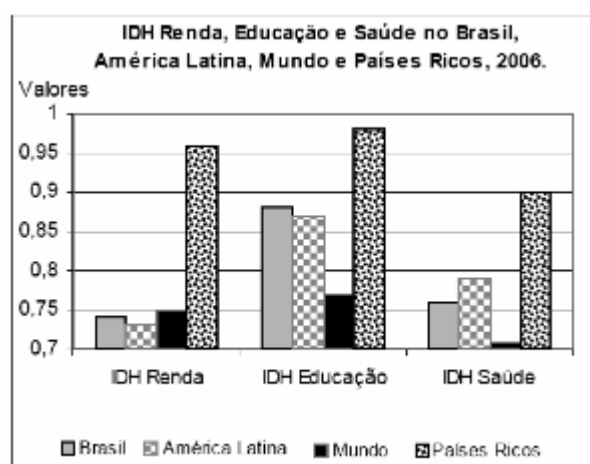
Se os PTCR realmente eliminam a pobreza intergeracional é algo a ser monitorado e analisado no longo prazo. No Brasil, Colômbia e Peru há departamentos estatais específicos para realizar essas análises. Os dados que são atualizados com certa facilidade, normalmente são divulgados por instituições internacionais como a Organização das Nações Unidas e suas agências, ou pelos governos nacionais em suas plataformas digitais. Mas algo que se pode afirmar até o momento é evidenciação de melhoras significativas nos indicadores de saúde,

educação e nutrição, principalmente no que diz respeito às taxas de matrícula escolar e a assistência de saúde, bem como a redução do trabalho infantil entre os “beneficiários”<sup>38</sup>.

Entretanto, cabe ressaltar que as condicionalidades no campo da educação, saúde e nutrição, representam estratégias dinamizadoras do capital social dos pobres. São as oportunidades que devem ser ofertadas pelo Estado e devidamente aproveitadas e maximizadas pelos “beneficiários” dos PTCR, para que se instrumentalizem e se capacitem para superação da pobreza intergeracional. Por conseguinte, a pobreza é desenraizada das estruturas, é individualizada, naturalizada e transformada em responsabilidade dos indivíduos e de suas famílias, ocultando as determinações estruturais geradoras da pobreza e, conseqüentemente, da riqueza.

Porém, cabe destacar que são os países que apresentam o menor nível de desenvolvimento humano, conseqüentemente com uma população constituída por um contingente relativamente maior de pobres, que apresentam menos possibilidades de investir nesses programas. Em conseqüência, têm menos cobertura e efeitos mais modestos, de modo que as transferências monetárias, que já se situam num patamar de sobrevivência minimalista, pouco têm conseguido contribuir para que grande parte das famílias consigam ultrapassar as linhas de pobreza de seus países. O mais que têm alcançado é superar níveis de indigência, limitando-se à mera funcionalidade do atendimento de necessidades básicas de sobrevivência das “famílias beneficiárias” (Silva, 2014).

### Gráfico 2: IDH Renda, Educação e Saúde



Fonte: ([www://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2011\\_PT\\_Tables.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_PT_Tables.pdf). Acesso em: 24.07.2018. Adaptado)

<sup>38</sup> Consultar anexo 3.

**Tabela 2: Classificação do IDH**

Classificação do IDH	País	IDH Valor	Expectativa de Vida (anos)	Média de anos de escolaridade (anos)	Rendimento Nacional Bruto (RNB) per capita (em dólar)
1º	Noruega	0,943	81,1	12,6	47 557
4º	EUA	0,910	78,5	12,4	43 017
45º	Argentina	0,797	75,9	9,3	14 527
51º	Cuba	0,776	79,1	9,9	5 416
84º	Brasil	0,718	73,5	7,2	10 162
173º	Zimbábue	0,376	51,4	7,2	376
174º	Etiópia	0,363	59,3	1,5	971

Fonte: ([www://hdr.undp.org/en/media/HDR\\_2011\\_PT\\_Tables.pdf](http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2011_PT_Tables.pdf). Acesso em: 24.07.2018. Adaptado)

A despeito de toda essa lógica contraditória, a política social compensatória escolhida para superar as disparidades sociais na América Latina, sempre concebidas como algo eminentemente transitório, foram os Programas de Transferência Condicionada de Renda (PTCR). Esses programas são vistos como caminho possível diante da intensificação das expressões da questão social – no que tange à situação de pobreza, extrema pobreza, desemprego, trabalho precário, inclusive para os povos culturalmente diferenciados – os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais. Em alguns locais, como a região do Alto Solimões (região assim definida se vista a partir do Brasil), os povos indígenas são a reserva de mão-de-obra barata para as atividades econômicas locais e regionais.

O dispositivo “política pública para os povos indígenas” permite uma manipulação retórica por parte do Estado, pois é possível fazer um discurso duplo para o cenário nacional e internacional sobre essas políticas: i) proteção, cuidado, benevolência; ii) disciplinarização, monetarização e acesso ao mercado. Um discurso vazio e contraditório com legitimidade para diferentes atores.

Estamos promovendo, nas palavras de Verdum (2011:216), uma “domesticação da insatisfação”. “(...) *O que parece estar operando é uma nova lógica cultural do capitalismo global, uma lógica que tenta controlar e harmonizar a oposição com a pretensão de eventualmente integrar os povos indígenas dentro do mercado*”.

Nesse complexo relacionamento entre indígenas “beneficiários” e as políticas estatais, as políticas públicas hoje destinadas aos povos indígenas também assumem esse caráter compensatório: “(...) *A política indigenista brasileira é pensada fundamentalmente como um mecanismo compensatório frente à conquista e à dominação das sociedades indígenas (...)*” (Oliveira, 1999:202).

Vale ressaltar que o “indigenismo oficial” nos países da América Latina, nasceu das preocupações decorrentes de um eventual contágio da Revolução Mexicana sobre o continente. As políticas indigenistas foram aplicadas com o financiamento estadunidense de políticas educacionais e desenvolvimentistas, operacionalizadas por intermédio de instituições burocráticas criadas no plano de organizações internacionais: no âmbito da OEA, após a

realização do Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, em 1940, criou-se no âmbito de sua estrutura institucional o Instituto Indigenista Interamericano, cuja sede foi estabelecida no México, em 1941, com a posterior criação de ramos em diversos países latino-americanos (Equador, 1942; Colômbia, 1943; Bolívia, 1945; Peru, 1946; Argentina e Brasil, em 1954; e Chile, em 1968); e, no âmbito da estrutura da ONU, nos anos 1950, foi criada a Missão Andina (Misión Andina), com representação, subagências especializadas e programas no Equador, na Bolívia e no Peru (Albó, 1999: 791-792). O “indigenismo oficial”, portanto, constituído a partir dos cânones assimilacionistas e integracionistas – e referendado normativamente pela Convenção 107 da OIT, de 1957 – encarnou simbolicamente, no processo de consolidação da *Pax Americana*, o imperialismo bemerente.

Porém, a despeito dessas políticas assimilacionistas e integracionistas, há uma renegociação dentro das comunidades indígenas. Os povos indígenas ressignificam tais políticas, que ao mesmo tempo indica a autonomia e a luta pela sobrevivência.

Na Colômbia, as transformações em termos de política para os povos indígenas começaram a partir da Constituição de 1991. Segundo Vargas (2003: 3-4),

*“A partir de la expedición de la Constitución Política de 1991, en nuestro país se han impulsado profundas transformaciones del Estado colombiano. Una de ellas, muy importante, es la dinámica de garantizar los derechos de los pueblos indígenas. Se ha avanzado en la clarificación y el reconocimiento de los derechos colectivos fundamentales de los pueblos indígenas: derecho al territorio, a la identidad, la diferencia cultural, la participación plural, a la autonomía política y de gobierno: jurídica, territorial, administrativa y fiscal, y al derecho al desarrollo propio. Derechos que han sido reclamados por los pueblos indígenas con sus luchas y que han logrado concretar un cambio constitucional y legal importante, pues en Colombia la aspiración principal de los pueblos indígenas ha sido por décadas la autonomía cultural, territorial y de gobierno. La consagración constitucional de los territorios indígenas como Entidades Territoriales de la República sintetiza, por vía del ordenamiento territorial, esa reivindicación fundamental.”*

Para Silveira (2010) a Constituição Colombiana é considerada como sendo um dos textos mais bem elaborados em questão de direitos indígenas da América Latina, juntamente com as Constituições da Bolívia (1994) e do Equador (1998).

A Constituição de 1991 da Colômbia assegura aos povos indígenas inúmeros instrumentos de proteção e reconhecimento de seus direitos fundamentais, que não estão restritos somente ao reconhecimento e autonomia territorial daquele povo (art. 287), mas sobretudo nas prerrogativas específicas para autogoverno (art. 330) línguas (art. 10), história (art. 246), representação de dois senadores eleito especialmente pelas comunidades indígenas (art. 171) e mecanismo próprios de justiça ( art. 246).

A Constituição colombiana na questão da proteção dos direitos indígenas assemelha-se em muitos aspectos à Constituição brasileira de 1988, pois ambas reconhecem e garantem o pluralismo étnico e cultural, garantindo e preservando as variadas formas de criar, fazer e viver existente no país.

Pois o Brasil e a Colômbia nas suas Constituições (1988 e 1991), respectivamente, reconheceram os direitos culturais e coletivos dos povos indígenas, assegurando-os viverem em seus próprios territórios, onde poderão desenvolver seus costumes e tradições, além de garantir alguns direitos diferenciados, a exemplo de serem educados em sua própria língua materna.

Para López Garcés (2011) ao analisar a situação das populações indígenas que habitam as regiões de fronteiras entre Brasil e Colômbia e suas legislações e políticas de proteção ao índio, afirma que são as mais avançadas da região amazônica.

Segundo López Garcés (2011: 170):

*“(...) las políticas de los estados nacionales a las que están sujetos los pueblos indígenas que habitan en regiones de frontera constituyen instrumentos jurídicos que condicionan el estilo de vida de estas poblaciones, principalmente en lo que respecta a las formas como estos pueblos utilizan a su favor las posibilidades que las políticas indigenistas les ofrecen. Las constituciones políticas de Brasil e Colombia, promulgadas en 1988 y 1991, respectivamente, al reconocer los derechos culturales y colectivos de los pueblos indígenas, se constituyen en las más avanzadas políticas indigenistas en los países de La región amazónica, principalmente en Colombia, donde a los pueblos indígenas se les reconoce el derecho a gobernarse por autoridades propias y a ejercer sus propias formas de justicia, y donde los territorios indígenas, conocidos como “resguardo”, gozan del carácter de municipios, dada que reciben recursos del estado para ejercer una gestión autónoma.”*

A Constituição da Colômbia se apresenta bem mais participativa e democrática que Constituição Cidadã do Brasil de 1988, principalmente, no que tange as garantias asseguradas aos povos indígenas, uma vez que aquela estabelece o direito de cada povo se autogovernar e aplicar sua própria justiça, além dos territórios por eles ocupados, gozarem de autonomia financeira e administrativas, assemelhando-se, neste aspecto, aos municípios.

Em busca da efetivação desses direitos fundamentais previsto constitucionalmente, as autoridades indígenas colombianas, na figura dos Curacas, organizaram-se juridicamente, por meio de associações criadas com o objetivo de representá-los legalmente, bem como para fortalecerem sua unidade étnica. As autoridades tradicionais indígenas delegam sua representação às associações legalmente constituídas, para negociarem com o Estado a efetivação dos direitos indígenas, através das políticas públicas de governo.

Dessa forma, na Colômbia todas as políticas públicas voltadas para os indígenas são negociadas entre os seus representantes (associações e organizações) e o Estado, que traçarão metas a serem cumpridas dentro de determinado tempo.

No caso peruano os povos indígenas são fragmentados entre aqueles que habitam a região andina, denominada comunidade andina e os da região amazônica, conhecida como comunidade nativa. O ordenamento jurídico peruano não estabelece diretamente os indígenas como sujeitos de direitos, mas a previsão da proteção dos direitos indígenas ocorre de modo transversal por meio das comunidades (campesinas e nativas).

Sobre os direitos indígenas no Peru entende Aparicio e Bodmer (2013: 496) que:

*“Los pueblos indígenas no están en la Constitución peruana. El sujeto jurídico creado por la colonia y admitido por las constituciones peruanas es la "comunidad". La comunidad jurídica es apenas el sujeto-resultado de una operación jurídico-política del colonialismo: una fracción mínima de un pueblo.”*

Dessa forma a criação das comunidades indígenas como sujeito de direitos, bem como a sua fragmentação entre os indígenas andinos e os amazônicos é visto para muitos autores, a exemplo de Aparicio e Bodmer (2013), como o ponto negativo, uma vez que gera divisões e enfraquecimentos para os indígenas, principalmente no que tange a garantia e reivindicações de seus direitos.

No Peru existe um órgão do governo destinado a fomentar as políticas públicas destinadas aos povos indígenas e demais minorias étnicas do país, chamado de INDEPA (Instituto Nacional de Desarrollo de los Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos). O INDEPA órgão estatal que conta apenas com 12 anos de existência, já passou por crises e mudanças ministeriais e atualmente se encontra vinculado ao Ministério da Cultura.

Mas essa instabilidade faz parte do cenário político peruano. Durante o Governo de transição de Paniagua, após a caída de Fujimori, a Secretaria Técnica de Assuntos Indígenas (SETAI), dentro de um ministério, era a instância encarregada das políticas públicas em matéria indígena. Após a chegada do governo de Toledo em 2000, a mesma é englobada à CONAPA, que é a Comissão nacional de Povos Andinos e Amazônicos, por meio da Liberação da Primeira Dama. Posteriormente, por pressão e com participação indígena, cria-se uma lei para sua institucionalização e converte-se no INDEPA, com caráter de organismo autônomo e descentralizado.

Toda essa burocratização indica a pouca participação política dos povos indígenas na real efetivação de seus direitos sociais, ao contrário, indica uma forma de imposição estatal de cima para baixo. Por outro lado, os serviços públicos destinados aos indígenas, como educação bilíngüe intercultural e saúde intercultural, não melhoraram sua qualidade nem cobertura de modo suficiente. Isto não apenas deve-se à falta de fundos, mas à inércia burocrática. Como exemplo, do fundo destinado à educação bilíngüe intercultural no Peru, somente se executou 30% para o ano de 2007 (Sánchez, 2009).

Vale destacar que toda e qualquer política pública direcionada aos povos indígenas requer a aplicação da Convenção 169<sup>39</sup>, especialmente a necessidade de consulta prévia aos povos indígenas. A Convenção traz importantes e complicadas inovações, dentre elas o reconhecimento da autodeterminação dos povos indígenas de acordo com as regras do direito

---

<sup>39</sup> A Convenção 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes substituiu a Convenção 107 e estabeleceu um novo paradigma em relação ao tratamento da questão indígena. Sendo atualmente o instrumento normativo juridicamente vinculante mais avançado em matéria de direitos indígenas, a relevância da Convenção 169 da OIT para a constituição de um novo paradigma no tratamento da questão se assenta fundamentalmente na determinação da consciência da identidade como critério para a definição do sujeito de direito, considerando, ainda, a identificação dos grupos como Marco fundamental do Direito Internacional direcionado exclusivamente aos povos indígenas. Ratificaram tal Convenção os seguintes países: Argentina, Bolívia, Brasil, Colômbia, Costa Rica, Dinamarca, República Dominicana, Equador, Fiji, Guatemala, Honduras, México, Noruega, Países Baixos (Holanda), Paraguai, Peru e Venezuela.

internacional, a ampliação dos direitos territoriais com a substituição do princípio de consulta prévia pelo princípio da total autonomia dos povos indígenas para decidirem sobre seu status político e o de seus territórios em relação ao Estado.

A luta pelos direitos indígenas, se dá, entre outros âmbitos, pela definição das políticas para os povos indígenas. No caso das políticas públicas de transferência de renda direcionadas às populações indígenas, no Brasil, Colômbia e Peru, não houve consulta, houve sim solicitação desses povos para ter acesso a essas políticas.

#### **1.4 - O Programa Bolsa Família entre os povos indígenas no Brasil**

O debate acerca dos programas de transferência de renda no Brasil, a partir de 1990, situa-se no campo da renda mínima, no atendimento de necessidades no limite da sobrevivência. Trata-se, então, de um público alvo em condições extremas de pobreza, que, por sua vez, recebem por parte do Estado uma transferência monetária para a garantia de suas condições mínimas.

Desta maneira, a configuração adotada pelos programas de transferência de renda na década de 1990 pauta-se na satisfação de necessidades mínimas em detrimento de necessidades mais amplas inerentes ao ser humano, denominadas de necessidades humanas básicas, conforme Gough (1994). Trata-se de um contexto submerso aos ditames neoliberais que preconizam a interferência estatal em situações extremamente necessárias, destituídos da condição de direitos sociais.

No Brasil, a partir de 1990, os programas de transferência de renda, enquanto programas que transferem valores monetários às famílias brasileiras em situação de pobreza, tomam critérios de elegibilidade a partir do corte de renda. Este corte de renda, por sua vez, se restringe às condições mínimas, considerando a pobreza absoluta (Demo, 2008), associada à ideia de sobrevivência física, à satisfação de mínimos sociais à reprodução da vida com um mínimo de dignidade humana.

O Programa Bolsa Família é atualmente o maior programa social brasileiro e tem mudado positivamente a realidade de milhões de famílias brasileiras. Assegura direitos sociais básicos aos que mais precisam, e isso inclui muitas comunidades indígenas. O Programa tem elevada dimensão quantitativa no atendimento das famílias brasileiras em situação de pobreza e extrema pobreza. Em 2006, o Programa Bolsa Família alcançou 5.561 municípios, nove milhões de famílias atendidas e aplicou R\$ 6,5 bilhões de recursos financeiros.

Atualmente, conforme os dados do Ministério da Cidadania, referente ao mês de fevereiro de 2019, o Programa possui 13.944.676 famílias, com uma cobertura nacional de 99,61%, conforme a estimativa de famílias pobres no perfil do referido Programa, realizada pela PNAD, em 2006. No Estado do Amazonas, a cobertura do Programa transcendeu a estimativa, com 111,88% de cobertura, representando 371.039 famílias atendidas no mês supracitado. Isto demonstra o elevado alcance social tanto estadual quanto municipal, pois ultrapassa os valores estimados no perfil do referido Programa.

Vale ressaltar que o PBF foi criado através da unificação dos Programas bolsa escola, bolsa alimentação, cartão Alimentação e vale gás, pela Medida Provisória nº 132 que foi transformada na Lei 10.836 de Janeiro de 2004, sendo regida por decretos e medidas complementares editadas posteriormente.

Esse Programa se baseia no modelo de transferência de renda com condicionalidades, ou seja, a permanência de um beneficiário no PBF depende do cumprimento de condicionalidades, que é a participação efetiva das famílias no processo educacional e programas de saúde que promovam a melhoria das condições de vida.

Desta maneira, os programas de transferência de renda dizem respeito à transferência de valores monetários de forma direta a indivíduos ou famílias e adquirem configurações relacionadas às medidas situadas principalmente no campo das políticas de educação, saúde e trabalho, os quais são considerados elementos fundamentais que podem contribuir com o rompimento do ciclo vicioso que aprisiona grande parte da população brasileira *nas amarras* da reprodução da pobreza (Silva, 2006).

Dentre os objetivos preconizados pelo Programa temos:

*I - promover o acesso à rede de serviços públicos, em especial, de saúde, educação e assistência social;*

*II - combater a fome e promover a segurança alimentar e nutricional;*

*III - estimular a emancipação sustentada das famílias que vivem em situação de pobreza e extrema pobreza;*

*IV - combater a pobreza; e*

*V - promover a intersetorialidade, a complementaridade e a sinergia das ações sociais do Poder Público (Decreto n. 5.209/2004, art. 4).*

A política de assistência social prioriza o combate à fome e à pobreza, por meio da iniciativa de transferência monetária, conjugada à promoção do acesso à rede de serviços públicos, principalmente à saúde, à educação e à assistência social, permanecendo o caráter de condicionalidade. Isso significa que para a efetiva implementação dos Programas de transferência de renda é necessária a existência de uma oferta adequada de serviços públicos e especialmente de uma cobertura efetiva dos serviços de saúde e educação.

O monitoramento das condicionalidades da saúde é gerenciado pelo Ministério da Saúde, sendo de responsabilidade das esferas públicas a oferta de ações e serviços de imunização; vigilância nutricional; pré-natal e atividades educativas aos beneficiários (Portaria Interministerial nº 2.509, 2004).

Apesar de o Programa Bolsa Família ter em seu aparato legal o objetivo de promover o acesso à saúde às famílias atendidas, tal atendimento se constitui de forma muito restrita, uma vez que o atendimento ocorre – conforme as condicionalidades – somente às crianças menores de sete anos – em relação à atualização do calendário vacinal e ao registro do crescimento e desenvolvimento – e às mulheres com idade entre 14 e 44 anos, possíveis



gestantes – quanto à realização do pré-natal. Desta maneira, o caráter universal de acesso à saúde não é levado em consideração, focalizando apenas na criança e na gestante.

Nesta perspectiva, no formato de condicionalidade se reproduz a lógica da contrapartida para ter acesso à transferência monetária, constituindo uma prática compensatória destituída de direito – o direito à saúde passa a se configurar como um dever da família para ter acesso ao benefício.

Medeiros, Brito e Soares (2007: 18) afirmam que

*“As condicionalidades, em parte, atendem às demandas daqueles que julgam que ninguém pode receber uma transferência do Estado – especialmente os pobres – sem prestar alguma contrapartida direta. As condicionalidades seriam algo equivalente ao “suor do trabalho”; sem essa simbologia, o programa correria o risco de perder apoio na sociedade”.*

Com este direcionamento o caráter universal da política de saúde se dilui, restando somente o atendimento aos grupos mais vulneráveis – criança e gestante.

Já o monitoramento das condicionalidades da educação é gerenciado pelo Ministério da Educação, sendo de responsabilidade a oferta de serviços, registrar e acompanhar a frequência escolar dos alunos beneficiários (Portaria Interministerial nº 3.789, 2004).

Na concepção do Ministério da Cidadania, o acompanhamento das condicionalidades supracitadas tem a capacidade de promover e ampliar o acesso das famílias aos serviços de saúde e educação, levando em consideração os atendimentos das referidas políticas sociais à população de baixa renda. Então, ao mesmo tempo em que promove o garantia dos direitos sociais (educação e saúde), tais direitos se materializam na forma de deveres para serem cumpridos como condição ao acesso dos valores monetários.

O acesso ao PBF, portanto, ao mesmo tempo que promove a garantia dos direitos sociais (educação e saúde), tais direitos se materializam na forma de deveres para serem cumpridos como condição ao acesso dos valores monetários. Por isso é uma política pública social.

Dentre as políticas públicas, as chamadas sociais estão vinculadas, normalmente, às garantias e direitos fundamentais sociais, conforme positivados na Constituição Federal de 1988 (Art. 6º)<sup>40</sup>, como exemplos estão: o direito à educação, à saúde, à alimentação, ao trabalho, à moradia, entre outros. As políticas para a assistência a esses direitos sociais estão regulamentadas por leis específicas e são executadas a partir de setores no aparelhamento do Estado.

Daí o caráter intersetorial do Programa. A ação intersetorial é o passo mais importante no âmbito do Programa Bolsa Família para a superação da pobreza de forma permanente. O envolvimento das áreas de educação e saúde, não só no registro de informações, mas também na identificação dos motivos para o não-acesso à escola ou aos serviços de saúde.

Considera-se a intersetorialidade como a integração desses diversos setores para a consecução das ações públicas, ao mesmo tempo em que mantém as especificidades de cada

---

<sup>40</sup> O cenário político hoje é de constantes ameaças legislativas que estão a todo instante tentando retroceder direitos constitucionais.

área, vai além de cada setor, buscando a superação de práticas fragmentadas e a eficiência para atingir os objetivos e resultados. Dessa forma, a intersectorialidade nas políticas públicas é compreendida como uma articulação maior entre diversos saberes para alcançar um objetivo mais amplo.

Porém, esse acompanhamento resulta especialmente problemático no contexto onde a oferta de serviços interculturais, ou seja, que leve em consideração às especificidades históricas e linguísticas dos povos indígenas, é escassa ou nula. Esse é o caso das escolas sem programas de educação bilíngue ou dos centros de saúde sem pessoal devidamente capacitado para o atendimento desses povos.

Claro está que algumas adequações precisam ser feitas para que o Programa de fato atinja seus objetivos junto a estes povos. Por exemplo, a discussão sobre o acesso das famílias indígenas ao Cadastro Único e aos programas de transferência de renda do Governo Federal sempre esteve associada à promoção da segurança alimentar para os Povos Indígenas<sup>41</sup>, mas pouco se fala no acesso diferenciado e no caráter específico que deve ter esse atendimento.

A transferência de renda para as famílias indígenas situa-se no contexto de universalização das políticas sociais onde o MDS, juntamente com outros atores, tem trabalhado para que todos os segmentos populacionais tradicionais e específicos possam usufruir dos direitos básicos de cidadania garantidos pela Constituição, como o acesso à educação e à saúde.

Vale ressaltar que o Programa Bolsa Família é uma política pública de escala nacional - primordialmente desenhado segundo diretrizes não diferenciadas -, quando implementado entre a já mencionada diversidade dos povos indígenas brasileiros. Avançar no sentido de uma apreciação conjunta e in loco de aspectos vários do PBF - daqueles mais pragmáticos àqueles materialmente menos palpáveis - entre estes povos, representa passo importante, senão imprescindível, para subsidiar de modo mais consistente o processo, em curso, de reavaliação, readequação, ajustes e adoção efetiva de normas e procedimentos diferenciados do PBF, como de programas de assistência social a ele associados, entre indígenas.

Para que as famílias indígenas permaneçam acessando o PBF, faz-se necessário discutir sua adequação com o intuito de garantir o respeito às características socioculturais e especificidades de cada grupo e de conciliá-las, na medida do possível, com as características que compõem o desenho do Programa. Isso é algo que vem se construindo há algum tempo, mas efetivamente ainda não se tem resultados.

É possível que a partir de debates internos e também com a FUNAI, SESAI, MEC, Associações Indígenas e demais atores envolvidos com o tema, a Secretaria Nacional de Renda de Cidadania - SENARC seja estabelecido algumas linhas de ação que possibilite a inclusão e a manutenção das famílias indígenas no Cadastro Único e PBF.

---

<sup>41</sup> A Portaria 341/2008 estabelece as famílias indígenas, famílias quilombolas, famílias dos trabalhadores resgatados do trabalho análogo ao de escravo e famílias beneficiárias do PETI (Programa de Erradicação do trabalho infantil) como públicos prioritários na concessão do Bolsa Família.

Se por um lado há dificuldade em adequar essa política pública social nos variados contextos sociais indígena, por outro lado, é importante frisar que os indígenas enxergam o benefício como uma conquista importante, e com um grande potencial de se tornar efetivamente uma ferramenta valiosa para a autonomia e garantia da segurança alimentar destes povos.

Para tanto, algumas adequações precisam ser feitas. Este debate deve ser promovido com os vários segmentos envolvidos, dando voz sobretudo às comunidades indígenas. Não existem ainda entendimentos conclusivos acerca do que precisa ser alterado.

Em termos gerais, ou seja, a regra geral é que o programa está voltado a famílias pobres que tenham renda mensal per capita entre R\$ 77,01 e R\$ 154,00, e a famílias extremamente pobres que possuam renda per capita mensal inferior a R\$ 77,00. Caso a família possua gestante, nutrízes, ou crianças e adolescentes entre 0 e 17 anos, o programa prevê benefícios específicos a este público, aumentando o valor total do benefício que varia conforme a idade e o número de pessoas. As famílias beneficiárias têm como obrigação, com risco de exclusão do programa, a manutenção de crianças de 7 a 15 anos na escola e a frequência regular de crianças de 0 a 6 anos de idade, assim como de gestantes, aos postos de saúde para acompanhamento (Silva et al., 2011, p. 39).

O estímulo da elevação do nível de escolaridade das titulares do benefício do Programa Bolsa Família, indica que o caminho permanece aberto para possibilidades efetivas de mudanças nas condições de vidas das famílias e espera-se, a partir deste avanço de escolaridade, que avance também, e processualmente, juntamente com a melhoria da condição de vida, a consciência política desses sujeitos sociais, a fim de que possam ampliar ainda mais o escopo de satisfação de suas necessidades.

Como se pode verificar, a política social não assegura aos indígenas a oportunidade de usufruírem do Programa de forma mais adequada a suas realidades sociais e culturais, otimizando o aproveitamento dos valores recebidos.

Dessa forma, a política não se adequa às diferenças culturais dos povos indígenas, mas estes se adequam aos critérios de elegibilidade para entrada e permanência no Programa. Em média, cerca de 86% das famílias indígenas cadastradas recebem o benefício do PBF, significando que um alto percentual atende aos critérios de pobreza e extrema pobreza acima mencionados.

Cabe a discussão do que seria a pobreza entre os povos indígenas, se estes podem ou não ser classificados assim. É evidente que a pobreza não se configura somente pela escassez ou falta do recurso financeiro, ou ausência da geração de renda, mas também pela ausência de fatores imprescindíveis para a sobrevivência humana, como moradia adequada, saneamento básico, coleta de lixo regular, água tratada, educação e saúde de qualidade, segurança alimentar, entre outros.

*“Assim o Estado, apesar de suas leis, tem tido uma dramática, cruel e genocida política em relação aos índios, mas tem, invariavelmente, apresentado um discurso pluralista, liberal e democrático, elevando à categoria de sistema um direito envergonhado, que liberta os índios da escravidão, mas o intérprete lê como se fosse aplicação da tutela*

*orfanológica, dá tratamento diferenciado na aplicação e execução da pena, e o julgador entende como reconhecimento de inferioridade ética e um estímulo à integração, dá total garantia a suas terras, e a administração pública autoriza invasões e decreta reduções de áreas. Na divergência entre o discurso e prática, entre o Direito e o Processo, a vergonha da sociedade dividida e cruel fica encoberta pela falaciosa marca da injustiça.” (FILHO, 1998: 168)*

#### **1.4.1 - O Bolsa Família no Trapézio Amazônico**

*No CRAS de Tabatinga, pudemos constatar que todos os funcionários desconhecem a língua ticuna, tampouco há indígenas entre os funcionários, o que dificulta de forma notável o atendimento dos indígenas, sobretudo às mulheres ticunas, que, muitas vezes, são praticamente monolíngues. Para dificultar ainda mais o atendimento aos indígenas, o funcionamento do sistema de assistência social na cidade é marcado pela alta rotatividade dos profissionais que ali trabalham. Tudo isso incide em um atendimento confuso e contraproducente. Para que se perceba como isso afeta, na prática, a vida dos indígenas, relato o caso da ticuna Anna Reginaldo, 25 anos, quatro filhos, de 9, 7, 4 e três meses, separada do pai das crianças (que não paga lhe paga pensão), moradora da área da TI Umariáçu. Ela recebia na época R\$ 166 e queria incluir no cadastro seu bebê. Encontrei-a, certo dia pela manhã, no fim de setembro de 2017, no escritório do CRAS na cidade de Tabatinga. Anna já havia efetuado seu recadastramento no PBF neste ano, em março, quando ainda estava grávida do quarto filho. Foi orientada a retornar depois que a criança tivesse nascido, para completar o recadastro, levando o documento da criança recém-nascida. Em vez de completarem o cadastro com as informações da nova criança, pediram-lhe, novamente, que providenciasse toda uma lista de documentos, de todos os filhos. Alguns desses documentos já tinham sido apresentados meses antes, e ela os havia deixado em casa; outros, ela teria de providenciar novamente (pois os atestados escolares têm validade curta). O resultado é que Anna teria de perder outra manhã, dois dias depois, buscando, mais uma vez, que alguém lhe ajudasse com os filhos em casa, enquanto ela se dirigia ao CRAS, além de conseguir uma carona para ir até a cidade. Enquanto conversávamos, ela parecia bastante aborrecida com essa perspectiva.*

O Bolsa Família e demais programas de transferência de renda são políticas de superação da pobreza, mas também podem ser caracterizados, principalmente por seus opositores, como formas de fomento a dependência às benesses do Estado. Muito também se fala do uso político dos programas, seja pelo viés clientelista (essas políticas se tornaram poderosos instrumento de poder) ou assistencialista (que geram dependência e não superação).

Na cidade de Tabatinga/AM, o Programa é operacionalizado pela Secretaria Municipal de Assistência Social – SEMAS, por meio do Departamento de Proteção Social Básica – DPSB. Em face disso, foram entrevistados seis gestores-chave da Secretaria Municipal de

Assistência Social e Direitos Humanos. Nas entrevistas realizadas<sup>42</sup> utilizamos o gravador de voz e a máquina fotográfica com o consentimento das entrevistadas.

A gestão do Programa Bolsa Família está inscrita no interior da Proteção Social Básica e as entrevistas foram intencionalmente escolhidas nos setores diretamente relacionados ao desenvolvimento do Programa em Tabatinga, que são:

- Departamento de Proteção Social Básica;
- Divisão de Renda e Cidadania;
- Central do CadÚnico/Programa Bolsa Família;
- Centro de Referência de Assistência Social – CRAS/Casa da Esperança.

### Imagem 1: CRAS Casa da Esperança – Tabatinga-Brasil



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

O vínculo institucional dos gestores entrevistados reflete aspectos de *provisoriedade* e de *pessoalidade*, uma vez que constituem Cargos Comissionados e Regime de Direito Administrativo – RDA<sup>43</sup>. Em ambos os casos, instala-se o caráter da *transitoriedade* e de *instabilidade* no trabalho, predominando cargos de interesses particularistas, em detrimento do interesse público.

<sup>42</sup> A presença em campo envolveu duas fases, entre 07 de julho e 15 de outubro, e de 20 de outubro a 28 de dezembro de 2017. A primeira fase sucedeu especificamente nas comunidades do Brasil, já a segunda fase nas comunidades da Colômbia e do Peru.

<sup>43</sup> Os primeiros – cargos comissionados – são previstos constitucionalmente e caracterizam-se pela não aprovação em concurso público, ou seja, são pessoas de confiança da autoridade competente – Secretário Municipal de Assistência Social - destinadas somente às atribuições de direção, chefia e assessoramento. Têm caráter transitório e podem ser destituídos a qualquer tempo. Já o Regime de Direito Administrativo – RDA refere-se à contratação por tempo determinado, dentro dos parâmetros legais do interesse público municipal.

Outro ponto que chama a atenção é o caráter de *rotatividade* impresso nesses gestores. Quando perguntados sobre o tempo de trabalho na função, o máximo que identificamos foi dois anos, situação do Coordenador do CRAS/Samuel Elias, em sistema de RDA. Os demais variam entre um ano e seis, oito, sete, quatro meses, chegando até a uma semana de tempo no exercício da função. Este fato demonstra o movimento de alternância existente nos cargos de gestão do SUAS, o que contribui para ações descontínuas e fragmentadas no âmbito da atuação de competência de cada setor.

Dentre os gestores, identificamos casos que consideramos gravíssimos, dentre eles citamos o gestor do CRAS que não sabia o significado de MDS: “MDS... *ministério de desenvolvimento social... (?) uma coisa assim*”. Este gestor tratava a assistência social igual a assistencialismo: “[o programa bolsa família] é uma assistência para aquelas famílias em baixa renda, envolve muito assistencialismo... precisa fazer uma visita (...) geralmente a gente trabalha com esse tipo de assistencialismo, tudo tem aquela assistência... acompanhamento”.

Os depoimentos mostram-nos a deficiência em aspectos extremamente básicos da atuação profissional. Insuficiência proveniente da formação acadêmica, da (in) compreensão dos fundamentos do Serviço Social e do conhecimento referente às legislações no âmbito da proteção social, são alguns pontos relevantes que contribuem para posturas profissionais apáticas no processo.

Neste aspecto, nos questionamos até que ponto os profissionais, com conhecimento extremamente limitado, podem concretizar a política de assistência social na perspectiva de direito social, como preconizados nas legislações vigentes, de forma a superar ações imediatistas, assistencialistas e baseadas no puro senso-comum.

O CRAS de Tabatinga se assemelha muito a uma estrutura tipicamente clientelista. Você chega, os funcionários te recebem com um sorriso, te tratam bem, oferecem café, bolachinhas, água, mas não conseguem solucionar a maioria dos problemas que lá chegam. Vários foram os casos presenciados de famílias que têm seu benefício suspenso ou cancelado e vão atrás de alguma informação mas não conseguem, esperam horas para obter como única resposta – “a gente tá sem internet agora, mas vou anotar seu pedido e verificar depois”.

O principal aspecto salientado neste sentido foram os computadores para verificação da situação das famílias no Programa Bolsa Família em situação de condicionalidade e atualização do cadastro no CadÚnico. O acesso à internet é difícil nos CRAS porque são via modem, o que dificulta ainda mais o trabalho dos profissionais do SUAS.

As vezes se pede que a família volte no dia seguinte, pois até lá o “sistema” já normalizou. A questão é que o CRAS fica distante das comunidades ticuna (Umariçu I e II)<sup>44</sup>, cada ida e volta sai R\$ 6,00 por pessoa e muitas delas não possuem esse recurso. Às vezes a família está tão desesperada para receber o benefício que se arrisca a ir a pé até a cidade, percorrem uma distância de 4 km (somente ida) para conseguir algum recurso. O caminho que liga Umariçu à cidade de Tabatinga é um caminho que é em sua grande parte de terra, sem

---

<sup>44</sup> No caso de Belém do Solimões, maior aldeia ticuna que pertence ao município de Tabatinga, essa distância pode ser imaginada a partir da quantidade de horas de barco para se chegar – 6 horas subindo o rio, ou um galão de gasolina, ou R\$ 50,00.

iluminação ou qualquer tipo de segurança. Vários foram os relatos de beneficiários que foram assaltados no caminho.

### Imagem 2: Comunidade Umariáçu



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

A questão é que o funcionamento do Bolsa coloca o assistente social no ponto central do atendimento direto à família. Por exemplo, caso haja algum problema no recebimento do benefício, para ter seu benefício restabelecido necessitam que o/a assistente social realize uma visita domiciliar. Após essa visita será feito um parecer social que será encaminhado ao Ministério do Desenvolvimento Social, em Brasília, e somente após aprovação deste o benefício será normalizado.

Vale ressaltar que durante essa “saga” várias famílias ficam sem essa informação, muitas não sabem desses trâmites e tampouco entendem quando são esclarecidas. O fato de não haver um intérprete na língua ticuna no CRAS piora a situação e o entendimento.

A pesquisa revelou muitos entraves para a concretização da Assistência Social como política pública, levando em considerações os recursos humanos e infraestrutura. A situação dos CRAS necessita de maior atenção por parte dos gestores, uma vez que constitui a *ponta* da política, local privilegiado de atendimento dos usuários, situado nos pontos de maior vulnerabilidade social. A concretização efetiva do SUAS é urgente, alicerçada no direito daqueles que necessitam e dever do Estado, enquanto política social.

Notadamente há um acúmulo de atribuições nos CRAS, uma vez que fazem: atendimento aos beneficiários do PBF, atendimentos às pessoas com deficiência e idosos – BPC, atendimento à comunidade em geral, levando em consideração a quantidade de profissionais reduzidos e infraestrutura deficiente.

Neste contexto, além das atribuições específicas dos serviços sócio-assistenciais no âmbito do SUAS, os CRAS precisam dar conta da gestão do Programa Bolsa Família, constituindo efetivamente as ações potenciais dos CRAS. Desta maneira, as atividades realizadas no âmbito do SUAS se restringem aos serviços burocratizados, de preenchimento de formulários e cadastramento das famílias no CadÚnico, bem como, no monitoramento das condicionalidades, impossibilitando ações mais efetivas na realidade social dos usuários.

Diante disso vale indagar até que ponto o desenho do Programa contribui ou dificulta no processo de mudança na condição de vida das famílias beneficiárias, uma vez que pautado na situação da renda familiar – até R\$ 170/*per capita* –, o sujeito se encontra “amarrado” à situação de pobreza e extrema pobreza para ter acesso ao benefício? O medo de perder o benefício, constatado na pesquisa, corrobora para que os membros familiares busquem alternativas de trabalho que não podem ser registradas na carteira de trabalho – logo, não podem ser comprovadas no momento de atualização dos dados – para ter acesso à transferência monetária do Programa. Assim, se permanece a condição precarizada e de instabilidade tanto na condição de vida quanto na condição de trabalho das famílias.

Trago o depoimento de uma moradora de Umariáçu e beneficiária do Programa Bolsa Família há mais de 15 anos. Edna tem 40 anos, é agricultora e vive com mais 5 pessoas em sua casa: i) Kely (filha) 20 anos, estudante do Ensino Médio, está fazendo um curso para ser missionária; ii) Elmer (marido) 40 anos, agricultor e serviços gerais na SESAI; iii) Josinei (filho) 13 anos, estudante, estuda no Almirante em Umariáçu II; iv) Elisandro (filho) 12 anos, estudante, estuda na escola da Comara (fora de Umariáçu); v) Rebeca (filha) 7 anos, estuda na Comara.

*Edna - O rendimento mensal da minha casa é de R\$ 800,00. Recebo R\$ 200, 00, do PBF, mas ano passado recebia R\$ 375,00. Abaixou o valor e não sei até hoje o motivo. Sou beneficiária do programa desde 2003, e desde lá o que mudou na minha vida foi para pior, porque esse dinheiro não dá para comprar “rancho” [comida], o material escolar e pagar o talão de luz. Esse dinheiro não é suficiente, preciso ganhar mais.*

*Eu - O que a senhora compra com esse dinheiro?*

*Edna - Compro rancho (arroz, açúcar), não dá para comprar material escolar.*

*Eu - Se amanhã cortarem seu benefício a senhora vai passar fome?*

*Edna - Sim! Eu e toda minha família!*

É importante destacar o caráter constante, fixo, do Programa em meio à dinâmica de instabilidade vivida pelas famílias em questão. Desta maneira, mesmo que a família receba um valor relativamente baixo do Programa, ele constitui, muitas das vezes, como o único dinheiro seguro e invariável no seio familiar, haja vista o contexto de instabilidade nas relações de trabalho vivido nos dias atuais.















### 1.5 - O Programa *Familias en Acción* entre os povos indígenas na Colômbia

No Km 06, o que verifiquei in loco é que há pesagem na comunidade das grávidas e das crianças recém-nascidas, realizada por uma enfermeira, junto ao agente de saúde, que visitam as casas de todos pela manhã. Não há, contudo, um acompanhamento mais qualificado da situação de cada gestante ou recém-nascido, simplesmente por não haver pessoal para fazê-lo. Por este motivo, há deslocamentos constantes à cidade para realizar tratamento médico.

Os problemas sociais na Colômbia bem como suas cifras de pobreza são alarmantes e preocupa os governos. No país há mais de 20 milhões de pobres e é considerado o terceiro país mais desigual do continente. O Programa Famílias em Ação é o principal instrumento utilizado no combate à pobreza na Colômbia.

**Tabela 3: Ranking das desigualdades – países mais e menos desiguais na América Latina**

MAIS DESIGUAIS	MENOS DESIGUAIS
1°  Guatemala	1°  Venezuela
2°  Honduras	2°  Uruguai
3°  Colômbia	3°  Peru
4°  <b>Brasil</b>	4°  El Salvador
5°  Rep. Dominicana	5°  Equador
6°  Bolívia	6°  Costa Rica

Fonte: ONU-Habitat, 2013.

O Programa *Familias en Acción* (FA) surge no ano 2000 como parte da Rede Social de Apoio (RAS), uma estratégia de emergência colocada em marcha pelo governo de Andrés Pastrana (1998-2002) para aliviar a severa crise econômica e social da Colômbia nesse período. Esse programa teria como principal função “*mitigar el impacto de la recesión económica y el saneamiento fiscal sobre la población más vulnerable*” (DNP, 2000:2).

Porém, não foi apenas a profunda crise econômica e social da Colômbia que influenciou a criação e implementação desse programa, o conflito armado e a implementação do *Plan Colombia*<sup>45</sup> também foram impulsos para a consolidação do mesmo. A proposta era de que a partir do entendimento entre governo e guerrilhas, seriam então desenvolvidos projetos mútuos para reabilitar as zonas mais atingidas pela violência e gradualmente eliminar a produção de cocaína e papoula através de atividades econômicas alternativas. Um incentivo econômico

<sup>45</sup> O chamado Plano Colômbia é a intervenção dos Estados Unidos na Colômbia, com o pretexto de combater o narcotráfico no continente.

financeiro às famílias pobres, como o FA, auxiliaria nesse processo de combate ao narcotráfico (Nascimento, 2002).

Nesta década a situação da violência se intensificou notavelmente, acentuando a tendência negativa da crise econômica e suas implicações nas condições sociais da população. Em meio a intensificação do conflito armado, o governo colombiano desenhou um conjunto de ações para mitigar os efeitos da violência e recuperar as condições físicas, sociais e econômicas da população (Consejería Presidencial para la Política Social 2002, pp. 24-28, 60). Dessa forma, o FA foi uma intervenção desenhada para enfrentar choques que teve de ser utilizado como um instrumento de superação da pobreza.

Conforme já enunciado, o objetivo final desses programas de transferência de renda condicionada é a dotação de capital humano para a erradicação da pobreza. Porém, ao mesmo tempo legitimam os regimes políticos que consolidam a ordem neoliberal nos seus países. Dessa forma, esses programas cumprem funções políticas, que seria a de legitimar um governo.

Para Trujillo (2009:23), esse é o caso do *Programa Familias en Acción*, na Colômbia

*“(...) Familias en Acción, no sólo ha legitimado la consolidación del orden neoliberal sino que también ha sido útil para fortalecer la política de ‘Seguridad Democrática’ impuesta por el actual régimen como la ‘solución militar’ al conflicto, yendo en contra de los Derechos Humanos y del Derecho Internacional Humanitario (...)”*

*Familias en Acción*, implementado na Colômbia desde 2001 com recursos do Banco Mundial, tem como objetivo proteger e promover a formação de capital humano nas crianças de 0 a 17 anos, pertencentes a lugares em situação de pobreza, mediante o apoio e fomento de benefícios monetários às famílias pobres. O programa tem dois componentes: i) saúde e nutrição; ii) educação. O componente saúde e nutrição consta de ações dirigidas às mães e a seus filhos de 0 a 6 anos. Este se promove através de um apoio monetário mensal de \$46.500 pesos (cerca de US\$ 20), para que seja garantido o controle de crescimento, desenvolvimento e vacinação das crianças. Por sua vez, o componente educativo busca eliminar a deserção escolar das crianças e jovens dos lugares pobres. Cada criança que esteja nas séries iniciais (séries iniciais do ensino fundamental), lhe é concedido um benefício mensal de \$14.000 pesos (US\$ 6) e a cada criança ou jovem que estejam cursando as séries finais (séries finais do ensino fundamental e ensino médio), lhe é concedido \$28.000 pesos (US\$ 12), para isso as crianças devem ir à escola, não podendo ter mais que 8 faltas injustificadas por bimestre. Somente as mães recebem os benefícios, uma vez que são as titulares dos grupos familiares.

Em termos gerais

*“(...) consiste en incentivos monetarios para que sean utilizados como apoyo educativo y de salud para las familias, el incentivo que reciben en salud es un complemento para la nutrición de los niños y el estímulo que reciben en educación son los implementos escolares; este programa condiciona la entrega del incentivo dependiendo del cumplimiento educativo y de salud, es decir, mínimo 80% de asistencia de los niños a las clases y la asistencia de los menores a los controles de crecimiento y desarrollo.”*  
(RAGA NARANJO, 2016:43)

Para Trujillo (2009:105), o compromisso social do *Programa Familias en Acción* se reduz a um caráter assistencialista e paliativo, ou seja, não tem intenção alguma de modificar as relações sociais de exploração que fomentam a pobreza no país.

*El programa FA no es la excepción. Y, al constituirse éste en un componente central de la política social de Uribe Vélez, es posible afirmar que, en general, su carácter es asistencial. Es decir, que no apunta a modificar las inequidades sociales estructurales de Colombia, sino sólo paliarlas. Histórica y conceptualmente está ligada al orden neoliberal, cuya lógica implica la creciente concentración del producto social en el capital y la creciente explotación del trabajo.*

Vale ressaltar que uma característica comum aos diferentes Programas de Transferência de Renda é designar às mulheres o recebimento dos valores monetários. A ideia, em grande medida moralista, é de que a mulher por ser “mãe” irá tomar as melhores decisões referentes aos gastos referentes à saúde, nutrição e educação de seus filhos.

Por um outro viés interpretativo, a “tarjeta” pode ser utilizada como escudo das mulheres beneficiárias, uma vez que “(...) *generar ingresos económicos le da otro lugar a la mujer en la casa, permite el aumento de autoestima, permite asumir nuevas posiciones al interior de hogar*” (Almanza, 2010:94). Nesse caso a situação de submissão é atenuada quando a mulher ajuda economicamente dentro da casa.

O papel da “madre líder” é essencial para o bom alcance do programa “(...) *la figura promovida por el programa, la Madre Líder, quien cumple la función de facilitadora entre las instituciones coordinadoras y las mujeres beneficiarias, es muy importante para el logro de los objetivos propuestos (...)*” (Almanza, 2010:58). Pode se afirmar, portanto, que o Programa FA delega grande parte de seu funcionamento às Madres Líderes.

Há uma dificuldade das mulheres pobres em encontrarem trabalhos estáveis na Colômbia. A maioria delas está consciente de sua situação social, sabem que seu local de moradia é complicado com a presença de delinquência diária, tráfico, entre outros. A possibilidade de sair de sua casa para trabalhar implica em deixar seus filhos ao cuidado de outra pessoa, que nem sempre é fácil de encontrar.

Podemos concluir que o que os PTCR proporcionam na vida das mulheres é uma solução às suas necessidades práticas. “*Finalmente se puedo establecer que el programa Familias en Acción tiene como prioridad dentro de sus objetivos dar solución a las necesidades prácticas de las mujeres, el funcionamiento del programa no busca promover la revisión crítica de la situación de las mujeres ni subvertir órdenes patriarcales*” (Almanza, 2010:103). Mas é claro, o Programa não foi desenhado para isso, o objetivo do Programa não é promover o “desenvolvimento da mulher”, mas de toda família.

### **1.5.1 - Familias en Acción no trapézio amazônico**

A focalização dos PTCR implementados por toda a América Latina se orientam a partir dos indicadores de pobreza e vulnerabilidade. Com isso, esses programas incorporam as

populações indígenas como usuárias devido a sua representatividade entre os setores mais pobres e excluídos da região. O Programa Familias em Acción foi um dos pioneiros em realizar adaptações em seu desenho para melhor atender a esse segmento.

A principal adaptação refere-se ao modo de pagamento às famílias indígenas. Estas podem escolher se querem receber via banco ou “*en efectivo*”, em dinheiro. Essa escolha traz um certo alívio à população, pois estão desimpedidas de fazer uso dos “*cajeros automáticos*”<sup>46</sup>. A bancarização das famílias supõe uma série de desafios nas zonas rurais com pouca ou nula infraestrutura bancária e carente de oportunidades de educação financeira.

O programa Familias en Acción, em todo o Departamento do Amazonas, tem aproximadamente 6.000 mil famílias beneficiárias, um pouco mais de 60% são indígenas, localizadas nos municípios de Leticia<sup>47</sup>, Puerto Nariño e Tarapacá.

**Tabela 4: Famílias indígenas no Programa *Familias en Acción***

Cantidad de familias indigenas inscritas en el programa Más Familias en Acción (Colômbia)	144.181 familias
Cantidad de familias indígenas inscritas en el programa Más Familias en Acción (departamento de Amazonas).	3.350 familias
Cantidad de familias indígenas inscritas en el programa Más Familias en Acción (municipio de Leticia)	1.775 familias
Cantidad de familias indigenas en el municipio de Leticia (urbano) inscritas en el programa Más Familias en Acción.	36 familias
Cantidad de familias indigenas en el municipio de Leticia (rural) inscritas en el programa Más Familias en Acción.	1.739 familias
Cantidad de familias indígenas en el municipio de Leticia del programa Más Familias en Acción que reciben incentivos a	1.436 familias

<sup>46</sup> No Equador, a condicionalidade em educação do Programa Bono de Desarrollo Humano, foi modificada para responder aos padrões de migração das famílias indígenas, o que permite que os filhos ajudem os pais nos períodos de plantio e colheita. Para eles estabeleceu-se padrões de assistência mais flexíveis. Por exemplo, a frequência cobrada mensalmente para uma criança não-indígena é de 80%, para uma criança indígena que esteja em uma escola intercultural bilíngue essa cobrança cai para 70% (Villatoro, 2007). No Paraguai há um programa específico para as comunidades indígenas rurais em situação de pobreza chamado “Nopytyvo”, um programa construído especificamente para melhorar a inclusão social dos povos indígenas.

<sup>47</sup> Leticia foi o foco de minha análise, onde realizei a pesquisa de campo e a observação participante. É uma cidade colombiana que está situada nas margens do Rio Amazonas, na tríplice fronteira com Brasil e Peru. É uma cidade em crescimento constante, com uma população urbana de mais de 25.000 habitantes (Concejo Municipal de Leticia, 2012), que se somam aos cerca de 40.000 de sua vizinha, Tabatinga (IBGE, 2010). O Departamento do Amazonas tem apenas dois municípios – Leticia e Puerto Nariño, e nove localidades rurais.

través de giro (no bancarizadas).	
Cantidad de familias indígenas en el municipio de Leticia del programa Más Familias en Acción que reciben incentivos a través de banco.	336 familias
Cantidad de familias indígenas en el municipio de Leticia - comunidad Macedonia del programa Más Familias en Acción,	131 familias
Cantidad de familias indígenas en el municipio de Leticia - comunidad Km 7 del programa Más Familias en Acción,	37 familias
Cantidad de familias indígenas en el municipio de Leticia - comunidad San Sebastián del programa Más Familias en Acción,	105 familias
Cantidad de familias indígenas en el municipio de Leticia - comunidad Ticuna, Kokoma, Witoto, Bora, Yagua del programa Más Acción.	Ticuna: 1.052 familias Kokama: 455 familias Witoto: 82 familias Bora: 15 familias Yagua: 82 familias

Fonte: Departamento para la prosperidad social, 2017.

As comunidades indígenas Yaguas, Cocamas e Ticunas, que estão localizadas no Departamento do Amazonas, apenas ingressaram no Programa Familias em Acción a partir de 2008, quando se deu o reconhecimento das famílias indígenas em estado de pobreza e extrema pobreza.

Diferentemente do Programa Bolsa Família, que elegeu as famílias indígenas beneficiárias pelo critério geral, ou seja, o critério de renda; no Programa Familias en Acción, houveram assembleias coletivas nas comunidades para escolher as famílias mais vulneráveis para participar do Programa.

Em entrevista a um dos gestores locais do Programa na cidade de Leticia, questioneei a função dessas assembleias na eleição dos beneficiários. "*Este es un programa para los más pobres de Colombia, para las familias indígenas que realmente lo necesitan, por lo tanto esta asamblea conformada por las propias comunidades tienen la responsabilidad de decir quien entra y quien no*", disse Alexander Delgado, Coordenador do programa para as famílias indígenas do Departamento do Amazonas.

A forma inédita de construção da política pública, com a participação dos povos indígenas em todas as etapas do processo, foi uma conquista das organizações indígenas envolvidas. A través de suas organizações nacionais, os povos indígenas da Colômbia conseguiram incluir suas diferenciações culturais na construção de uma política pública nacional.

As consultas privilegiaram as dinâmicas indígenas, dando voz aos anciãos e às lideranças das comunidades e das diversas associações indígenas locais. Quando o governo finalmente apresentou uma proposta de política pública, o movimento indígena levou novamente para revisão nos espaços com participação de delegados indígenas. O Programa Familias em Accion, portanto, mais do que uma política de Estado, é o resultado do empenho e da participação dos povos indígenas da Colômbia.

Em seu artigo sobre o discurso hegemônico dentro do movimento indígena colombiano, Caviedes (2014:02), concentrou-se na análise da linguagem utilizada em público pelas organizações indígenas. *“Esse discurso teve o propósito de construir a ‘Unidade Indígena’ e exigir o projeto político dos povos indígenas na frente da sociedade nacional, mas também, para a construção de um projeto de sociedade novo para os povos indígenas e a sociedade nacional, também.”*

Vale ressaltar que apesar do movimento indígena colombiano ser mais organizado e combativo<sup>48</sup> que o movimento indígena do Brasil, as condições precárias dos povos indígenas na Colômbia são bem similares a de seus vizinhos.

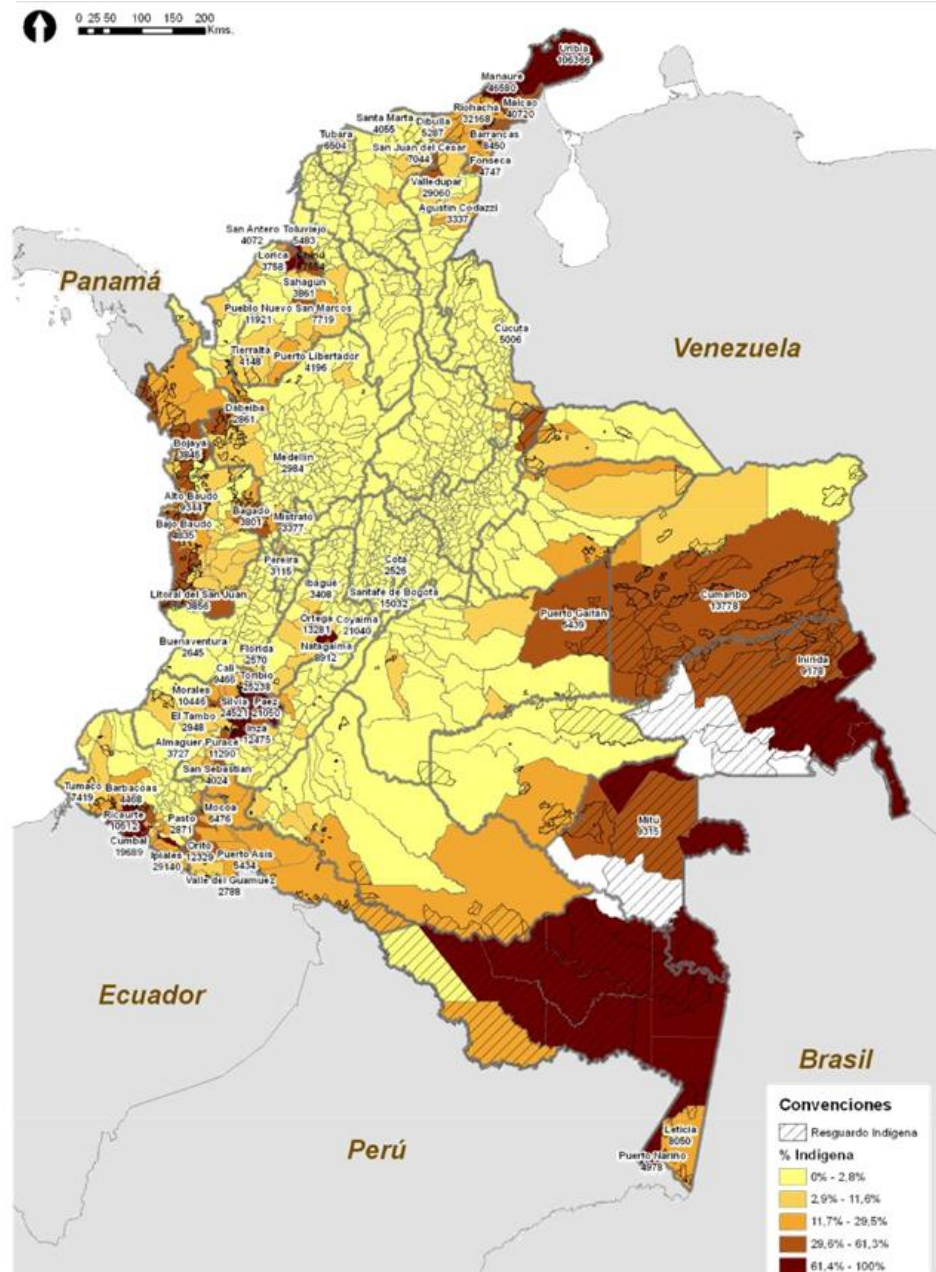
Ambos os casos, brasileiro e colombiano dentro do contexto de movimentos sociais e especialmente de movimentos indígenas, se localizam em regimes que podem ser repressivos, quando é denotada falta de tolerância das mobilizações populares; totalitários, pois há uma série de políticas seletivas para vários grupos da população, e em outros casos mais tolerantes, pois o governo se mostra mais disposto, na maioria dos casos, à negociação e reforma. Por sua parte, o movimento indígena colombiano tem lutado para estabelecer e consolidar um processo de resistência pela sobrevivência dos povos indígenas em suas comunidades e, ao mesmo tempo, procura desenvolver uma estratégia de luta pelos espaços no poder político, no governo e principalmente na construção de políticas públicas.

Na cidade de Leticia (Colômbia) há uma quantidade expressiva de famílias indígenas. A falta da terra causada pelo crescimento populacional forçou essa aproximação dos indígenas à cidade. O principal problema enfrentado pelas populações indígenas da Amazônia colombiana é a escassez de terra, uma vez que estão localizados nos chamados *“resguardos indígenas”*, uma área indígena que possui limites específicos. Já as demais comunidades sofrem por estarem em um local de extrema vulnerabilidade e rara segurança institucional.

---

<sup>48</sup> As associações indígenas na Colômbia abriram um novo capítulo na história das lutas indígenas, pois grande parte dessas organizações indígenas se rebelaram contra a colonização de grandes porções de terra por parte dos latifundiários e elaboraram uma agenda política com propostas diretivas. Segundo a socióloga Elizabeth Ibarra (2011:06), esta agenda *“incluía las siguientes líneas de acción: (...) ampliación de las reservas indígenas; abolición del terraje; defensa de la historia, oralidad, memoria, el idioma y las costumbres; formación de profesores indígenas; implementación de un proceso de educación propio y fortalecimiento de los Cabildos”*.

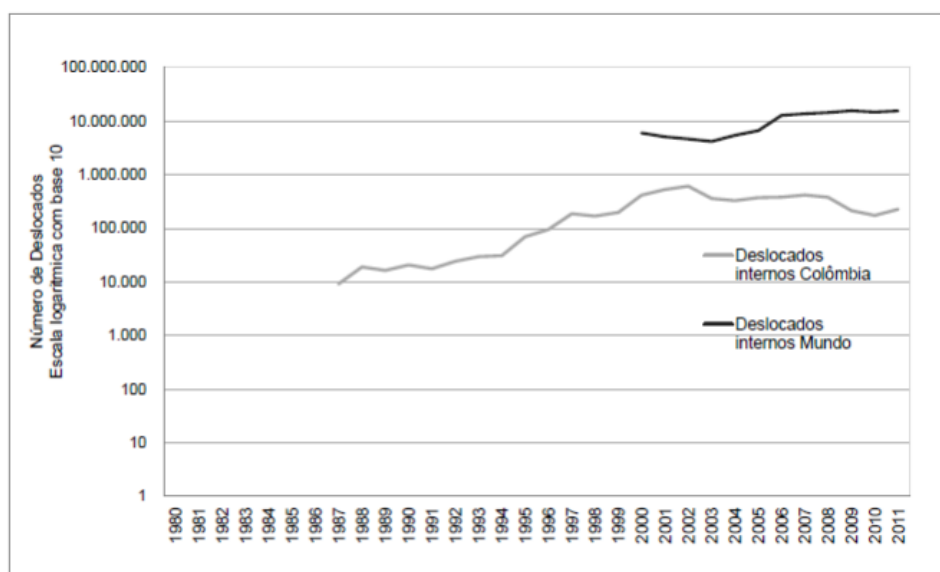
Mapa 2: Resguardos indígenas - Colômbia



Fonte: Censo Nacional de Población e Vivenda, 2018.

As populações que habitam essas localidades são consideradas “vulneráveis”, uma vez que se encontram em situação de pobreza e extrema pobreza e, em um número significativo de casos estarem em situação de deslocamento forçado devido ao conflito armado colombiano.

**Gráfico 3: Deslocados forçados na Colômbia e no mundo (1980-2011)**



Fonte: Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR, 2012).

Há um quantitativo significativo de famílias indígenas nessas localidades que fazem uso do programa Famílias en acción como complemento e, na maioria dos casos, como única fonte de renda.

*“Hoy en día, el tamaño de las chagras tiende a ser la causa principal de su paulatina conversión de espacio de policultivos a su dedicación casi exclusiva a la siembra de yuca. Si bien antes las chagras proveían de alimentos a la familia, hoy su producto fundamental se transforma en fariña (harina de yuca) que se destina finalmente al mercado de la ciudad de Leticia (...)”.* (RAGA NARANJO, 2016:43)

A *seguridad alimentaria* dos indígenas depende, portanto, de sua relação e inserção no meio urbano. Para superar a escassez de alimentos, de dinheiro, e até mesmo de emprego, os indígenas de Leticia construíram uma rede de intercâmbio de alimentos, que faz parte de um conjunto de estratégias autônomas de resistência cultural.

Comunidades de diferentes localidades na Amazônia colombiana se ajudam na busca de comida porque sabem da dificuldade dos “parentes” em consegui-la, principalmente àqueles que estão nos centros urbanos. Yague (2014:151) escreveu um artigo onde ela aborda o poder e a solidariedade dessas estratégias, que nada mais são que táticas de sobrevivência.

*De la localización de las personas depende el tipo de comida que circula, así como la dirección del flujo del intercambio. Los indígenas urbanos situados en Leticia reciben alimentos tradicionales de sus territorios de origen, pero también de otros lugares em donde hay parientes o amigos que tienen chagra, como las comunidades de la carretera o las establecidas a lo largo del río Amazonas. En la ciudad generalmente se reciben alimentos elaborados por las mujeres —como casabe, fariña, ají negro o tucupí— y otros provistos por los hombres —como pescado o carne de monte, que suelen ser salados o ahumados—. Estos productos se envían desde los corregimientos de La Chorrera, Puerto Santander / Araracuara, La*



*Pedreira y Tarapacá, por avión a Leticia, y aunque podrían conseguirse en la ciudad, pues son también cultivados o pescados en sus alrededores, se dice que en Leticia “el pescado sabe a tierra”, que la fariña se prepara mal o que no sacan “como debe ser” el almidón de yuca, pues es para vender. Las mujeres recuerdan con anhelo los productos que ellas mismas o sus parientes preparaban, y resaltan su calidad y sabor.*

Todas essas estratégias de sobrevivência dos povos indígenas atestam a limitação dos programas de superação da pobreza. Eles podem amenizar, mas não superam e tampouco combatem a pobreza.

Uma das características centrais desses programas de superação da pobreza é que eles “(...) *declaran operar en la lógica de derechos que expresa en un derecho de inserción social*” (Trujillo, 2009:25), ou seja, eles inserem os povos indígenas na lógica de mercado e os deixa a plena sorte.

Cabe ressaltar que apesar das organizações indígenas terem participado na aplicação do PFA entre os povos indígenas da Colômbia, é urgente repensar o alcance dessa política de Estado frente aos problemas de fome e pobreza extrema que vivem os povos indígenas. Claro está que tanto estes quando o restante da população colombiana requerem políticas de inclusão que os saquem de vez da extrema pobreza e da indignância.

Para isso é necessário uma mudança estrutural nas políticas de Estado frente aos povos indígenas. O Estado deve implementar novas políticas de desenvolvimento econômico que impulse e dinamize as economias indígenas e gerem novas fontes de renda para os mesmos.

### **1.6 - Programa Juntos e a situação de pobreza no Peru**

*Os primeiros ticunas que encontrei em Caballococha estavam sentados na pequena praça em frente à sede do órgão de assistência social, o que eu descobriria ser um acontecimento comum: ficavam ali algumas horas aguardando atendimento, mas como o órgão (me informaram) permanecia fechado durante muitos dias, sem qualquer explicação aparente, acabavam indo embora para retornar no dia seguinte à procura de assistência.*

Um dos desafios do Estado peruano, bem como do brasileiro e colombiano, é adequar-se aos novos cenários político-econômicos e às novas necessidades de sua população, particularmente daquelas mais pobres e excluídas. Os desafios dos programas focalizados no combate à pobreza é tentar articular as ações do Estado e da sociedade civil no processo de desenvolvimento do referido programa. A questão é real e o grande desafio é como redistribuir a riqueza acumulada pelo sistema produtivo, não pelas migalhas assistencialistas, e sim pelos direitos de cidadania.

O Peru é um país multicultural e multirracial, bem como os demais países da América Latina. Segundo o CEPAL, no ano de 2005, tem uma estrutura de classe na qual os ativos econômicos se concentram nas mãos de um pequeno percentual da população. Um país onde

existem significativas diferenças entre as áreas urbana e rural. Do ponto de vista de sua estrutura social, a sociedade peruana pode ser dividida em quatro grupos sociais: empresários, classe média, assalariados e trabalhadores das zonas rurais.

Segundo o Mapa da Pobreza do Peru (2006), em 2005, cerca de 55% da população do Peru sofria com a pobreza. Mas, desde então, houve uma mudança significativa na estrutura social do país, que conseguiu reduzir drasticamente sua população pobre. Atualmente, a pobreza atinge 22% dos moradores do país.

A situação de pobreza e extrema pobreza de uma grande parte da população do país, como consequência de causas estruturais como a desigualdade social e econômicas, históricas<sup>49</sup> ou de causas conjunturais como as políticas econômicas de ajustes econômicos, tem influenciado a implementação de diversos programas sociais, que se caracterizam por serem programas assistencialistas e de longo prazo, apesar de se autoproclamarem de curto prazo.

O *Programa Juntos*<sup>50</sup>, bem como a maioria dos Programas de transferência de renda condicionada em outros países da América Latina, conseguiu em curto prazo melhorar o acesso a serviços públicos à população pobre. Porém, o acesso ao serviço não necessariamente indica uma satisfação no atendimento.

*“El mayor acceso no ha ido acompañado de mejoras sustanciales en la calidad, ni tampoco se ha modificado la percepción negativa sobre la población que tienen los operadores de servicios, lo que limita las posibilidades de lograr cambios sustanciales en los indicadores de salud y educación.”* (JIMENEZ, 2014: 24-25)

A estimativa é que houve uma redução da pobreza de 2% durante os anos de 2005 e 2009 graças ao Programa Juntos. Porém, o Programa não conseguiu até hoje reduzir a pobreza de acordo com seus indicadores, tampouco tem conseguido incluir socialmente as famílias beneficiárias.

Em entrevista a um dos funcionários que trabalham com o programa desde 2009 na cidade de Caballococha, ele declarou que está ciente dos limitados alcances do Programa, mas percebe o auxílio financeiro como sendo um reparo histórico do Estado para com as populações pobres do país.

*“Juntos no va a resolver el problema de la pobreza. Tiene que haber câmbios estructurales... Es un derecho porque el Estado tiene una deuda social com ellos para así satisfacer las necesidades primárias”* (Luis Huarachi. Entrevista realizada em 12 de novembro 2017).

Devemos ter clareza que o Programa Juntos sozinho não conseguirá superar a pobreza no Peru. Isso porque para diminuir os níveis de desigualdade e promover e reforçar habilidades que permitam aos mais pobres aproveitar as oportunidades do crescimento, conseguindo um

---

<sup>49</sup> A situação histórica da região será abordada no próximo capítulo.

<sup>50</sup> O programa Nacional de apoio aos mais pobres, Programa Juntos, foi criado em abril de 2005, e consiste na transferência condicionada em dinheiro a seus respectivos beneficiários. Oferece \$200,00 a cada dois meses às famílias em situação de pobreza com gestantes, crianças, adolescentes e jovens de até 19 anos (MIDIS, 2013).

emprego, por exemplo, é necessário e indispensável que os programas sociais e projetos setoriais, regionais e locais, se articulem e promovam a inserção dessas famílias no mercado de trabalho.

Vale ressaltar, portanto, que esses Programas de Transferência de renda são dependentes, em grande medida, de outros programas de Estado a fim de promover melhores oportunidades econômicas, como acesso a emprego, assistência técnica produtiva, entre outros. No entanto, é importante precisar que esses avanços ainda não mostram mudanças significativas, como pode ser constatado no Peru. No campo da saúde, a maior demanda dos serviços não mostra melhoras importantes na qualidade do serviço. Segundo Aramburu (2009), a população se apresenta com maior frequência aos controles e registra-se um aumento no número de partos institucionais, mas os centros de saúde ainda não estão habilitados para esse aumento de demanda. No setor da educação, também se registram carências infraestruturais e de capacitação docente. O resultado pode ser percebido pelo pouco suporte ao setor. É importante mencionar que a administração dos serviços relacionados à educação e saúde é responsabilidade dos governos locais, como analisa Béjar (2008).

*“No van a salir de la pobreza solo en cuatro años. En cuatro años nadie sale de la pobreza. Son solo \$100 soles. Este programa significa un gran esfuerzo del Estado, pero aún está pendiente mejorar los servicios. Podemos llevar a los chicos a las escuelas, pero las escuelas tienen que ser buenas. Es captar a estos chicos y trabajar con ellos los contenidos educacionales que ellos necesitan. Van las mujeres a vacunarse, pero los servicios de salud tienen que ser buenos. En otras palabras, la existencia de Juntos supone que el Estado tiene que hacer un esfuerzo de inversión social muy grande. Ahora hay mucha otras cosas que debemos hacer: inversión pública, fomento del empleo para poder superar esa situación.”*  
(BÉJAR entrevista, 2008)

Algo que diferencia o Programa Juntos dos demais programas analisados nesse trabalho, é que visando não criar uma dependência linear com os beneficiários, e estimulá-los constantemente a buscarem outras fontes de renda, há um limite de permanência no Programa Juntos, que é de 4 anos. Em termos gerais, não existe uma estratégia consistente de saída do programa, ao se cumprir o período está fora automaticamente.

Importante destacar que essa é uma diferença significativa do Programa Juntos em relação aos demais programas já citados nesse trabalho. Esse “fim da linha” gera ansiedade na população em respeito ao futuro das famílias quando não mais contarem com a renda mensal do Programa.

A CEPAL (2005) utiliza argumentos na defesa de ações focalizadas apoiados na ideia de que as mesmas permitem melhorar o desenho dos programas sociais, já que terá maior precisão na identificação dos beneficiários verdadeiramente prioritários. Adicionalmente, consideram que sua utilização possibilita aumentar a eficácia dos programas não desperdiçando esforços em grupos não prioritários. O que acontece no caso do Programa Juntos, bem como no Bolsa Família e Familias en Acción, é que o processo de focalização apresenta problemas de erro na identificação correta de pessoas extremamente pobres, acarretando exclusão de famílias ao programa. Tal fato gera uma percepção de arbitrariedade

na seleção por parte da população que poderá ser beneficiada. Isso gera reações e atitudes negativas em parte das comunidades. A ausência de clareza no referido processo tem provocado reações da população e denúncias contra algumas autoridades, acusadas de beneficiarem a alguns e não a todos que precisam.

#### **1.6.1 - Famílias indígenas e o *Programa Juntos* na tríplice fronteira**

O principal núcleo urbano da parte peruana na tríplice fronteira é a cidade de Caballococha. A magnitude demográfica coloca Iquitos como centro urbano mais expressivo próximo à área de fronteira, a apenas 10 horas de deslocamento, quase um quarto do tempo desde Manaus e muito mais próximo à realidade fronteiriça. Entre Iquitos e os limites territoriais, fica a província de Mariscal Ramon Castilla, propriamente fronteiriça, que ocupa a margem peruana do Javari e o leito do Amazonas/Solimões em direção ao Brasil. A província tem 72.909 habitantes, sendo que a maior aglomeração urbana é a capital da província, Caballococha, com 24.141 habitantes.

Mapa 3: Província Ramon Castilla - Peru



Fonte: Adaptação de mapa EDITORES GRÁFICOS SEÑOR DE LUREN (2008).

Caballococha é uma cidade com expressão urbana mediana, similar aos municípios brasileiros medianos (Santo Antônio do Itá, São Paulo de Olivença e Benjamin Constant). Primeiramente, nela há algumas instituições de fomento ao comércio e agricultura das quais se aproveitam ribeirinhos que se dedicam à pesca e agricultura. Caballococha, portanto, distribui insumos para plantações e atividades econômicas em sua província, mas, nos últimos anos, tem sido também ponto de passagem para produtos industrializados com destino à tríplice fronteira. Também é entreposto da extração madeireira que ocorre no rio Javari e é comercializada em Iquitos.

Cabe aqui esclarecer que Caballococha é tida por locais de Iquitos e da tríplice fronteira como nóculo principal da rede de narcotráfico e produção de pasta base de cocaína no Baixo Amazonas, sendo esta atividade geradora do recente “boom econômico” na cidade (Alonso, 2011).

Junto com Tabatinga e Letícia, a cidade forma uma complexa rede de trocas e articulações indígenas. É intenso e diário o fluxo de barcos ou “rabetas” entre as comunidades indígenas ao longo da fronteira. O incentivo financeiro dos programas sociais de transferência

de renda ajuda nesse fluxo, uma vez que cobre o custo da gasolina para movimentar os barcos.

As aldeias indígenas na Amazônia peruana são chamadas de “*centros poblados*”<sup>51</sup>, até porque estão há poucos minutos, de barco, do centro da cidade. A cidade de Caballococha está rodeada de “*centros poblados*” de ticanos e yaguas, que em sua grande maioria são beneficiários do *Programa Juntos*.

Para os gestores locais que operacionalizam o programa, uma das grandes mudanças que o benefício operou foi na “autoestima” das beneficiárias indígenas. Com o incremento monetário tem havido uma maior participação das mulheres indígenas na tomada de decisões dentro das próprias aldeias. É uma espécie de “empoderamento” monetário. Ao mesmo tempo, segundo vários relatos locais, o incentivo financeiro tem contribuído para a diminuição da violência doméstica entre as mulheres indígenas.

Outro assunto muito presente quando se fala sobre o benefício social e monetário para os indígenas é no que se refere a cobertura e a qualidade na oferta dos serviços públicos locais. É notória a deficiência na infraestrutura da cidade bem como na provisão de recursos às comunidades. Sem falar na oferta nula de serviços especificamente direcionados aos povos indígenas.

O que se nota é uma atitude paternalista dos gestores locais para com os usuários indígenas, prática essa que interfere diretamente na autonomia dos mesmos. Falta, portanto, agentes locais minimamente capacitados nas diferenças socioculturais da região.

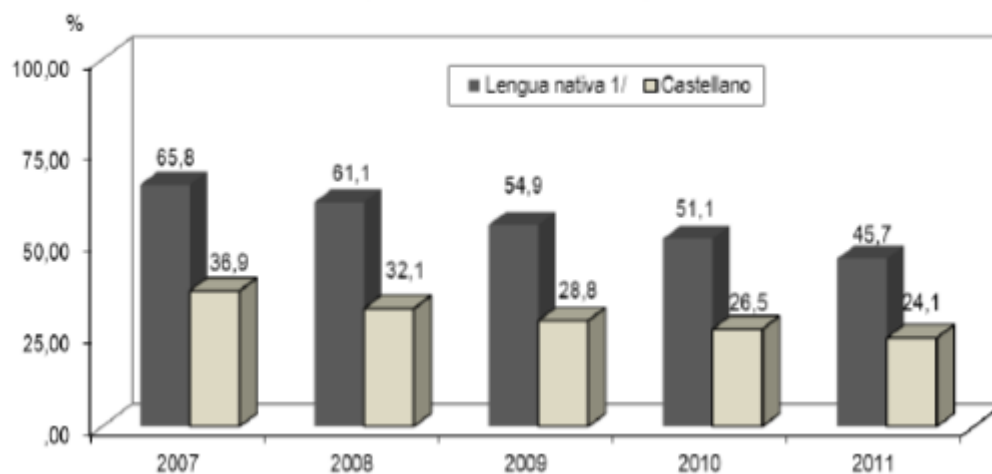
Um tema pendente na agenda dos Programas de Transferência de Renda é explorar se as características e os desenhos para sua implementação são adequados em contextos de alta diversidade sociocultural, especialmente naqueles com presença de populações etnicamente diferenciadas em situação de pobreza.

A pobreza entre a população indígena no Peru afeta 45% das pessoas que mencionaram ter como língua materna uma língua nativa (quíchua, aymará ou amazônica), o que indica que quase a metade dos povos indígenas do país estão em situação de vulnerabilidade social (INEI, 2012).

---

<sup>51</sup> Consultar anexo 4.

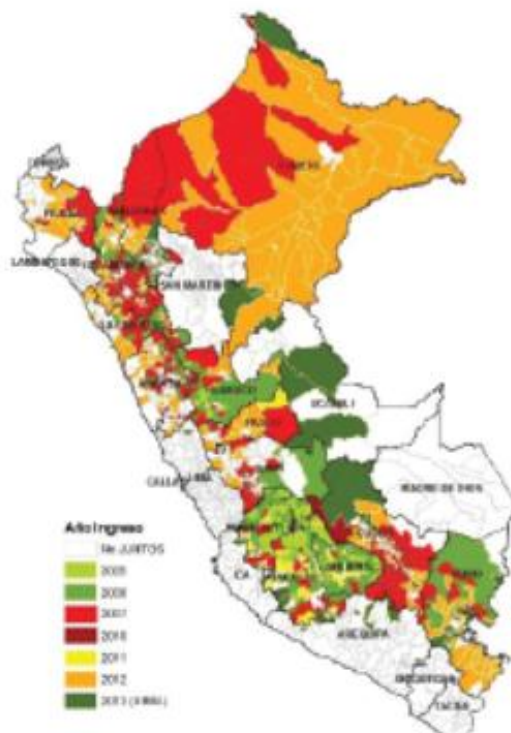
**Gráfico 4: Incidência da pobreza de acordo com a língua materna – Peru (2007-2011)**



Fonte: INEI, 2012.

Essas populações só foram incluídas no Programa a partir da ampliação da sua cobertura. O Programa Juntos é um programa que foi ampliando sua cobertura por todo o país sucessivamente. A participação dos distritos amazônicos, especialmente os departamentos de Loreto, Ucayali e San Martín, por exemplo, só foram contemplada a partir de 2011.

**Mapa 4: Evolução da cobertura geográfica do Programa Juntos (2005-2013)**



Fonte: Programa Juntos, 2013.

A partir das discussões oferecidas nesse capítulo sobre as situações socioeconômicas dos povos indígenas da região do Alto Solimões, cabe agora fazer um recorrido sobre a história da região para entender o contexto histórico de produção da vulnerabilidade social no qual estão inseridos por décadas, quiçá por séculos.

Ao longo do capítulo percebeu-se que o maior problema das populações pobres não é propriamente a fome, mas a falta de cidadania que os impede de se tornarem sujeitos de história própria, inclusive com a capacidade de identificar que a fome lhes é imposta historicamente.

Cabe, portanto, voltar a análise para o contexto de exploração e escravização que passaram esses povos com a ocupação e povoamento da Amazônia a partir do século XIX. Nesse momento a Amazônia nascia para o mundo como um território propenso à espoliação dos recursos naturais, à exploração da borracha marcou esse período e envolveu grande parte dos povos indígenas que viviam na região.

A partir dessa análise histórica, talvez alguns fatores que hoje se percebe como algo extraordinário e transitório, se evidencie como algo recorrente e permanente, algo que atravessa gerações e contextos desenvolvimentistas de mercado.



## Capítulo 2 – Exploração e tortura: a história do contato e da miserabilidade dos povos indígenas na região do Alto Solimões

*Então os índios não ficam doentes; seus ossos não doem, seus peitos não ardem, não sentem dores abdominais, não ficam tuberculosos nem sentem dor de cabeça. Àquela época o curso da humanidade era pacífico, mas os estrangeiros tornaram-no diferente quando aqui chegaram.*

O Livro de Chilam Balam de Chumayel

As páginas que seguem visam uma aproximação instrumental à história da região do trapézio amazônico<sup>52</sup> com o objetivo de demonstrar que a situação de vulnerabilidade apresentada na contemporaneidade pelos povos indígenas da região é um processo de longa duração.

A análise vai se centrar no histórico de conflitos interétnicos no alto rio Solimões, nas relações interétnicas que visavam explorar e escravizar os povos indígenas ao longo dos séculos, ou seja, relações de sujeição/dominação que fizeram uso extremo da violência. O histórico dos conflitos interétnicos na região do Alto Solimões estará centrado no remanejamento/deslocamento dos povos indígenas desde a época dos descimentos, no processo de escravização dos indígenas, promovido não apenas pelo Governo oficial, mas também por missionários e entidades privadas (*encomenderos* e donos de seringais), e a transformação dos indígenas em mão de obra eficiente para a região.

A localização do Alto Solimões - ou trapézio amazônico<sup>53</sup> - em uma região de fronteira significou (e ainda significa) a existência de conflitos constantes e, conseqüentemente, a produção de registros de uma história feita de múltiplos “agentes”, principalmente militares, religiosos e comerciantes (Taylor, 1998: 213). Cada um deles buscando algo específico: mão de obra, conversão e catequese, ocupação estratégica de territórios, produção agropecuária e intermediação mercantil.

Vale destacar que a presença militar é uma das primeiras a ser mencionada para o controle da região e se mantém contemporaneamente<sup>54</sup>. Historicamente, a incursão de soldados portugueses, das “tropas oficiais de resgate” de índios, enviadas pelo governador do Estado do Maranhão e Grão-Pará, por volta de 1730, fornecem o primeiro registro de uma presença que se intensificaria ainda mais na segunda metade do século XVIII, com as diversas

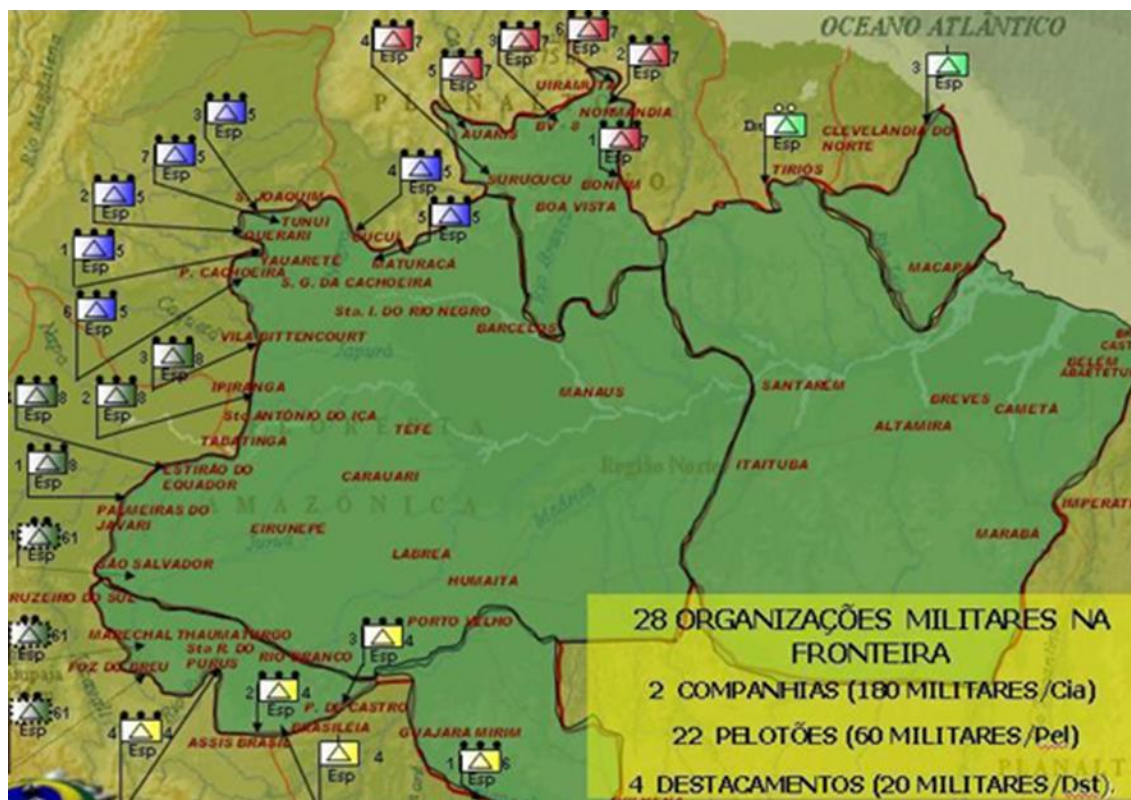
<sup>52</sup> Região também conhecida como Alto Solimões, Alto Amazonas, tríplice fronteira, entre outros.

<sup>53</sup> O trapézio amazônico é uma área hoje bastante militarizada com a presença ostensiva dos agrupamentos na cidade e no percurso dos rios que servem de limites naturais aos três países. As cidades de Tabatinga e Letícia são ocupadas por bases militares com o intuito de assegurar a Política de Defesa Nacional. A justificativa disso também se faz a partir do comércio ilegal das riquezas minerais, vegetais, animais, e do tráfico de drogas amplamente publicizado no sentido de cooptar a opinião pública.

<sup>54</sup> Ao analisarmos as fronteiras amazônicas fica explícita que a geografia fronteiriça é uma geografia militar baseada na proteção e no controle do território. A Geografia Militar intensificou-se com as disputas da constituição de novos polos de poder e as velhas demandas das nações ricas pressionando os países periféricos ou potências emergentes, tendo em vista os recursos territoriais existentes através do cerco militar. No caso amazônico, observa-se a militarização da região, através de bases norte-americanas, pelos países internacionais que fazem o seu entorno com a Amazônia brasileira. Ver Costa (2009).

expedições militares de reconhecimento da região e respectivas fundações de fortes e, ainda, vilas que acolhiam os “descimentos” de índios, sob a administração missionária (Wright, 2002: 435). Antes disto, provavelmente havia contatos intermitentes com os portugueses (Buchillet, 2002: 115).

**Mapa 5: Geografia Militar da Amazônia Fronteiriça**



Fonte: <<http://segurancanasorganizacoes.com>>

**Mapa 6: Bases norte-americanas na América Latina**



Fonte: <<http://confins.revues.org>>. 2009.

Do ponto de vista da ocupação efetiva da vasta região amazônica, esta foi uma empresa difícil, senão impossível. A estratégia de ocupação aconteceu por meio da colonização realizada em pontos escolhidos ao longo do eixo do Rio Amazonas, na foz de seus afluentes e nas regiões fronteiriças. Essa colonização foi realizada por via das ordens religiosas e da

instalação de fortificações militares em pontos estratégicos. A construção de aldeamentos<sup>55</sup> era algo urgente e necessário para a consolidação e ocupação da região.

Mas é um erro achar que todo esse empreendimento de conquista e ocupação da Amazônia foi apenas uma questão geopolítica com a Espanha, haja vista que a Amazônia já estava ocupada por sociedades indígenas que milenarmente nela habitavam. Entretanto, pelo Direito Internacional Público vigente à época, os povos nativos da África e das Américas, por sua “cultura primitiva”, não eram reconhecidos titulares soberanos sobre as terras que ocupavam. Era necessário, portanto, arrebanhar essa população para a efetivação de sua ocupação.

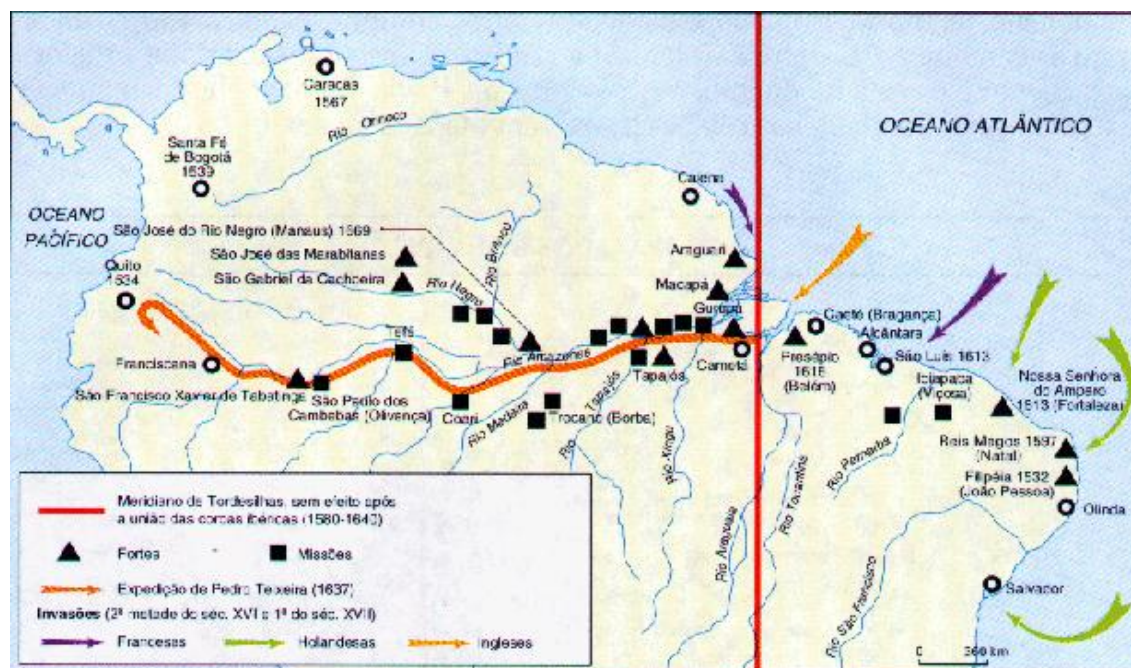
A partir de então, colonização, evangelização e escravidão foram os três processos direcionados aos povos indígenas do continente. A incorporação dos índios à sociedade colonial se deu por meio de três estratégias que, muitas vezes, andaram juntas: a violência física, (guerras, escravização, punições etc); as alianças para o intercâmbio de bens ou para a guerra, construídas entre colonizadores e diferentes povos indígenas – o que explica, por exemplo, que as expedições portuguesas de conquista ao longo dos rios amazônicos fossem majoritariamente compostas por índios armados; e, ainda, a conversão ao cristianismo, por meio da atuação de diversas ordens religiosas (Kremling, 1993: 65).

De um dos lados, a ação missionária jesuítica espanhola, nos territórios do Alto Amazonas, iniciou-se a partir de Quito, no atual Equador e Pasto, na Colômbia, no final do século XVI, e pouco a pouco foi se expandindo até as zonas adjacentes. A pequena cidade de Borja, nas margens do Rio Marañon, transformou-se na base de irradiação dos inacianos em direção ao vale amazônico. O estabelecimento de aldeamentos missionários ao longo dos rios Napo, Huallaga, Ucayali, Marañon e Solimões foram, de fato, as primeiras tentativas de controle efetivo da região realizadas pelos colonizadores espanhóis e contaram com o auxílio da Companhia de Jesus (Prezia & Hoomaert, 1981).

---

<sup>55</sup> Importante entender os significados dos aldeamentos jesuíticos, que foram um projeto iniciado no Brasil por Manoel de Nóbrega em 1558, depois imitado pelos espanhóis na América espanhola. Tinha como princípio um plano civilizador. Processo de retirada dos índios de suas comunidades para colocá-los na cristandade, para não viverem em mobilidade. “A lei, que lhes hão-de dar, é defender-lhes de comer carne humana e guerrear sem licença do Governador; faz-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça para si e para com os cristãos: fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem, e com estes padres da Companhia para os doutrinarem” (Nóbrega, Manuel. *Plano civilizador*. 1558).

Mapa 7: Ocupação da Amazônia (séculos XVI e XVII)



Fonte: Arruda (2000:37)

Do lado português a desconfiança e usurpação era flagrante. O Diário de Samuel Fritz, jesuíta responsável pela evangelização dos Omágua, é um dos principais documentos que nos permitem conhecer os espaços do rio no final do século XVII e nos primórdios do século XVIII. Além de seu trabalho de evangelização junto às populações, com o diário também é possível conhecer elementos da disputa entre espanhóis e portugueses pelo controle da região amazônica. Entre os episódios citados por Fritz, temos o de sua prisão em setembro de 1689, quando o religioso, ao procurar auxílio no Pará por encontrar-se doente, acabou ficando vinte e dois meses retido no colégio jesuíta do Pará, pois as autoridades portuguesas suspeitaram que ele fosse um espião a serviço da coroa espanhola.

Uma das ações do jesuíta foi denunciar a ação das tropas de resgate portuguesas, que, nas palavras de Fritz, desestruturava de forma violenta as populações indígenas, seu relato trazia como pano de fundo o início da problemática da demarcação dos limites territoriais entre as duas coroas. Além do diário, tem-se uma série de correspondências produzidas no âmbito da missão, nas quais pode-se perceber elementos da disputa colonial, conforme demonstraremos adiante.

“Colonizar”, portanto, ficou praticamente a cargo das ordens religiosas – portuguesas e espanholas. As Missões foram elementos da dinâmica colonial para modificar geografias, bem como eram ambientes adequados para pandemias, uma vez que reunia uma multiplicidade de sociedades indígenas, ou seja, uma grande quantidade de pessoas de diferentes espaços geográficos e as colocavam em um espaço restrito para a prática da catequese.

De uma determinada perspectiva, de fato, a história do contato no Alto Solimões também poderia ser contada pela sucessão de epidemias letais e devastadoras que, desde os séculos XVII, XVIII e XIX atingiram seguidamente a região e continuariam a fazê-lo no século XX, notadamente em suas primeiras décadas, associadas à trágica, violenta e desigual exploração da borracha e de tudo o quanto pudesse ser extraído da floresta (Buchillet, 2002: 115)<sup>56</sup>.

É nesse cenário “doente”, violento e “cristianizado” que se consolida o grande elo perverso que aproximou índios e não índios na região norte do país, sendo que essa aproximação se deu principalmente pela completa dependência do poder colonial da mão-de-obra daqueles povos e até de seu “numerário”. O principal eixo de povoamento da região, portanto, era o uso da mão de obra indígena.

Embora a obtenção de mão-de-obra indígena fosse direcionada para ocupar a região a partir de sua utilização nas atividades produtivas. Porém, a partir dos serviços cotidianos aos colonos da região, o cativo e a servidão de índios passou a ser a tônica dessa relação, e um forte e estruturado regime de base escrava prevaleceu (Oliveira, 2001).

Na verdade, o que isso mostra é quão profundas implicações o cativo e a servidão da mão-de-obra indígena tiveram no processo produtivo amazônico no implemento da empresa colonial portuguesa naquela região, pois tanto estavam inseridos entre os principais aspectos que norteavam a prática colonial na região como, de modo geral, toda a capitania se encontrava comprometida com a escravidão indígena.

Mas vale pontuar que a ocupação dos espaços amazônicos pelos religiosos e colonos foi marcada por graves conflitos de interesses, sobretudo em relação à escravidão indígena, mas pode ser compreendida também como um momento de grande expansão territorial, com enorme alcance geográfico e geopolítico. Como ensina Serafim Leite:

*“Esta incorporação definitiva do Amazonas ao Brasil fez-se com as jornadas dos capitães, com as entradas dos colonos, e com a catequese dos missionários. Tríptico elemento, oficial, particular, religioso, este simultaneamente particular e oficial, interdependentes, todos três, e nem sempre concordes.”* (SERAFIM LEITE, 1943:27)

Vale dizer que diferentemente de regiões como o Maranhão e o então Grão-Pará, que tinham entre sua população número significativo de escravos negros (Hemming, 2009: 101), na região do Alto Solimões os elementos centrais das vilas e povoações coloniais eram brancos europeus e índios, pelo menos até a primeira metade do século XIX, quando houve as primeiras migrações de nordestinos para a região.

Trazer escravos africanos para a região e abolir a escravidão indígena era uma das disposições da legislação pombalina (Guzmán, 2008: 73), bem como à extinção do poderio de

---

<sup>56</sup> Importante ressaltar que a degradação dos povos indígenas pelas epidemias não se deu apenas na Amazônia devido ao *boom* da borracha. Se deu também no Pará e através da coleta também desumana do cacau. “Em 1720, a intensificação de epidemias em Belém e regiões circunvizinhas foi mortal para a maioria dos escravos indígenas, justamente quando se iniciava o boom do comércio do cacau, que iria perdurar pelo restante desse século. A demanda por mão-de-obra, portanto, tornou-se então motivo de muitas buscas de escravos no sertões. Num período em que as disputas dos moradores com jesuítas era acirrada, não foi à toa que essas buscas se intensificaram nos rios Japurá, Negro e Branco, regiões controladas pelas ordens carmelita e mercedária, cujos missionários muitas vezes participavam direta ou indiretamente do tráfico clandestino de escravos” (Oliveira, 2001: 40).

missionários em aldeias e comunidades indígenas da região amazônica, tanto quanto a promoção de casamentos de europeus e índios, na prática, notadamente mulheres indígenas.

A legislação pombalina, portanto, foi um importante instrumento legal, tanto para marcar uma ruptura com o período colonial, quanto para anunciar princípios que estarão presentes na lei dos índios, inclusive quando o Brasil se forma como Estado nacional no século XIX. O Diretório Pombalino (1757)<sup>57</sup> visava transformar o índio em massa nativa, fonte abundante de trabalhadores atuando para a consolidação do domínio colonial português.

A ideia era boa, mas a realidade não! As delimitações de Pombal tirou os indígenas da escravidão, e os colocou no regime de servidão. Isso porque a forma modelar de relação que acompanhava os modos de obtenção de “produtos da floresta” – escravos, drogas, comida, ouro, borracha e folhas de coca – em diversos momentos do tempo, foi o patronato. Este modelo de relações interétnicas, que muitas vezes têm feições afetivo-comerciais subsiste no alto Solimões até os dias atuais<sup>58</sup>, como acontece a outros contextos amazônicos<sup>59</sup>. Através do patronato os índios eram mantidos em estado constante de dívida, para não mencionar os castigos físicos usuais, o que se reproduziria século XX adentro (Hugh-Jones, 1992: 49) e se propagando até os dias atuais. Desta forma, para autores como Taylor, a escolha era fatal e sem margem para manipulação indígena: ou uma morte rápida entre os “*encomenderos*” e patrões, ou morrer mais lentamente, mas em família e com ferramentas nas mãos dos jesuítas (Taylor, 1998: 221).

A *encomienda* foi uma instituição considerada chave para o desenvolvimento da ocupação colonial no continente, principalmente na parte castelhana do continente. Grandes propriedades faziam uso da mão de obra indígena na produção de bens, e foi dessa forma que o mesmo foi inserido em um sistema de servidão. Os *encomenderos* eram uma espécie de nobreza feudal, e os indígenas seus servos.

---

<sup>57</sup> Antes do Diretório ser promulgado, dois anos antes, o rei Dom José e o ministro Marquês de Pombal, estabelecem a “liberdade indígena”, ou seja, todos os índios que eram cativos, a partir daquele momento (1755) estariam libertos e estabelece o fim da administração religiosa dos índios. Para tentar conjugar essas questões, foi fundada em 1755 a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que tinha como objetivo trazer africanos para a região como substitutos dos índios. O Diretório é de 1757, política pensada para o Estado do Maranhão e Grão-Pará, mas se estendeu para o resto do Brasil, e tinha como características: i) não libertar os índios em cativeiro, mas proibir as guerras justas; ii) acabar com as Missões; iii) incentivar à miscigenação entre brancos e índios – querem que os índios sejam incorporados; iv) obrigatoriedade dos índios falarem o português - que parem de falar suas línguas; v) transformação gradual das aldeias em vilas; vi) aldeias ou vilas de índios administradas por um diretor laico; vii) os índios viveriam sob tutela desse diretor; viii) havia também um juiz de órfãos que colocaria os índios sob a sua alçada, e esses juízes iriam controlar a possibilidades dos índios de prestarem serviços (Perrone-Moisés, 1998).

<sup>58</sup> Tratarei dessas relações na contemporaneidade no capítulo seguinte.

<sup>59</sup> Remeto o leitor especialmente a Athila (1998) que, a partir das narrativas dos índios Mura sobre suas terras, onde são protagonistas, analisa a articulação entre sua diferença e seus territórios, conforme estas categorias são por eles construídas e modificadas temporalmente. Em muitas destas histórias, envolvendo diferentes aldeias, a perda territorial somou-se à manutenção dos Mura em sua própria terra, na precária condição de “*clientes*” semi-escravizados de seus usurpadores, então vertidos em “*patrões*”, até pelo menos o fim do século XX. Em sua maioria pautados por fortes interesses comerciais, estes indivíduos eram e – arrastando o vínculo por gerações, ainda o são - usualmente sustentados por relações de influência no que concerne às formas de autoridade policial e jurídica locais, em um orquestrado e eficiente sistema de espólio de terras indígenas acompanhado da regularização dos territórios por esta via usurpados.

“Consistía básicamente en una merced que el Rey le otorgaba a un conquistador por sus servicios, mediante la cual se le asignaba un grupo de indígenas para que trabajaran para él a cambio de ser instruidos en la doctrina cristiana. La función principal que las leyes le otorgaban a la encomienda era la evangelización. Por eso el titular de la encomienda debía contratar un sacerdote, construir una iglesia con ornamentos adecuados y organizar a los indios en pueblos al estilo español. El encomendero debía ser un hombre casado y tener casa poblada en alguna ciudad.” (GAMBOA, 2004:752)

As comunidades indígenas próximas às *haciendas*<sup>60</sup> eram pressionadas pela apropriação de suas terras. Estes procuravam trabalho nas propriedades de particulares que através de adiantamentos relativos à alimentação, bebidas, sacramentos de batismo e morte, tornavam estes empréstimos impossíveis de serem pagos e assim tornavam esses indígenas em escravos por dívidas.

O sistema das *encomiendas* e *haciendas*<sup>61</sup> tinha como principal objetivo a exploração, o controle do trabalho, dos recursos e produtos. Eram mecanismos propícios à produção de mercadorias para o mercado mundial. Percebe-se também que esse novo sistema de dominação tem um caráter capitalista de acumulação de riquezas (Quijano, 2005).

Esta estrutura econômica é caracterizada pela produção agropecuária em grandes extensões de terras, introduzindo técnicas espanholas no cultivo e na criação de animais. Assim, as *haciendas* eram latifúndios monocultores (trigo, milho, feijão, cana-de-açúcar, algodão, frutas europeias etc.) semelhantes aos engenhos instalados no Brasil na colonização portuguesa.

Nas *haciendas* foram utilizados os sistemas de trabalho já referenciados: a *encomienda* e a escravidão, mas no intuito de reter os trabalhadores indefinidamente nos latifúndios. Os *hacendados*, ou patrões, também fizeram uso de um sistema de endividamento de trabalhadores (servidão por dívidas), denominado *peonaje* e da *tienda de raya*, na qual os trabalhadores recebiam retribuições em espécie através de alimentos, roupas etc., além de uma “ração” adicional em milho para a subsistência. Os trabalhadores permaneciam endividados com os *hacendados* porque suas dívidas eram manipuladas, tornando-os insolventes de maneira a serem obrigados a pagá-las com trabalho árduo nas *haciendas*.

---

60 O sistema de dominação/integração social europeu nas américas necessitava de um novo sistema de exploração, de controle do trabalho, dos recursos e produtos. Era necessário consolidar a produção de mercadorias para o mercado mundial. O mecanismo utilizado foi o estabelecimento das *haciendas*. Defini-las é de certo modo complexo, mas em termos gerais *haciendas* consistiam em um sistema de lavouras de grande porte, denominadas *plantations*. Nessas áreas, cujos proprietários eram classificados como latifundiários, era mais comum o cultivo de apenas uma espécie de vegetal (monocultura). Nas *haciendas* a mão de obra era forçada e inspecionada de forma rigorosa pelos seus proprietários, que submetiam os trabalhadores a dependências econômicas e sociais. A cana-de-açúcar era o tipo de planta mais cultivado nessas áreas da América espanhola. Em termos gerais, as *haciendas* eram um tipo de empresa orientado essencialmente para consumidores externos (Wolf, 2003).

61 Importante a diferenciação que Eric Wolf estabelece entre as *encomiendas* e as *haciendas*, segundo este autor “(...) as *encomiendas* eram doações que não davam direitos à propriedade da terra ou permitiam que o *encomendero* estabelecesse os termos dos serviços ou tributos pagos pela mão-de-obra nativa. A *hacienda*, ao contrário, apoiava-se na propriedade legal da terra e na capacidade do proprietário de negociar diretamente os termos do contrato de trabalho” (2005[1982]:183).



Essa instituição colonizadora que está presente aqui no continente americano é o latifúndio enquanto modo de produção. Faz parte dos modos de evolução da propriedade territorial na região. Bem como faz parte do desenrolar das condições indígenas na região, pois em termos bem gerais e sucintos, os povos indígenas da região caminharam do endividamento das *haciendas* para o endividamento dos seringais. Essa foi a trajetória dos povos indígenas em boa parte do continente americano, bem como da região do Alto Amazonas. Esse caminho os levou rumo à exploração, inferioridade e subalternidade.

Na segunda metade do século XIX são intensas as conexões entre países hispanófonos da fronteira e os principais centros urbanos do lado brasileiro. A existência de pequenas vilas e povoações no interior da floresta é citada como fator de estímulo à exploração da borracha até o início do século XX (Guzmán, 2008: 77).

A exploração da mão-de-obra indígena aprofundou não apenas o deslocamento dos povos de seus lugares e moradias habituais em função daquelas atividades, sazonal ou permanentemente, epidemias e colapso de subsistência. Tudo relacionou índios e não índios em paralelo e em razão da extração de produtos como o caucho, malva, castanha e outros gêneros ao longo do século XX. No tocante aos povos do alto Solimões, uma vez mais exploração de recursos da floresta e suas gentes inseria-se em uma ampla rede que envolvia os grandes centros urbanos, “patrões” regionais brancos, patrões locais “menos brancos” e índios (Hugh-Jones, 1992: 51). Ela continua a ser vetor constante de violências e transformações, abarcando, ainda, as redes de relações entre os próprios povos do rio Solimões.

Em 1911, Bento Lemos, enquanto Ajudante do SPI, faz uma incursão por todo o rio Solimões, próximo à ainda discutível fronteira da Colômbia. A discussão por estes contornos se estenderia por algumas décadas. Uma discussão acerca de seus limites e competências, inclusive sobre o “domínio” ou “pertencimento” dos índios. A descrição do funcionário nos dá uma ideia das múltiplas aldeias, casas comunais e povoações de diversas dimensões, ocupadas por povos diversos e distribuídas ao longo do curso do rio.

Com surpresa, ele descreve a vida dos índios do Solimões como relativamente tranquila, com menção à sua interação no pequeno comércio regional. Mas os efeitos da borracha não tardariam a ser devastadores. Há registros de graves epidemias letais entre 1914 e 1920, quando a gripe espanhola reduziria drasticamente a população indígena. De 1920 em diante, o trabalho por borracha e balata e o comércio de farinha tornaram-se as principais fontes de suprimentos para os povos indígenas da região.

Também nos documentos do SPI a borracha é responsabilizada pela maior parte das violências e esbulhos daqueles recursos como da mão de obra indígena, sequestrada, escravizada, remetida ao baixo rio Solimões e poucas vezes “restituída” aos seus lugares de origem. Muitos, ainda, não retornavam simplesmente porque eram mortos pela fome, febres e outras doenças letais.

Abusos e escravidão chegando às raias da violência entre não-índios e povos indígenas eram tão universalizados no início do século que, em 1921, a OIT dedica-se a investigar sob

quais condições ela acontecia (OIT, 2001:05)<sup>62</sup>. No alto Solimões, a escravização beneficiava-se também da constante discussão e não reconhecimento da legitimidade de limites entre corregedores colombianos e representantes do Estado nacional brasileiro.

Vale indicar que a exploração da borracha é também a história do rio Amazonas e de seus afluentes. Esse rio máximo sempre esteve sob olhares estrangeiros, pois os poderosos tramam novos projetos audaciosos, que chamam de progresso. Para colocar em prática tantos projetos precisam apagar qualquer obstáculo ou oposição. Márcio Souza, em *Mad Maria* (2002), através do personagem Collier, emite sua opinião irônica sobre o progresso na região Amazônica: “*Quer saber o que significa para mim o progresso? Uma política de ladrões enganando povos inteiros*” (Souza, 2002: 341).

Como se verifica, historicamente, foram as instituições coloniais de Estados metropolitanos que proporcionaram a superexploração da mão de obra indígena fazendo desaparecer um grande contingente dessa população. Os sobreviventes foram escravizados e tiveram seus territórios usurpados pela organização produtiva imposta. Percebe-se que as relações no contexto de fricção entre indígenas e não-indígenas são de conflito e contradição, ou seja, são excludentes. A dimensão econômica criou uma relação violenta que merece uma análise detida.

Não pretendo, com tal análise, minimizar o status de sujeitos históricos dos povos indígenas. Desde *Europe and the People without History*, de Eric Wolf (1982), é amplamente reconhecido o fato de que nenhuma sociedade é uma entidade isolada, mas sim parte de redes de relações de poder. Abraço a perspectiva de Hugh-Jones (1989, tradução nossa), que afirma: “*Os povos tribais não apenas são submetidos à história, eles também a constroem e continuam a fazê-la*”.

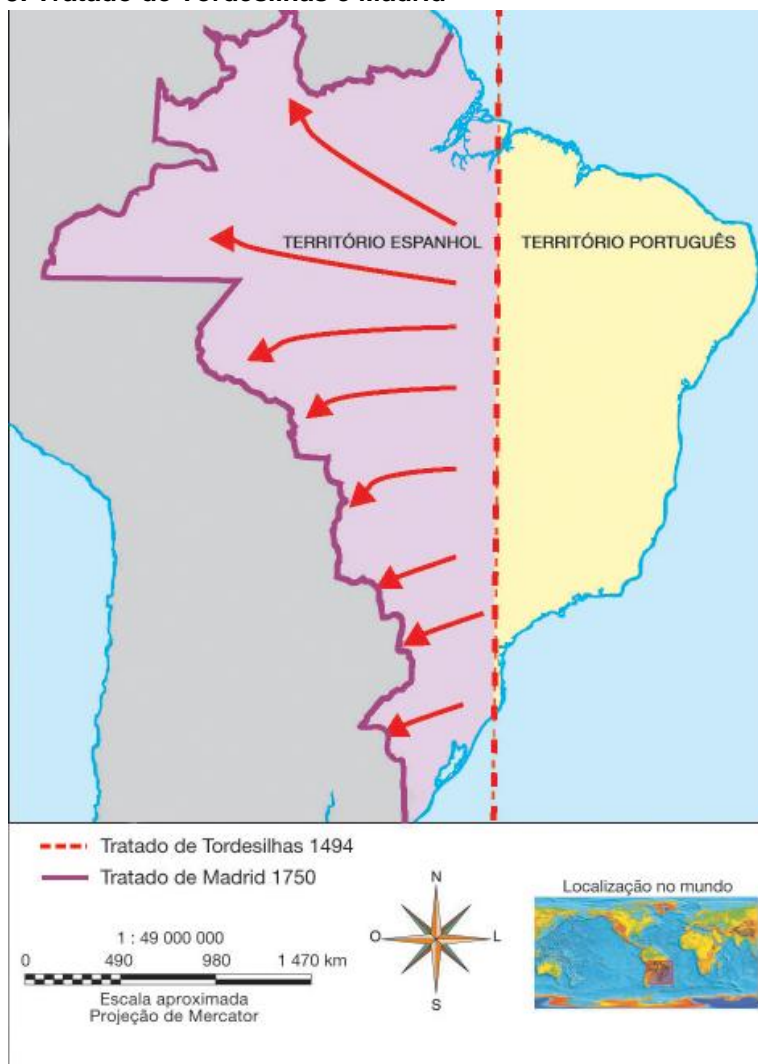
## **2.1 - Escravização, missões e a presença militar**

Foi no período compreendido entre o Tratado de Tordesilhas (1494) e o Tratado de Madri (1750) – primeiro dois séculos e meio da América, que ficou definido quem seria o detentor da vasta área que hoje constitui a Amazônia brasileira. Apesar do Tratado de Tordesilhas, os portugueses empreenderam a conquista e a ocupação do Vale do Amazonas empregando as ordens religiosas, os fortins militares, as economias extrativas e os estados autônomos administrados diretamente pela metrópole como estratégia de ocupação territorial.

---

<sup>62</sup> Estes estudos inauguram as bases das discussões que atravessariam o século XX, formalizando-se em Convenções destinadas exclusivamente à garantia de direitos das populações indígenas e tribais, como a nº 107 de 1957 e, contemporaneamente, a já exaustivamente citada Convenção 169.

Mapa 8: Tratado de Tordesilhas e Madrid



Fonte: Rezende (2006: 32)

Várias foram as estratégias utilizadas pelos portugueses para se apropriarem dessa porção verde do mundo. Em finais do século XVI, surgiu o fenômeno histórico mais característico do Brasil: o *bandeirantismo*, que, juntamente com o *entradismo* do norte, provocou a expansão geográfica do império colonial português para muito além dos traçados previstos pela linha de Tordesilhas. O movimento pode ser compreendido como um conjunto de ações de penetração territorial ocorridas, aproximadamente, entre 1580 e 1730, a partir de São Paulo e que tinha por objetivo a caça ao índio, para escravização da mão de obra, e a procura de metais preciosos. A penetração dos sertões brasileiros conduzida pelos paulistas implicará também na expansão territorial da Amazônia brasileira.

Apesar desse vício conquistador presente nos portugueses e espanhóis, ambos os lados sabiam que a Amazônia estava habitada, havia nações indígenas ocupando o território amazônico. Por isso a conquista não era apenas ocupar o território, mas trazer para si as populações que lá se encontravam. Dessa forma, o marco teórico dessa colonização/conquista se dará em termos da cristandade – o debate era em torno da liberdade indígena e o direito de serem salvos pela cristandade. Debatia-se também sobre a humanidade dessas populações e

se a escravidão seria um caminho para a colonização. Entretanto, a bula papal, escrita pelo Papa Paulo III, vai proibir a escravidão indígena em 1537<sup>63</sup> - marco legal que garante a liberdade dos índios<sup>64</sup>.

Novamente, a ideia era boa, mas a realidade não! A escravização aconteceu e está amplamente documentada. Já que não se podia escravizar explicitamente os povos nativos do continente, a colonização vai se dar através de um controle e exploração dos índios através do trabalho compulsório, que pode ser lido como escravização (mesmo sendo livres, a partir de vários regimes que vão se implantar, obrigados ao trabalho), de guerras justas e aldeamentos.

Para compreender os frequentes conflitos entre jesuítas e bandeirantes, cabe apresentar o trabalho de John Monteiro (2000). Este historiador possui diversos trabalhos à questão indígena com atenção especial à região de São Paulo e aos conflitos frequentes que marcaram a construção da vila e futura cidade, entre jesuítas e colonos.

Para Monteiro, tais conflitos agravaram-se a partir de 1620, período no qual paulistas abandonam de vez o respeito ao índio catequizado e passam a atacar o interior das próprias missões. Motivos de caráter geográfico ou morais para justificar tais atos são insuficientes. A questão, na visão do autor citado, se converte com muito mais ênfase no fato de que o interior das missões reunia um considerável número de nativos, sendo, portanto, um motivo suficiente para a ambição paulista. Além disso, devemos lembrar que o índio aldeado já estava condicionado aos valores europeus que se pretendia incorporar. O trabalho de amansamento das almas já realizado pelos jesuítas pouparia os esforços dos fazendeiros que pretendiam fazer uso do trabalho indígena.

Para Monteiro, há a comprovação de que estes índios eram tratados como escravos, como mercadorias, sendo possível constatar que índios são arrolados como bens em testamentos de fazendeiros.

Vale destacar, portanto, que a despeito de todo o controle imposto pelos Tratados, o primeiro processo de apropriação sobre índios e territórios foi a escravidão<sup>65</sup>. Aqui na América portuguesa, o primeiro processo de escravidão, que era reconhecido como legítimo pelos portugueses era o “resgate à corda”: evitar que índios aprisionados por outros índios fossem mortos em rituais antropofágicos. Aqui na América portuguesa não existiam cativeiros que

---

<sup>63</sup> Trecho da Bula Papal: “Chegou com efeito a nosso conhecimento que o nosso caríssimo Filho em Cristo, Carlos, Imperador romano (sempre) Augusto, rei que é também de Castela e Lugo, para reprimir aqueles soldados que, ardentes de ambição, tratam do desumano modo o gênero humano, proibiu com edito público todos os seus súditos, quem quer que seja, a tentar reduzir à escravidão os índios, ocidentais ou meridionais, ou privá-los de seus bens (...) incubimos e ordenamos por ti [o bispo de Toledo], por outro ou por outros assistas com eficaz proteção todos esses mencionados Índios nas questões em pauta e um tanto severamente reprimas todos e cada um de qualquer dignidade, estado, condição, grau e excelência que sejam, sob pena de excomunhão latae sententiae, se procederem em contrário a incorrer automaticamente, da qual não poderão ser absolvidos senão por nós ou pelo Romano Pontífice então existente, a não ser em caso de artigo de morte e prévia satisfação, para que não se atrevam de nenhum modo a escravizá-los, seja de que modo for, e a despojá-los de seus bens” (Paulo III. Bula Papal, 1537 - BULA SUBLIMUS DEI, 1537. Disponível em: <[http://www.newadvent.org/library/docs\\_pa03sd.htm](http://www.newadvent.org/library/docs_pa03sd.htm)>).

<sup>64</sup> Mas não garantiu a liberdade dos índios.

<sup>65</sup> Isso indica que a bula papal não evitou em nenhuma parte da América que os indígenas fossem submetidos a trabalhos forçados.

fossem usados para mão-de-obra, ou que esse cativo fosse de fato uma mercadoria. A única forma de cativo que os portugueses encontraram foi dos índios que eram capturados e tornados cativos para serem mortos nos rituais antropofágicos dos grupos Tupis e Guaranis. A ideia da lógica cristã-portuguesa é que estavam salvando esses homens de serem mortos, assim poderiam escravizá-los como forma de pagamento por seu “resgate”. Dessa forma, resgatavam esses índios amarrando seus corpos por cordas e correntes para salvar suas almas.

O segundo aspecto que propiciou a escravidão foi a “guerra justa”: mecanismo que existia desde o período medieval de conquista e era decretada pelo rei ou governador contra um grupo específico. A guerra justa não era algo irrestrito, somente quando algum grupo, alguma aldeia, alguma etnia ameaçasse o processo de colonização portuguesa mereceria uma guerra contra ele.

O terceiro processo de apropriação sobre índios e territórios foram os “descimentos” – expedições de retirada dos índios do sertão para viverem em aldeamentos. Expedições que saíam da costa litorânea interiorizando o território americano para contatar os índios do sertão, uma vez estabelecido o diálogo entre as partes, a ideia era convencer os índios a irem viver sob o controle dos portugueses em aldeamentos<sup>66</sup>.

Cabe destacar aqui alguns motivos que levaram os indígenas a aceitarem os “aldeamentos”, são eles: i) o aldeamento significava um controle e uma submissão ao rei de Portugal – só que havia um espaço de negociação para os indígenas; ii) dentro do universo da colônia, os “aldeamentos” significava garantia de terras, uma liberdade (pois o índio aldeado não seria escravizado) e um status diferenciado – esse índio, uma vez aldeado, não era cativo, não era homem pobre, era um índio; iii) muitas vezes os próprios indígenas requisitavam a proteção do rei contra os escravistas, tinham consciência de que uma vez aldeados eles teriam a proteção contra seus inimigos indígenas e, ao mesmo tempo, contra aqueles que os escravizavam (no caso do Brasil, os bandeirantes; no caso da América espanhola, os *encomenderos*); iv) ao mesmo tempo, quem negociava os termos desse “aldeamento”, desse aceite do que era oferecido pelos padres, eram os líderes, os caciques, chefes indígenas, e esses líderes já entravam nessa estrutura recebendo privilégios, recebiam um poder que era vitalício<sup>67</sup>, ou seja, houve momentos em que para os indígenas, os “aldeamentos”, eram vantajosos.

Euclides da Cunha (1997[1902]), em seu magistral trabalho etnográfico “Os Sertões”, chama atenção para a raiz da conformação que resultou na “raça histórica<sup>68</sup>” brasileira, que

---

<sup>66</sup> Faz-se necessário estabelecer a diferença entre “aldeias” e “aldeamentos”, uma vez que “aldeia” é um termo que serve para identificar as formações originárias, propriamente indígenas. Já os “aldeamentos” são as formações coloniais que foram feitas pelos portugueses, são formações em que os índios viviam sob controle dos portugueses, as vezes também, para identificar esses “aldeamentos” são utilizados os termos “missões” ou “reduções”.

<sup>67</sup> O que era diferente da lógica indígena, onde esse posto era adquirido por bravura e honraria.

<sup>68</sup> Euclides da Cunha (1997[1902]) faz quase que uma afirmação de que é com muita violência que o mundo republicano progressista civilizado industrial consegue subjugar uma raça no seu próprio ambiente. Coloca nossa brasilidade, de um ponto de vista biológico, em suspense, dizendo estarmos

são os aldeamentos missionários. Segundo Cunha, com a política pombalina os aldeamentos se tornam espaços de miscigenação assistida onde se controlava os casamentos para gerar uma população mestiça de povoamento, visando assegurar os domínios de Portugal. Euclides nos conta a nossa própria história de experimentação biológica a partir da experiência colonial.

Os aldeamentos missionários também cumpriram outro importante papel na região amazônica: o alargamento do território colonial português. O período marcado pela fixação portuguesa na região inicia-se em 1616, com a fundação de Belém. Porém, a “dobradinha”, ou melhor, o trabalho em conjunto estabelecido entre jesuítas e militares possibilitou essa expansão. Estabeleceu-se, portanto, uma parceria genocida e escravagista.

*“O expandir fronteiras e assegurar limites em regiões tão ínvias só poderia ser tarefa do militar aí enviado por dever de ofício ou do missionário por ideal de evangelização. Missionários e militares cruzam continuamente seus caminhos nos rios da Amazônia, uns estabelecendo aldeamentos indígenas e outros levantando fortalezas, quase sempre o missionário precedendo o militar ou mesmo seguindo solitário na sua tarefa. Ambos, porém, assim como os parques núcleos de colonização, dependem inteiramente do elemento indígena. Isto permite dizer que a política indigenista é a chave da política de Estado para a região amazônica. E o instrumento privilegiado desta política será o missionário.” (BEOZZO, 1983: 28-29)*

A mentalidade colonialista encontrava-se impregnada de uma visão catequizadora e regeneradora dos territórios conquistados. O colonizador pretendia a conversão dos povos não só a uma nova fé, mas a todo um sistema cultural diferente; e a pregação era o meio mais eficiente nesse processo de persuasão. A imposição dos novos valores encontrava justificção em todos os campos: moral, político, religioso e econômico; e todos confirmavam que o processo de civilizar era plenamente justificado pela conquista.

O colonizador se considerava o legítimo portador da cultura e da civilização, e via como seu dever a conquista dos povos bárbaros que estavam perdidos no reino de Deus. Esta mentalidade prevaleceu nas relações da metrópole com a colônia, e pode ser entendida como uma relação de poder do Estado, senhor das novas terras, conquistador dos povos e administrador da justiça e da economia. Tratava-se, na realidade, de uma hierarquia de valores entre o dominador e o dominado. Era dever da Coroa propagar a fé cristã e assim conquistar os “povos ignorantes”.

Essa conquista teve como principal resultado muitas baixas na demografia indígena. Esse processo colonizador é registrado por Fontaine (2006:27), como:

*“El proceso de colonización sometió a los grupos indígenas a varios grados de contacto o de integración, en función del tipo de frontera colonizadora (extractivista, esclavista, misionera), de la forma de organización sócio-política del grupo (caciquismo, bandas, sociedades tribales) y de su ubicación geográfica.”*

Percebe-se que escravizar os indígenas era importante para mantê-los sob o controle dos colonos. Mas também era necessário manter o controle do espaço, e nesse caso pensar a

---

condenados a uma civilização. Corrobora, portanto, com o discurso hegemônico de predestinação de uma raça histórica.

Amazônia e, especificamente, pensar a região da tríplice fronteira, está diretamente ligada à questão militar, que se origina com o processo de formação do território amazônico, em 1616, com o Forte do Presépio, que sediou a futura cidade de Belém-PA. Sua instalação objetivava, na prática, ser um ponto avançado de incursões em direção à incorporação da Amazônia Ocidental pelos portugueses, intentando assegurar e controlar o território contra a entrada de holandeses, franceses, ingleses e espanhóis no território lusitano.

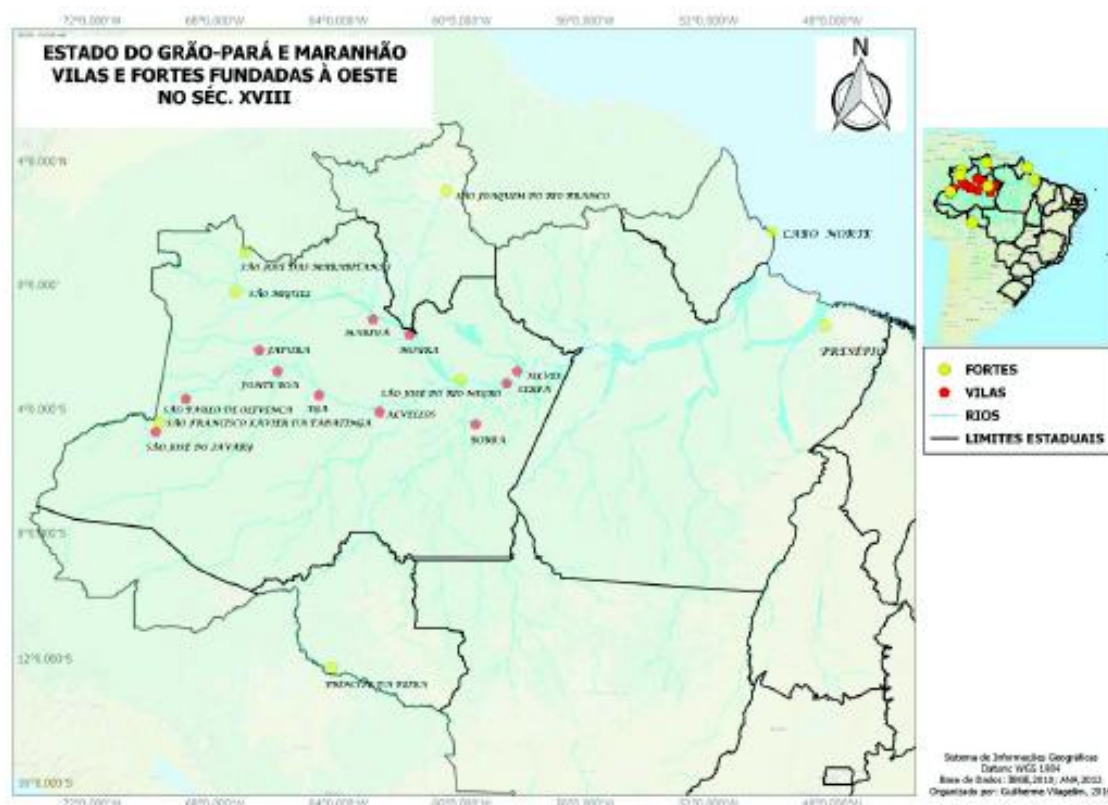
Para Prado Jr. (2004), a questão portuguesa em torno do território brasileiro estava relacionada à proteção das atividades econômicas, tendo em vista a exploração da cana de açúcar no litoral. Era necessário protegê-lo, resguardá-lo e garantir futuras explorações. A estratégia era baseada na geografia de fortes que se instalavam em torno de toda a Amazônia sobre seus grandes rios. Resende (2006) discute a função institucional da política das fortificações, militarmente pensada espacialmente.

*A fundação de Belém foi fortemente motivada por razões diretamente relacionadas a uma preocupação estratégica, o controle da vasta região da Amazônia. Os portugueses decidiram, simplesmente, fechar sua porta de acesso. A construção do Forte do Presépio, núcleo original da cidade de Belém, asseguraria o objetivo. (REZENDE, 2006: 54)*

Renata Malcher de Araújo (1998: 94) sintetiza os núcleos de povoamentos e ocupação que já estavam bem estruturados e estabelecidos no final do século XVII na vastíssima Capitania do Grão-Pará. Consistiam em uma cidade, quatro vilas e oito fortes: a cidade de Belém, as vilas Souza do Caeté (1634) Santa Cruz de Cametá (1637), Gurupá (1637) e Nossa Senhora de Nazaré da Vigia (1693); as fortificações eram três, localizadas em Belém: Forte do Presépio ou Santo Cristo (1616), Fortim de São Pedro Nolasco (1665), fortaleza de Nossa Senhora das Neves da Barra (1685); e cinco fora da cidade de Belém: o Forte do Gurupá (1623), o Forte do Desterro (1638) o Forte do Aguari (1660), a fortaleza de São José do Rio Negro (1669) e o Forte do Pauxi (1698), mais cerca de 70 estabelecimentos missionários entre aldeamentos de índios descidos e fazendas das missões.

Vale ressaltar que o que ocorreu nesta parte da região também ocorreu em todo o curso do rio Amazonas. O avanço da colonização europeia, nos séculos XVII e XVIII, foi marcado pela implantação de sete fortes militares de leste a oeste na bacia Amazônica. O forte de Macapá e o forte Príncipe da Beira foram os pilares mestres da rede de fortificações criada pelo Gabinete de Pombal. Rede essa que tinha de permeio os fortes de São Joaquim, Forte de São José dos Marabitanas, Forte São Gabriel da Cachoeira, Forte de São Francisco Xavier de Tabatinga e Bragança. É só a partir destas implantações, que todas as terras situadas ao norte do rio Amazonas passaram a ser incluídas verdadeiramente como luso-brasileiras (Mendonça, 1963: 08).

Mapa 9: Localização dos Fortes e Vilas fundadas a Oeste no século XVIII



Fonte: Stevaux (1996: 65)

Percebe-se que o método de ocupação e expropriação territorial na Amazônia acontece já há bastante tempo. Porém, vale destacar o tratamento diferenciado para os índios cristãos e pagãos, os primeiros estavam abertos à escravização, os segundos precisariam do emprego da força militar. Dessa forma, onde os padres não conseguiam o controle, os militares assumiam a negociação.

A tese de que os portugueses asseguraram a soberania sobre a Amazônia através da ocupação militar-colonizadora da região ainda vigora nos dias atuais, fato é que a crença dos militares brasileiros neste “mito” explica em parte a longevidade da estratégia da presença.

*“A presença militar na Amazônia está historicamente relacionada com a sua ocupação pelo colonizador e construção dos fortes. A estratégia utilizada pelos portugueses previa a permanência dos militares que prestavam o serviço militar na guarnição, após a sua saída da caserna, sendo prevista uma compensação a título de estímulo. Começavam assim, a surgir os núcleos populacionais que, atualmente, se observam distribuídos ao longo dos rios e, até mesmo, em áreas interiores da região amazônica. O Exército brasileiro permanece, ainda hoje validando a mesma estratégia, quando até recentemente, utilizou-se das colônias militares, e agora, através da contínua implantação de Pelotões Especiais de Fronteira.”* (STEVAUX, 1996:41)

É possível perceber até aqui que os projetos políticos de colonização da Coroa Portuguesa, em particular, se adequaram aos contextos locais, valendo-se da negociação e do uso da violência para garantir a expansão das fronteiras do Rei. Funcionários da Coroa,



missionários e índios aliados contribuíram decisivamente para que esses projetos se efetivassem ao buscar acomodar os seus próprios interesses diante dos ditames expansionistas do império português.

Nesse sentido, a articulação entre a construção de fortificações militares, de aldeias missionárias e a promoção de guerras justas possibilitou o alargamento dos territórios coloniais sobre os territórios indígenas e abriu espaço para que o povoamento mais efetivo se desenvolvesse a partir da construção de vilas e unidades de produção agrícola e pastoril por colonos. Assim, vários descimentos foram realizados a partir do uso da violência e da propagação do terror entre as populações indígenas que se mantinham hostis ao contato ou ao estabelecimento de alianças com os portugueses.

Em suma, a construção de fortificações e a utilização da guerra como meio de coerção contribuíram: 1) para o decréscimo demográfico das populações nativas; 2) para que grupos indígenas optassem por tomar de assalto os povoamentos coloniais; 3) para que reordenassem seus fluxos migratórios para longe dos povoamentos coloniais; 4) ou para que preferissem descer para aldeias missionárias e lá conformar novas formas de existência.

Na região do Alto Amazonas, os povos mais procurados e escravizados pelos colonos foram os Ticunas e os Omáguas, ambos inimigos. No Alto Solimões, os europeus encontraram sociedades indígenas com uma organização sociopolítica que denotava uma linha hierárquica de comando eficaz, como os Omáguas ou Cambeba (Ferrarini, 2013). A subjugação desses povos autóctones foi possível às custas de violência bélica que deixaram marcas que foram registradas por viajantes e historiadores, principalmente àquelas relacionadas ao saque extrativo dos recursos naturais.

## **2.2 – A definição das fronteiras interétnicas no Alto Amazonas**

A ocupação do Vale do Amazonas pelos espanhóis, até a primeira metade do século XVII não ultrapassou a região de Quito (Equador), do Rio Napo e Javari até as províncias de Iquitos, região dos indígenas Omáguas e Pebas. Diante da necessidade de muitos recursos e do obstáculo natural da cordilheira andina, os espanhóis optaram por não se aventurar pelo vale amazônico, preferindo buscar riquezas minerais no Peru ou no vice-reino de Nova Granada (Rezende, 2006). Foram penetrando até Borjas (Peru) às margens do rio Marañon onde fundaram a província jesuítica de Maynas, com 28 povoações, somando em 1660, 80.000 indígenas. Local este que configurou a base de irradiação em direção ao Vale Amazônico (rio Solimões) (Machado, 1989).

Mas vale ressaltar que essa região não era prioridade para a coroa espanhola. Desinteressadas pela região do Vale do Amazonas, a partir do século XVII as autoridades espanholas entregaram aos missionários franciscanos e depois aos jesuítas a missão de defesa dos territórios coloniais americanos mais extremos. Desde então inúmeras reduções jesuíticas foram criadas com a tarefa de conquista e ocupação.

A serviço da Coroa Espanhola, fundamentada no Tratado de Tordesilhas, o missionário da Companhia de Jesus, Samuel Fritz, partiu da Espanha com a tarefa de ampliar a missão

catequizadora no vale amazônico. Entre 1686 e 1704, o Padre Fritz fundou mais de trinta reduções na região dos Omáguas, local que serviu de centro principal para a missão seguinte no vale amazônico.

Inicialmente, a expansão da fronteira colonial que corresponde às fronteiras dos atuais estados do Amazonas no Brasil/Colômbia/Peru se dá em fins do século XVII. O diário do padre jesuíta Samuel Fritz relata informações da época, em que os portugueses adentravam para o interior, capturando índios por meio da guerra-justa, escravizando-os para coleta de recursos naturais. Embora os espanhóis utilizassem os mesmos métodos igualmente violentos, essas relações foram pacificadas por meio de uma conduta cristã marcada pela tolerância e pela cooperação (Pinto, 2006: 103). Isto fez com que índios Omágua, também chamados de Cambeba, em 1685 subissem até o Napo e pedissem ajuda ao rei da Espanha para que lhes enviassem o Padre Samuel Fritz para livrá-los das mãos de seus opressores portugueses (Pinto, 2006: 21).

Em 1689, o mesmo padre Fritz iniciou a navegação descendo pelo Rio Amazonas em direção ao terreno ocupado pelos portugueses convertendo várias tribos ao longo dos rios Marañon e Solimões. Fundou ao longo desse último, as missões de Taracuetua (futura Nossa Senhora de Guadalupe), São Paulo dos Cambebas (São Paulo de Olivença), Amaturá ou São Cristóvão (Castro de Avelães), Santa Teresa do Tape (Tefé) e Santana do Coari (Coari), todas em rotas já visitadas por portugueses desde 1660 pelas tropas de resgate ou pelos sertanistas coletores das drogas do sertão (Rezende, 2006).

Estes episódios trazem contornos importantes para a história dos povos indígenas da região do Alto Amazonas, como o registram diversos trabalhos antropológicos sobre o tema<sup>69</sup>. São registrados contatos intermitentes e menos sistemáticos entre missionários e os vários povos da região, desde pelo menos a primeira metade do século XVIII, no auxílio das “tropas de resgate” com vistas ao sequestro de escravos indígenas (Perrone-Moisés, 1998). Entre a segunda metade deste mesmo século e o início do século XIX, religiosos tentam iniciar diversas povoações entre os Ticuna, com vistas à conquista de suas “almas” em paralelo à sua “necessária” transformação civilizatória.

Isso porque os Ticuna se dispersaram por quase toda a extensão do Rio Amazonas. Tradicionalmente, entretanto, habitam as terras Altas do Solimões, como bem registra R. C. Oliveira:

*“(...) são originários do igarapé Ewaré, situado nas nascentes do Igarapé São Jerônimo (Tonatu), tributário da margem esquerda do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga e São Paulo de Olivença. Ainda hoje é essa área de mais forte concentração de Ticuna, onde estão localizadas 42 das 59 aldeias existentes.” (2002: 280)*

Tal dispersão se deve ao contexto histórico de guerras travadas contra os inimigos Omágua, dos quais se refugiavam no alto dos igarapés e afluentes da margem esquerda do Solimões. O desaparecimento dos Omágua pode ser um dos fatores que contribuíram para a dispersão e realocação dos Ticuna no Alto Solimões, em conformidade com os escritos de

<sup>69</sup> Buchillet, 2002; Cabalzar, 1999; Hemming, 2009.

Nimuendaju (1952). E também como pode ser depreendido deste trecho citado por Oliveira Filho (1988:21): “(...) a catequese dos Ticuna teria sido iniciada entre 1683 e 1727 (...), e sua aglutinação em povoações ocorreu bastante lentamente e paralela à extinção dos próprios Omáguas”. Como salienta Lopez (2000), esses relatos levam ao entendimento de que desde o período pré-colonial a região era alvo de disputas territoriais de grupos indígenas amazônicos.

Ao ocupar o território deixado pelos Omáguas, os Ticunas passam a ter contato com a população branca, e no meio do século XIX entram para o comércio da exploração da borracha. O acirramento desse contato é possibilitado pelo Estado em sua política de ocupação da Amazônia, causando vários impactos nos costumes e tradições dos indígenas. Essas mudanças também são proporcionadas pela inserção das missões católicas com a fundação da Prefeitura Apostólica do Alto Solimões pelos padres capuchinhos italianos. Fato é que os Ticunas só desceram para as margens do curso principal do Solimões após o término do poderio Omáguas, no século XVIII, e mediante a exploração da borracha na região na segunda metade do século XIX (Porro, 1992: 15).

### **Omáguas e Ticunas**

Historicamente, a referência aos primeiros contatos com os Ticunas remonta a Cristobal de Acuña<sup>70</sup>, em meados do século XVII. Entretanto, Umbarila (2003: 32) registra que “(...) antes del contacto con los europeos, los Ticunas vivian en tierra firme al norte del Amazonas, separados de sus orillas por la tribu enemiga de los Omaguas, al parecer mucho más poderosa que las suya”. Nimuendajú, em sua viagem ao Alto Solimões em 1929, também se refere aos Ticunas como inimigos dos Omáguas e a sua dispersão pelos igarapés e pelos afluentes da margem esquerda do Solimões. Situação que irá perdurar até o século XVIII com o quase extermínio dos Omáguas em decorrência da guerra entre portugueses e espanhóis pela hegemonia da região do Alto Solimões.

Segundo relatos, em sua origem os Ticunas sempre foram índios de terra firme, ocupando um extenso território no alto dos igarapés que desaguam no Rio Solimões, mas que com o passar dos anos foram se deslocando cada vez mais, e a partir do final do século XVIII, foram em direção ao grande Rio Solimões. Esse processo teve início com o desaparecimento gradativo de seus inimigos rivais, os Omáguas (também chamados de Cambebas), guerreiros que dominava as margens do Rio Solimões.

---

<sup>70</sup> Os Ticuna são citados na literatura histórica da região Amazônica como inimigos dos Omáguas (moradores da margem esquerda do Alto Solimões). Historicamente, uma das primeiras referências aos Ticuna remonta a meados do século XVII, e se encontra no livro “*Novo Descobrimento do Rio Amazonas*”, de Cristobal de Acuña, mostrando-os como inimigos dos Omáguas. Segundo dados do ISA (2018): “*Os primeiros contatos com os brancos datam do final do século XVII, quando jesuítas espanhóis, vindos do Peru e liderados pelo Padre Samuel Fritz, criaram diversos aldeamentos missionários às margens do rio Solimões. Essa foi à origem das futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença, Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tais missões foram dirigidas principalmente para os Omáguas que dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente os viajantes e cronistas coloniais pelo seu volume demográfico, potencial militar e grande força econômica. Os registros da época falam em muitos outros povos (como os Miranha ou os Içá, Xumana, Passe, Júri, entre outros, dados como extintos já na primeira metade do século XIX pelos naturalistas viajantes), que foram aldeados juntamente com os Omáguas e os Ticuna, dando lugar a uma população ribeirinha mestiça*” (Disponível em: <<http://www.socioambiental.org>>. Acesso: em 03 nov. /2018.).

*“Mantêm estas tribos, por uma e por outra margem do rio, contínuas guerras com os povos vizinhos que, pelo lado do sul, são, entre outros, os Curina tão numerosos, que não apenas se defendem, pelo lado do rio, da grande quantidade das águas, como também sustentam armas, ao mesmo tempo, contra as demais nações que por via terrestre os atacam constantemente. Pelo lado norte os Omáguas têm como inimigos os Tikunas que, de acordo com boas informações, não são inferiores aos Curina nem em número nem em brio, já que também sustentam guerras com os inimigos que têm terra adentro.” (ACUÑA, 1994:51)*

As notícias sobre os povos que viviam no Alto Solimões advêm ainda dos relatos das missões jesuíticas espanholas, constantemente ameaçadas pelo avanço dos portugueses em busca de índios para escravizar, sendo que, com a expulsão dos jesuítas essas ações se intensificaram assim como a resistência indígena. Povos numerosos e combatentes, como os Omágua foram quase que inteiramente dizimados e muitos se deslocaram para longe das margens dos rios, onde eram mais incessantemente caçados. O contingente indígena que vivia nas áreas de várzea dos principais rios da região, no final do século XVIII já se encontrava muito reduzido. *“O aniquilamento quase completo da numerosa população omágua fez com que os índios que habitavam em áreas mais afastadas das margens do rio principal, como os ticunas, viessem ocupar o lugar”* (Melatti, 2018).

A partir desses relatos pode-se presumir que um dos principais pressupostos do processo de dominação imposto aos povos indígenas é o seu deslocamento compulsório, bem como a negação de direitos, pela expropriação a qual o indígena sempre fora sujeito, com violências perversas, como a escravização e a extinção de etnias inteiras. Exemplo disto é o desaparecimento por completo da população dos Omágua, inimigos mortais dos Ticunas.

Essa escravização e superexploração da mão de obra indígena foram registradas por viajantes do Alto Solimões como Paul Marcoy (1847)<sup>71</sup> e Henri Bates (1851)<sup>72</sup> que confirmam a situação degradante e a aniquilação em massa dos grupos indígenas.

A história da conquista da região do Alto Solimões é reflexo, portanto, da ganância dos colonizadores europeus, frente a um mundo mítico, povoado de simbologias ininteligíveis para os que só desejavam a posse do território. Neste caso, a história da criação do povoado de Tabatinga demonstra um processo civilizatório que contempla as agruras passadas por indígenas de diversas etnias, mas principalmente os Ticunas. Esses, embora não exercessem o poderio bélico dos Omágua, pois de acordo com relatos de Spix e Martius (1938: 38) *“(…) eram mansos e amigos dos portugueses”*, sofreram toda sorte de violência com a escravidão a qual foram submetidos.

---

<sup>71</sup> Paul Marcoy desempenhou um conjunto de atividades, com observações e descrições etnográficas e paisagísticas reunidas em *Viagem pelo Rio Amazonas*. Antonio Porro, o prefaciador da obra, chamou a atenção para a importância das observações do viajante. Diz ele: *“Suas descrições etnográficas são cuidadosas e, hoje, muito úteis, especialmente, no trecho brasileiro, em relação aos Tikuna, Omagua, Miranha, Mesaya e Mura. A par delas, de uma perspectiva humanística e em última instância antropológica, merecem elogio suas observações, freqüentemente irônicas mas sempre permeadas de preocupação social e profunda solidariedade humana, sobre as condições de vida da população indígena, cabocla e negra da Amazônia”* (Porro/Marcoy 2001:11-12).

<sup>72</sup> Bates estava mais interessado em descrever os ornamentos Ticuna. Ver anexo 5.

### 2.3 - Hegemonia e integração a partir das *encomiendas/haciendas*

A escravidão indígena na América espanhola foi restrita e ocorrendo mais em áreas de fronteira onde se podia caçar os índios bravos, pois estes se recusavam a servir os espanhóis pacificamente. Isso se levamos as classificações usuais de escravidão, como esclarece Jacob Gorender (1980) em “*O escravismo Colonial*”, onde diz que para haver uma escravidão de forma completa são necessários dois fatores: a propriedade e a sujeição pessoal. Destes derivam mais dois: a perpetuidade e a hereditariedade.

Na primeira etapa da colonização espanhola, uma forma de exploração do trabalho indígena foi a mais utilizada: a *encomienda*. Esta consistia no pagamento de tributos em gêneros ou prestações de trabalho. A prática da *encomienda* e das *haciendas* foi bastante utilizada principalmente no Peru. O que se visava com essa prática era controlar os povos nativos e facilitar a tomada de terras.

*“La encomienda en Perú floreció durante la misma época aproximadamente, aunque su importancia se prolongó unos veinte años más, por lo menos hasta la década de 1570. Por esos años la Corona logró tomar el control al poner en práctica una serie de reformas destinadas a limitar el poder de los encomenderos reemplazándolos por corregidores de indios.”* (GAMBOA, 2004: 750)

A procura pela mão de obra indígena estabeleceu uma perseguição acirrada entre os europeus conquistadores, não apenas os espanhóis e portugueses, mas também holandeses, franceses e britânicos. Para conseguir “fechar o cerco” ante a essa população dispersa, a *encomienda* foi a estratégia utilizada. Uma vez submetidos a esse sistema, que “(...) consistía en dividir los indígenas en grupos de servicio de un ‘encomendero’ encargado de evangelizarlos y protegerlos, a cambio de que éstos tenían que pagarle un tributo en oro, pita o alimentos” (Fontaine, 2006:27), os indígenas perderam sua capacidade de dispersão. Portanto, a *encomienda* era um sistema que extraía dos indígenas<sup>73</sup> sua mobilidade, seus conhecimentos sobre os recursos naturais e a melhor maneira de conseguir produtos extrativistas.

*“Esas encomiendas impuestas sobre indios gentiles no hacían más que formalizar lo que originalmente había sido una verdadera cacería de esclavos. Los mismos pobladores y labradores del Valle de San Bartolomé, o alguna autoridad, efectuaban redadas entre los indios infieles; normalmente esos indios ‘traídos de tierra adentro’ eran depositados en las haciendas y dados posteriormente en encomienda. El título de encomienda se limitaba a ratificar legalmente los derechos de los conquistadores sobre cautivos extraídos de su lugar de origen y trasladados a otra región colonizada donde se transformaban en trabajadores de las haciendas.”* (CRAMAUSSEL, 1990: 76)

<sup>73</sup> Esta perseguição por mão de obra, e a conseqüente fuga dos indígenas, de acordo com Fontaine (2006:28), possibilitou a penetração mais a oriente para recrutar a força “(...) los Coronados, los Omáguas y los Abijiras del Napo, o los Mainas, los Cocamas y los Jívaros del Marañón”. A penetração ao oriente também se fez motivada pela busca de produtos extrativistas, principalmente a quina, que já era explorada nos Andes. Na região da Alta Amazônia colombiana passou a ser o principal produto entre os anos de 1850 e 1884 e possibilitou a descoberta da região do Alto Caquetá e Alto Putumayo.

O sistema de *encomiendas*, pelo qual um grupo de índios ficavam submetidos à autoridade de um espanhol *encomendero* – indivíduo juridicamente obrigado a proteger os indígenas de sua *encomienda* e cuidar da instrução religiosa deles – que, com isso, ganhava o direito de se beneficiar com os serviços pessoais dos seus protegidos em diferentes trabalhos e de cobrar-lhes tributos, foi estabelecido de maneira violenta e contra a vontade dos índios.

Desde o começo da conquista da América, a Coroa espanhola tinha uma dura batalha a travar junto aos *encomenderos*, para evitar que estes se convertessem em uma espécie de “nobreza feudal” e adquirissem demasiado poder nas colônias. Alguns tentaram escravizar os indígenas, mas ao se proibir essa prática, começaram a estabelecer o trabalho forçado que em pouco tempo levou a dizimação de vários povos. A Coroa, portanto, se encontrava em um dilema, pois se continuasse nesse ritmo, em pouco tempo a América seria um deserto, mas se se proibisse o uso dos indígenas como trabalhadores as riquezas da América deixariam de chegar à metrópole e fracassaria a colonização e a evangelização.

Em termos gerais, a *encomienda* não se tornou um benefício feudal, mas um arranjo contratual pelo qual um determinado número de índios pagadores de tributo era “confiado” ao cuidado material e espiritual de um espanhol ou clérigo que ele presumivelmente engajava, em troca do direito de extrair quantidades grosseiramente prescritas de trabalho, de produtos e de dinheiro (MacLeod, 2008).

Em linhas gerais, se chegou a estabelecer que os indígenas eram vassallos, porém livres. Mais que isso, não poderiam ser submetidos à escravidão ou a servidão, a não ser em casos muito especiais, como a guerra justa. Vale destacar também que o título da *encomienda* não pressupunha propriedade sobre a terra, que seguia sendo em teoria dos índios. Mas eram estes que trabalhavam incessantemente para o acúmulo da Coroa.

Esse mecanismo de despossessão gerou o que se convencionou chamar “acumulação primitiva”. Para Marx (1970), a chamada acumulação originária nada é, portanto, senão o processo histórico de divórcio de produtor e meios de produção. Tal processo cria as precondições para o desenvolvimento do capitalismo moderno. Ademais,

*“A descoberta de terras de ouro e prata na América, o extermínio, escravização e enterramento da população nativa nas minas, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África numa coutada para a caça comercial dos peles-negras, assinalam a aurora da era da produção capitalista. Estes processos idílicos são momentos principais da acumulação original. Lhes seguem de perto a guerra comercial das nações europeias, com o globo terrestre por palco. Inicia-se com a revolta dos Países Baixos contra a Espanha, toma contornos gigantescos na Inglaterra como a guerra antijacobina e prolonga-se ainda na guerra do ópio contra a China.” (MARX, 1970: 143)*

Uma vez que os indígenas estavam “controlados”, aos poucos, o foco das expedições passou a ser a busca do *Eldorado*, pelo ouro, em termos gerais. O fato é que essas ações acabaram construindo a imagem de paraísos auríferos dentro do continente americano, e a área amazônica foi um dos principais alvos dos europeus devido à crença nas riquezas que

acreditavam a região possuir, isso porque os espanhóis faziam a associação entre rio e ouro, ou seja, os rios seriam os depositários de grandes quantidades de ouro<sup>74</sup>.

Assim, buscar o Eldorado fazia sentido para integrantes de expedições que ficaram fora de uma “elite” colonial que se estruturava de acordo com a divisão da riqueza encontrada: ouro e prata, como também a distribuição de *encomiendas* que favorecia uma pequena parcela de moradores nas principais cidades coloniais espanholas.

Enquanto uma parcela da população estava atrás de fortuna e minérios, outra parte estava atrás de consolidar seu domínio sob um determinado território. As *encomiendas*, portanto, foram necessárias para a subjugação da mão de obra nativa e para a consolidação de patrões (*encomenderos*). Nosso modelo econômico, que persiste até os dias atuais, nasceu aí. Vale dizer que o imperialismo cria um capitalismo mercantil, mas não industrial, nos países subdesenvolvidos. Daí advém o desenvolvimento dualista<sup>75</sup> da economia na América Latina.

Mas as *encomiendas* não duraram para sempre, a evolução dessa modalidade de trabalho foi o *repartimiento* de índios. Aqui, as autoridades designavam equipes de índios para trabalhar em alguma propriedade por períodos previamente determinados.

*“(...) porque no fue la tierra sino el indio que el conquistador-colonizador consideraba como el verdadero botin de su empresa; circunstancia que dio lugar al "repartimiento" -antes, denominado encomienda- como el mayor anhelo de los recién llegados. Pues ambas instituciones, que adjudicaban una cierta cantidad de indios a un español, otorgaban de facto, independientemente del contenido jurídico, un directo y personal dominio señorial sobre los indios. Ello permitía su explotación de una manera concordante con los intereses de los beneficiarios. Y así tenemos que no fue una concesión territorial sino el repartimiento-encomienda el objeto de insistentes solicitudes de los conquistadores a las autoridades reales, siendo la recompensa cumbre por los servicios prestados durante la Conquista. Fue esta institución de la encomienda, pese a las prohibiciones, (...).” (FRIEDE, 1969: 41)*

O principal fato que propiciou essa evolução do sistema de trabalho foi não separar o índio de sua comunidade. Nesse sistema, Stanley e Bárbara Stein (1983: 50), destacam a grande importância dos líderes das comunidades indígenas (caciques), que faziam os camponeses aceitarem trabalhar para os espanhóis. Os dois pesquisadores vão além quando afirmam: “A efetiva preservação, organização e manipulação das comunidades indígenas

<sup>74</sup> A ideia de rio equivaler a ouro, ou melhor, rios como depositários de grandes quantidades de ouro, acabou sendo disseminada a partir dos primeiros relatos espanhóis nas áreas geográficas que aos poucos foram incorporando à coroa espanhola. “Entre medias hay muchos ríos grandes, en especial tres, los cuales creia que debían tener mucho más oro que aquel, porque són más grandes, puesto qu’este es cuasi tan grande como Guadalquivir por Córdoba, y d’ellos a las minas del oro no hay veinte léguas” (Cólón, 2000: 163).

<sup>75</sup> Teóricos, não somente marxistas, mas também burgueses, qualificam esse processo, já bastante avançado na América Latina, de “desenvolvimento dualista da economia”, ou, melhor dizendo, o desenvolvimento paralelo de estruturas capitalistas e feudais. A tese do desenvolvimento dualista da economia implica a ideia de uma progressão linear do feudalismo ao capitalismo, tal como aconteceu na Europa, no decurso dos últimos séculos. As regiões agrícolas são, por assim dizer, ainda feudais, enquanto as cidades seguem já em processo capitalista de desenvolvimento. Isso implica que os colonizados são obrigados a conformarem-se com a economia de mercado, isto é, a cultivar produtos que não se destinam à sua alimentação.

*necessitaram de correspondentes processos de urbanização, cristianização e incorporação das mesmas a economia da Europa ocidental". (idem)*

Em termos gerais, uma vez que os “*condenados da terra*” da América espanhola e portuguesa estavam “catequizados” e sob o controle da Europa, seria necessário desestruturar seus sistemas nativos de relações sociais, econômicas e políticas para promover um novo processo de reorganização social, visando à hegemonia europeia sobre o continente e a integração dos povos.

O sistema de dominação/integração social europeu nas Américas necessitava de um novo sistema de exploração, de controle do trabalho, dos recursos e produtos. Era necessário consolidar a produção de mercadorias para o mercado mundial, daí advém o caráter capitalista dessa dominação.

Mas esses sistemas não eram permanentes, tentavam se adequar às condições locais. Uma vez que os *repartimientos* não estavam mais cumprindo sua função, chega a vez das *haciendas*. Defini-las, de certo modo é um exercício complexo, mas em termos gerais *haciendas* consistiam em um sistema de lavouras de grande porte, denominadas de *plantations*. Nessas áreas, cujos proprietários eram classificados como latifundiários, era mais comum o cultivo de apenas uma espécie de vegetal (monocultura). Nas *haciendas* a mão de obra era forçada e inspecionada de forma rigorosa pelos seus proprietários, que submetiam os trabalhadores a dependências econômicas e sociais. A cana-de-açúcar era o tipo de planta mais cultivado nessas áreas da América Espanhola. Em termos gerais, as *haciendas* eram um tipo de empresa orientado essencialmente para consumidores externos.

Em seu estudo sobre as *haciendas* no México, Wolf (2003) destacou que:

*“(...) Tal como qualquer mercadoria, a terra seria um objeto para ser comprado, vendido e usado, não conforme o critério comum dos grupos orientados para a comunidade, mas de acordo com os interesses dos grupos orientados para a nação de fora da comunidade (...).” (2003: 81)*

A principal característica das *haciendas* era desregular o sistema nativo de produção e transformar a América colonial em um pólo de comércio de *commodities*<sup>76</sup>. Porém, para isso era necessário desestabilizar o caráter étnico/cultural dos povos nativos<sup>77</sup>, assim como importar mão-de-obra para esse projeto civilizatório.

---

<sup>76</sup> Importante salientar que esse processo de desalojamento dos povos nativos aconteceu em todo o continente americano. Wolf (2005[1982]) relata que a terra norte-americana também era uma mercadoria cobiçada pelos novos povoadores e que foi introduzida rapidamente no mercado: “(...) *A terra era a commodity mais procurada da nação no primeiro meio século da República, sua principal oportunidade de investimento (...)* Os índios foram subornados para venderem suas terras e os títulos de terras foram obtidos por meio de fraudes. As leis estaduais foram invocadas para molestar os indígenas que viviam dentro de seus limites. Foram infiltrados agentes do governo entre os índios para defender a remoção, ao passo que os chefes indígenas foram cooptados por meio de presentes e concessão de pensões anuais para falarem a favor dessa política (...)” (2005[1982]:344).

<sup>77</sup> Segundo Eric Wolf “*Marx estava contra todos aqueles que queriam universalizar o Mercado ou o processo político e a favor da existência de diferentes modos de produção na história humana*” (2005[1982]:36).



Uma característica importante das práticas mercantilistas é que elas estimularam a diferenciação de classe.

*“Habitualmente o trabalhador tinha acesso a uma parte das terras da hacienda, como retorno por serviços estipulados e pela entrega de colheitas ao proprietário. Este reservava para si o casco (centro) com a máquina de processamento, o fornecimento estratégico da água e a terra mais adequada ao cultivo principal do produto agrícola deixando para seus trabalhadores-arrendatários as terras mais pobres e periféricas de sua propriedade (...).” (WOLF 2005[1982]:183)*

Mas a sociedade da colônia até então dividida em duas classes (ricos e pobres, donos das *haciendas* e índios), agora via o surgimento de uma terceira que não seria aceita por nenhuma das duas anteriores. Longe do trabalho forçado e muito mais da nobreza, eles se engajam no artesanato e em trabalhos assalariados ou se tornavam desocupados.

Com o desenvolvimento das *haciendas*, essas condições dos mestiços começaram a mudar, pois, a necessidade de trabalhadores livres para os cargos de capatazia e controle das massas de trabalhadores ameríndios, elevou o papel dos mestiços no mundo do trabalho da colônia.

Junto à diferenciação de classe também surgiu à ideia de *raça* – primeira categoria social da modernidade. Ideia de que os dominados são o que são, não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza material.

A ideia de *raça* pressupõe o racismo e a situação colonial. O que caracteriza a situação colonial é o racismo que sanciona ideologicamente a divisão da sociedade em homens e em indígenas, sendo essa dualidade determinada pela própria natureza do processo de produção colonial. Para um, o privilégio e a humanidade não são mais que uma só coisa, ele torna-se homem pelo livre exercício dos seus direitos; para o outro, a ausência de direitos sanciona a sua miséria, a fome crônica, a ignorância, em resumo, a sua sub-humanidade. Fanon (1979) põe em evidência a despersonalização que se produz através do racismo. Em seu livro *“Condenados da Terra”*, sublinha o papel e a significação da violência no mundo colonial.

Em suas pesquisas sobre os movimentos indígenas revolucionários da Bolívia, Fausto Reinaga (2001[1969]) ilustra bem a questão da redução dos indígenas a uma categoria *campesina* como estratégia das *haciendas* para forçá-los a uma condição de inferioridade e subalternização.

*“Las masas que trabajan en los socavones de las minas, en las fábricas, son indios de carne y alma [...] el comunitario o ex siervo de latifundio [...] no es un “campesino” [...] el indio no es un asalariado; no vive del salario. El indio no es una clase social [...] El problema del indio no es el problema “campesino”. El campesino auténtico lucha por el salario. Su meta es la justicia social [...] El indio no lucha por el salario, que nunca conoció; ni por la justicia social, que ni siquiera imagina. El indio lucha por la justicia racial, por la libertad de su raza [...] El problema del indio no es asunto de asimilación o de integración a la sociedad “blanca civilizada”, el problema del indio es de LIBERACIÓN”. (2001[1969]: 143)*

Reinaga se nutre teoricamente do marxismo indo-americano de Mariátegui, recupera seu diagnóstico sobre a impotência dos *mestizos* de classe média para assumir a condução de uma revolução democrático-burguesa que enfrente a oligarquia e construa uma nação que inclua os índios, assim como a afirmação da condição protagonista dos índios para construir a nação peruana, a consideração da dualidade étnica e classista dos sujeitos sociais, e a possibilidade de aproveitar as persistentes formas de organização comunitária como base para a construção do socialismo.

Nota-se que a acomodação do vocabulário marxiano no contexto latino-americano é cheio de lacunas: os senhores das *haciendas* são tidos como os senhores feudais; o campesinato indígena é tido como apenas *camponeses*; a sociedade urbana mestiça totalmente imbricada no sistema agrário como burguesia (ainda que seja uma burguesia iletrada e sem capital). No entanto, apesar de Mariátegui (2007[1928]) ter sido o primeiro autor a corrigir e combater isso, fazendo ajustes necessários nesse vocabulário, a primeira coisa que ele fala no “problema da terra” é: “*nossa burguesia peruana é atrasada, ela ainda não se consolidou*”.

Uma das principais contribuições de Mariátegui (2007 [1928]) é quando nos diz que mantemos formas consideradas modernas e liberais de trabalho e exploração junto com formas arcaicas de servidão e escravidão, conseguimos acomodar tudo isso na nossa estrutura produtiva. O que indica que o capitalismo não encontrou “aqui” o seu clima, isso porque

*“A concentração capitalista foi precedida por uma etapa de livre concorrência. A grande propriedade moderna não surge, portanto, da grande propriedade feudal, como os latifundiários crioulos provavelmente imaginam. Pelo contrário, para que a grande propriedade moderna surgisse, foi necessário o fracionamento, a dissolução da grande propriedade feudal. O capitalismo é um fenômeno urbano: tem o espírito do burgo industrial, manufatureiro, mercantil. Para isto, um dos seus primeiros atos foi a libertação da terra, a destruição do feudo. O desenvolvimento da cidade necessitava nutrir-se na atividade livre do camponês.”*  
(2007[1928]:19)

Nada disso aconteceu na América Latina. A república peruana coexiste com o feudalismo agrário e permanecem as mesmas contradições sociais da época colonial, isso porque a aristocracia latifundiária da colônia, dona do poder, conservou intactos seus direitos feudais sobre a terra e sobre os índios. A república peruana para os indígenas significou a ascensão de uma nova classe dominante que se apropriou de suas terras sendo que a servidão do índio não diminuiu na república.

A criação das *encomiendas* e *haciendas* ocorreu em paralelo à distribuição de cargos e terras, o que fez com que a riqueza ficasse concentrada nas mãos de pequenos grupos ligados por laços de parentesco, as primitivas elites coloniais (Vásquez, 1989).

## **2.4 – A formação da tríplice fronteira**

É interessante notar a prevalência de um padrão em que se chocam as políticas estatais e a realidade da sociedade da fronteira. Assim como hoje muitas políticas dos estados

nacionais tratam basicamente do controle da fronteira e do reforço dos limites territoriais, míopes para diversos processos e relações transnacionais que afetam suas jurisdições, por vezes na história o próprio conflito entre as Coroas e seus sucessores desencadeou o processo de desenvolvimento das sociedades locais e de relacionamento recíproco.

*“Desde o século XVIII, a área onde hoje se encontra a cidade binacional de Leticia-Tabatinga tem tido uma importância fundamental, porque reflete, simultaneamente, as diferenças e afinidades entre os mundos de origem hispânica e portuguesa. Ali se concentraram as lutas entre os missionários jesuítas e os bandeirantes do Pará pela permanência ou extermínio dos povos Omáguas; ali se enfrentaram as comissões de limites, nos séculos XVIII, XIX e XX, para determinar as fronteiras e; ali se mesclaram as economias, os povos e as culturas, para formar uma sociedade trinacional e multiétnica totalmente nova.”* (GOBERNACION DEL AMAZONAS, 1999: 53, tradução livre)

De fato, a ocupação inicial por portugueses e espanhóis dessa vasta área territorial se deu por meio do estabelecimento de missões de ordens religiosas no caso espanhol e de fortificações no caso português.

O jesuíta Samuel Fritz, a serviço da coroa espanhola, foi o responsável pela transformação de diversas aldeias em pequenos núcleos urbanos, impondo o estilo espanhol de quadrícula. Em 1689, por exemplo, foi fundada a missão de São Paulo Apóstolo, onde hoje se localiza a sede de São Paulo de Olivença. O padre espanhol chega praticamente à desembocadura do rio Negro, estabelecendo povoados como Tracuatuva de Tefé (hoje Tefé). Segundo Zárate (2012), apenas em 1710, por ordem da coroa portuguesa, foram feitas campanhas militares para desalojar os espanhóis das “terras de Portugal”, ocasião em que soldados e indígenas cativos destruíram todos os povoados fundados por Fritz e avançaram quase até a fronteira atual. Ainda assim, os espanhóis persistiram no estabelecimento de novas missões e vinte anos depois, fundaram a vila de San Joaquin Omaguas, atual cidade de Iquitos, na desembocadura do rio Napo. Os portugueses, por sua parte, continuaram erigindo fortins e realizando operativos militares para a captura de indígenas e drogas do sertão.

*“Fortes e missões eram construídos indistintamente por portugueses e espanhóis na Amazônia. A diferença era que em geral no caso português as fronteiras eram demarcadas e guardadas por fortes militares enquanto no caso espanhol predominavam missões resguardadas pelo padre encarregado, ocasionalmente apoiados por uma força militar muito fraca. Esses lugares refletiam as disputas das duas coroas e um processo de avanço e retração de uma fronteira colonial que começou a se configurar no Amazonas, com um caráter marcadamente fluvial, e que está no início remoto das fronteiras que hoje se conhecem”.* (ZÁRATE, 2008: 25-27, tradução livre)

A região Amazônica tornar-se-ia no século XVIII importante zona de conflito entre as coroas. Segundo Zárate (2008), à medida que as partidas avançavam em cada lado, novos povoados iam se formando e diversas cidades-pares começaram a se contrapor do lado português e espanhol. As aldeias de missão também sofreram uma “portugalização” com a expulsão da Companhia de Jesus e da destruição de suas missões por parte de Portugal.

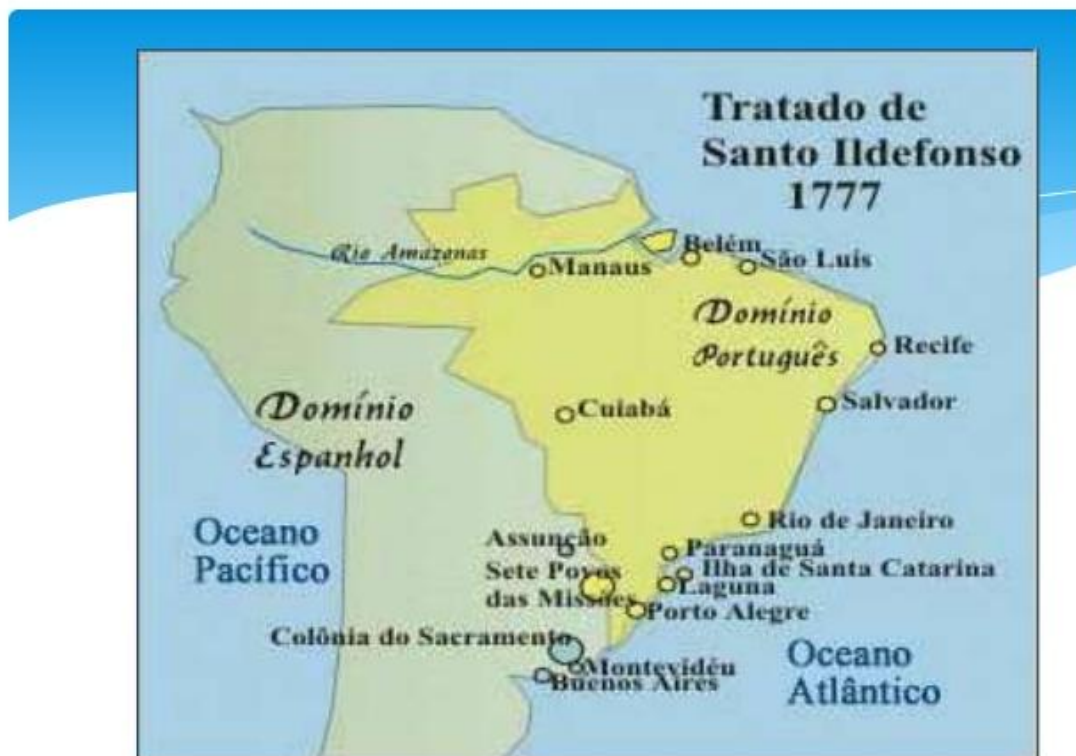
Enquanto as coroas se enfrentavam, contudo, as próprias comissões de delimitação causaram transformações no território. Zárate (2008) descreve o impacto que poderia ser

ocasionado pela presença nas águas do Amazonas de uma população flutuante composta de até 800 pessoas em lugares e territórios onde viviam não mais que algumas dezenas de pessoas. Traços e algumas modalidades urbanas vão surgindo em certas regiões como em Barcelos (AM). Simultaneamente, buscando se beneficiar em disputas futuras baseadas na posse efetiva, espanhóis e portugueses começam a construir povoados e fortificações cada vez mais longínquos.

*“...no contexto do processo de confrontação fronteiriça que se afetou com o tratado e com as notícias de futuros trabalhos de demarcação, mas também pela expulsão definitiva dos jesuítas no lado espanhol em 1767, se fundaram os assentamentos mais extremos das respectivas coroas no rio Amazonas: Nuestra Señora de Loreto de Ticunas em 1760, enquanto a contraparte portuguesa estabeleceu seis anos depois o forte de Tabatinga.”*  
(ZÁRATE, 2008: 32-33, tradução livre)

Nas expedições de limites do Tratado de Santo Ildefonso (1777), por sua vez, a disparidade e a capacidade dos recursos portugueses tornaram a comissão espanhola praticamente em sua subordinada. Isso teve como efeito, segundo Zárate (2008), que os trabalhos fossem feitos pelos portugueses e cada disputa ou desacordo de interpretação se transformou numa empresa portuguesa de demarcação, assistida e legitimada por espanhóis. Apesar da não aceitação dos espanhóis dos limites impostos pela demarcação, a coroa portuguesa assegurou a posse “de facto” da área triangular entre o rio Amazonas e Japurá, completa depois da assinatura de Brasil e Peru (já independentes) de tratado de limites ratificando a linha do rio Apaporis-Tabatinga em 1866.

Mapa 10: Tratado de Santo Ildefonso



Fonte: Arruda (2000: 67)

O autor revela que as comissões do Tratado de Santo Ildefonso, ainda que em desacordo sobre as áreas de cada coroa, causaram enorme impacto nas regiões ribeirinhas do Rio Amazonas, aumentando e dinamizando as relações entre os habitantes dos diferentes povoados das duas colônias. Ainda assim, não devemos exagerar o papel do forte de Tabatinga ou dos pequenos povoados que continuavam sendo vistos à distância por seus governos, apenas conquistas longínquas não integradas. Sobre o forte brasileiro, Rebeca Steiman nos diz que

*“o equipamento ali presente era sem expressão, constituindo-se de poucas canhoneiras muito antigas [...] Sem dúvida que a função militar foi mais simbólica do que efetiva, fazendo parte de um plano maior dos portugueses de marcar presença [...]”* (STEIMAN, 2002: 60)

Apenas a partir da segunda metade do século XIX é que a região da tríplice fronteira vai participar e se integrar aos processos econômicos e políticos de seus países recém independentes. Em 1851 foi assinado tratado que permitiu ao Brasil e ao Peru o monopólio da navegação e controle sobre o rio Amazonas. Primeiros contatos comerciais entre os dois países se desenvolveram pelo curso fluvial. O estabelecimento final de limites veio em 1866. No ano seguinte, foi construído o forte de Ramon Castilla, no local onde hoje é Leticia. Apesar das duas localidades terem alcançado uma pequena notoriedade como pontos fronteiriços, o Peru se esforçou em dar à região mais atenção:

“O Peru, com a decidida presença do governo, com recursos provenientes da exportação de guano, criou o distrito fluvial de Loreto e construiu um estaleiro naval que originou a cidade de Iquitos”. (ZARATE, 2012: 40, tradução livre)

Mapa 11: Departamento de Loreto – Peru



Fonte: Grisales (2005:55)

Iquitos se transformaria em um centro de primeira ordem com o advento da extração do látex e produção e exportação da borracha, *boom* econômico que transformou as relações da região durante o final do século XIX e início do século XX. O ciclo econômico da borracha foi amplo para muitas partes da região Amazônica e as cidades de Belém e Manaus no Brasil também foram catapultadas de pequenos centros a importantes núcleos urbanos com a produção da seringa.

Ao fazer uma periodização da rede urbana da Amazônia Brasileira, Correa (1967) destaca o período da borracha como responsável por levar a rede urbana amazônica a outra dimensão, com o estabelecimento de novos assentamentos e vilas, o revigoramento de centros

estagnados desde o fim da Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão no período colonial e a integração de vastas áreas do território às redes econômicas e urbanas brasileiras. O sistema de aviação provocou o deslocamento de enormes contingentes populacionais do Nordeste para a Amazônia, para áreas ricas em seringais como as bacias dos rios Purus, Madeira e Juruá, e ao território que hoje constitui o estado do Acre (tome-se em consideração que o acesso ao Acre naquela época se dava apenas por via fluvial).

Enquanto o sudoeste Amazônico era integrado ao ciclo da borracha, Manaus e Belém tornavam-se polos de concentração de excedentes de capitais e se modernizam rapidamente. O fausto da borracha também teve consequências na política territorial para as fronteiras. O estado e as elites regionais, interessados nos ganhos extraordinários que o ciclo proporcionava, trataram de proteger as áreas fundamentais a esse processo de acumulação, sendo um exemplo disso a compra do território acreano da Bolívia. O apogeu amazônico assumiu níveis nunca antes existentes e serviu para articular essas áreas longínquas ao território nacional, por meio das redes do sistema de aviação, que ao mesmo tempo em que se produziam iam desbravando e incorporando novas áreas e braços de rio à economia e à esfera de poder regional e nacional.

É interessante notar que a região do Alto Solimões não é mencionada em nenhum instante por Correa. Em sua periodização da rede urbana, aliás, com exceção do período de estabelecimento de fortes e missões, não há qualquer menção à incorporação do espaço fronteiriço entre Peru, Colômbia e Brasil às redes urbanas nacionais. Ou seja, com exceção da criação de postos avançados para o controle simbólico do território, a área não foi vinculada em nenhum momento aos processos nacionais de produção de relações territoriais baseados no relacionamento econômico e social de seus habitantes com o restante do país. Ora, isso é significativo para nosso trabalho, uma vez que demonstra a falta de vínculo histórico dessa área com os processos nacionais. Mesmo estando fisicamente presente no território brasileiro, os processos sociais e econômicos que polarizaram a área brasileira que pretendemos estudar são historicamente externos, produzidos local ou regionalmente em consonância com os impulsos das áreas peruanas (e depois colombianas).

## **2.5 - Elementos da ocupação da Amazônia e definição das fronteiras**

Quando as coroas espanhola e portuguesa constituíam um império só, entre os anos 1580 e 1640, a região da Tríplice Fronteira entre os atuais Brasil, Colômbia e Peru, não apresentava conflitos.

As forças lusas desenvolveram um processo de avanço fluvial. A fronteira colonial amazônica foi dada pelo avanço de cada reino e as diferenças de sucesso na empresa expansiva. No século XVIII o avanço militar português ocupou a fraca fronteira missionária espanhola. Assim sendo, *“toda a região amazônica estava sob bandeira espanhola, mas será objeto de persistente e sistemática tentativa de conquista e incorporação por Portugal. A tarefa, embora realizada com bastante sucesso pelos lusitanos, só é concluída pelo Estado brasileiro.”* (Antiquera, 2006:19).

No seguinte quadro, elaborado a partir das abordagens de Zárate (2003), pode-se ver o processo de formação das fronteiras amazônicas desde o século XVI até o século XX.

**Tabela 5: Quadro resumo do processo de formação da fronteira amazônica**

Século	Características
XVI-XVIII	-Movimentos de avanço e retrocesso, principalmente fluvial das forças espanholas e portuguesas. -Presença europeia predominantemente militar.
XVIII	-A coroa portuguesa desmontou a precária fronteira missionária espanhola. -Havia uma fronteira imperial, militar e missionária que foi também linguística. -Não existia delimitação real e exata.
XIX	-Começam os acordos de delimitação da região. -A fronteira amazônica vivencia um processo de reorganização e acomodação.
XX	-Expansão do fenômeno da borracha (desde finais do século XIX) que reativa e transforma a dinâmica de fronteira.

Fonte: Elaboração própria segundo Zárate (2003)

Com a confrontação entre as forças portuguesas e espanholas pela ocupação dos territórios conquistados, incluiu-se a conformação de cidades e povoados que representavam, junto com a inicial presença militar, a defesa da soberania colonial dos impérios Espanhol e Português. É assim que é fundada Tabatinga no Brasil em 1766 e no Peru, em 1762, foi fundada a extinta cidade de Loreto de Ticunas (desaparecida em 1893) e Leticia, fundada em 1867, antes chamada San Antonio, que fazia parte do Peru até 1929 (Grisales, 2005:55). A fundação de Leticia por parte do Peru foi resultado da tentativa do governo peruano de garantir presença militar nas fronteiras e nacionalizar os índios (López, 2002). Depois da guerra de 1932 e sobre domínio colombiano, Leticia foi durante muito tempo governada por militares e se converteu depois em enclave comercial por via aérea desde Bogotá.

Cabalcocha, outra cidade peruana da região de fronteira, foi também centro da fronteira trinacional da época. Teve uma recomposição demográfica pela migração indígena extra regional antes de 1930. Do lado brasileiro, Tabatinga era um lugar de referência pelo forte que ali foi construído pelo império português e porque “em 1850, em um tratado secreto entre Peru e Brasil, Tabatinga serviu de ponto de referência para dividir a região amazônica entre esses dois países. Depois, durante a década de 1920 serviria para dividir os territórios de Brasil, Peru e Colômbia no que se conhece como Trapézio Amazônico.” (Palacio, 2006:103).

Tabatinga e Benjamin Constant tiveram um crescimento da população e a economia em torno ao espalhamento militar do comando de fronteiras de Alto de Solimões. Tabatinga se converteu em 1981 em município e seu crescimento desmesurado na fronteira é a resposta brasileira ao crescimento de Leticia (Grisales, 2005).



Segundo Germán Grisales (2000:94), para os Estados foi o medo soberano de perder o que historicamente se conquistou, o principal motor do exercício da soberania estatal na Amazônia. Isto trouxe como consequência o desaparecimento físico ou étnico de várias das comunidades indígenas e o deslocamento de contingentes populacionais que procuravam uma vida melhor. Ele anota que o índio foi o principal danificado da construção de fronteiras nacionais na Amazônia.

As relações entre os três países se deram assim e durante muito tempo em um cenário de desconfiança mútua pela ocupação territorial e o avanço do vizinho com a fundação de cidades. Como se verá mais para frente, foi até finais do século passado que começaram a se criar mecanismos de relacionamento entre os países, mais além dos existentes para a definição de limites. Na metade do século XX, “*na ausência de ocupação contínua, os contatos internacionais na Bacia se limitavam a três ou quatro portos fluviais de fronteira*” (Ricupero, 1984:43). As cidades que faziam esses contatos com navegação e comércio esporádicos eram, principalmente, Iquitos, Letícia, Benjamin Constant e Tabatinga, no eixo fluvial entre Brasil, Colômbia e Peru, sendo assim essa região a que contava com mais contatos internacionais na Amazônia, o que a diferenciava de outras fronteiras amazônicas pela inserção internacional que a definiu.

## **2.6 - Os soldados da borracha – a exploração exaustiva dos povos indígenas na região do Alto Solimões**

Entre 1860 e 1920 a região amazônica, inclusive o Alto Solimões, foi atingida pelo *boom* da borracha<sup>78</sup> e a mão de obra indígena volta a ser alvo principal dos regatões e comerciantes extrativistas. O sistema de regatões reforçava a dependência econômica entre o coletor índio e o patrão da borracha. O trabalho permanente era assegurado pelo endividamento permanente, pois os coletores nunca conseguiam saldar suas dívidas (Buchillet, 1993). Esse sistema atingiu fortemente os Ticuna, os Cocama, assim como os Witoto que vivem na região do Putumayo (Içá) e que sofreram intensamente com as transferências, desorganização social e violência por parte dos patrões, sofrendo um rápido e intenso decréscimo populacional.

A busca por produtos extrativistas, beneficiada pelos conhecimentos indígenas, vai ter seu apogeu com o conhecimento das propriedades e utilidades do látex da seringueira, cujas informações foram repassadas aos colonizadores/exploradores pelos Omágua (Fontaine, 2006). Em território colombiano, a extração do látex era realizada, inicialmente, nos anos de 1860 e 1870, às proximidades do Panamá e Cartagena, porém em “(...) 1880 alcançou a Alta Amazônia, substituindo a decadente extração de quina, e também as regiões dos rios Guaviare, Vaupés e Negro” (Fontaine, 2006: 13). Mas vale destacar que tais conquistas não foram conseguidas sem a expropriação dos territórios indígenas e a expulsão de grupos inteiros como os Uitoto e Boras, que habitavam o médio Caquetá e Putumayo.

---

<sup>78</sup> A partir da tabela do anexo 6 é possível ver o crescimento gradual da exportação da goma no país.

A corrida em busca do látex da seringueira descortinou um processo de conquistas dos territórios amazônicos orientais, principalmente a área de Vaupés, Caquetá e Putumayo, que também provocou o aparecimento de novos colonos. Sobre esse aspecto Carlos Zárate (2008:28) afirma que: *“Al inicio del siglo XIX, la aparición de ‘nuevas’ etnias, caracterizadas por su fuerte movilidad, acompañó el desarrollo de la extracción de plantas como la quinquina, la zalzaparrilla, la tagua o el caucho”*. Os indígenas tornados escravos passam então a ser perseguidos por toda sorte de pessoas, intensificando-se com a fundação, em 1904, da Sociedade Arana, de Júlio César Arana.

A partir de então, a Amazônia, de maneira ampliada, passa a fazer parte da economia de mercado regional e internacional, através da rede fluvial que integrava os centros produtores como Iquitos, Manaus e Belém aos principais compradores estrangeiros.

Com efeito, os primeiros relatos europeus sobre a borracha, que falam de sua utilização pelos índios, remontam às viagens de Cristóvão Colombo<sup>79</sup>. Da fala de viajantes e naturalistas que estiveram na Amazônia, sobressai a de Charles Marie de La Condamine, já que parece ter sido o primeiro a descrever cientificamente suas características e sinalizar *“as possibilidades industriais de um produto da floresta que mais tarde acabaria por difundir a Amazônia ao mundo, atraindo sua atenção e cobiça: o látex”* (Pinheiro, 2009). Para o viajante francês,

*“A resina chamada ‘caucho’ nos países da província de Quito vizinhos do mar é também comuníssima nas margens do Maranhão, e tem a mesma utilidade. Quando ela está fresca, dá-se-lhe com moldes a forma que se quer; ela é impenetrável à chuva, mas o que a torna digna de nota é a sua grande elasticidade. Fazem-se com elas garrafas que não são friáveis, e botas, e bolas ocas, que se achatam quando se apertam, mas que retornam a sua primitiva forma desde que livres. Os portugueses do Pará aprenderam com os Omáguas a fazer com essa substância umas bombas ou seringas que não necessitam de pistão: tem forma de pêras ocas, com um pequeno buraco em uma das extremidades a que se adapta uma cânula.”* (PINHEIRO, 2009:271)

A busca por produtos extrativistas, beneficiada pelos conhecimentos indígenas, vai ter seu apogeu com o conhecimento das propriedades e utilidades do látex da seringueira, cujas informações foram repassadas aos colonizadores/exploradores pelos Omáguas (Fontaine, 2006). Foram eles que desvendaram o caminho ao “el dourado” de borracha no seio da floresta amazônica.

No Brasil, o ciclo da borracha constituiu uma parte importante da história econômica e social do país e com ele veio a abundância e o luxo, principalmente nas cidades de Manaus e Belém. A história registra o auge do ciclo da borracha entre 1879 a 1912, tendo depois, no período da II Guerra Mundial, certa ascensão quando novamente milhares de pessoas adentraram a floresta amazônica com a ideia de trabalhar na extração do látex e na produção da borracha.

Na obra *Soldados da borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas* (2007), a historiadora Maria Verônica Secreto discorre sobre esse período, o segundo

---

<sup>79</sup> Luiz de Miranda Correia afirma que *“A Borracha foi revelada a Europa, desde os primeiros dias da descoberta da América. Colombo em sua segunda viagem, viu os indígenas do Haiti utilizarem vários artigos de borracha”*. (Corrêa, 1967: 11).

Ciclo da borracha no Brasil, no qual muitos nordestinos foram recrutados e levados para a floresta amazônica. E de acordo com Secreto, o controle do Japão sobre a borracha asiática fez com que o Brasil fosse mais uma vez um exportador de borracha, sobretudo para Estados Unidos da América, como nos explica a escritora:

*“O desenvolvimento da Segunda Guerra Mundial e acordos assinados em 1942 em Washington condicionaram a política externa do Brasil, além da ocupação e da exploração dos espaços internos. O controle japonês do abastecimento de borracha colocou aos aliados mais uma dificuldade: conseguir rapidamente um fornecedor de borracha, sobretudo para a indústria bélica. O ingresso dos Estados Unidos na guerra tirou o Brasil da neutralidade, comprometendo-o a produzir ‘mais borracha em menos tempo’.”* (SECRETO, 2007: 08)

A exploração de borracha nessa área se intensificou, segundo Steiman (2012), no final do século XIX. Isso é comprovado quando examinamos que houve sim a participação da sociedade e de povoados do Alto Solimões no processo histórico e econômico do ciclo da borracha, mas ao contrário das regiões do Purus, Juruá e Madeira, vinculados aos polos brasileiros de Belém e Manaus, a região fronteira estava ligada ao complexo polarizado por Iquitos, no Peru. Já as zonas de seringas nas áreas centrais da Colômbia começam a se esgotar e há a migração de seringueiros colombianos para as terras desconhecidas às margens do Rio Putumayo.

No início do primeiro ciclo da borracha na Amazônia, que de acordo com João Pacheco de Oliveira, em seu artigo *“Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira”*, ocorreu entre 1870 e 1911, o índio ainda era maioria. Mas, infelizmente, com as colonizações advindas, principalmente do século XIX, essa realidade foi transformada, pois de acordo com esse autor:

*“O século XIX, sobretudo a sua segunda metade, é aquele em que a expansão colonial se deu com maior intensidade, colocando os exploradores europeus frente a frente com as populações autóctones de diversas partes do mundo.”* (OLIVEIRA FILHO, 2010: 22)

As populações indígenas da região do Alto Amazonas passaram pelas atrocidades do capitalismo sem nem mesmo serem consultadas. Na concepção do filósofo e crítico Frantz Fanon (2002:68), *“O capitalismo, no seu período de desenvolvimento, via nas colônias uma fonte de matérias-primas que, manufaturadas, podiam ser lançadas no mercado europeu”*. Diante desse quadro, foi que muitos homens usaram do colonialismo para dominar. Acreditando que os homens que estavam sendo colonizados eram seres inferiores, apenas humanos prontos para servirem aos ditos superiores, os colonizadores escravizaram e destruíram diversas etnias.

Assim, seguindo o raciocínio de Michael Taussig, constato que *“o ciclo da borracha na Amazônia apoiava-se e estimulava um maior desenvolvimento de três formas de controle bem diferentes sobre o corpo humano”* (1993: 74). Para organizar seu estudo, Taussig dividiu essas formas de controle do corpo humano em: 1) trabalho forçado associado ao sistema de endividamento; 2) o concubinato com as índias jovens; 3) a aquisição pela força ou pela troca

de crianças índias, vendidas nas praças e mercados públicos em Iquitos, capital de Loreto, no Peru.

Há a necessidade de analisar as três formas de violência mais praticadas contra os nativos, às quais homens, mulheres e crianças foram submetidos. O trabalho forçado associado ao sistema de endividamento foi a forma mais usada para se adquirir a cota exigida de borracha pela PAC (Peruvian Amazon Company). Os chefes das estações da borracha fixavam uma cota desse produto que os índios deveriam entregar em determinado tempo; caso o índio não conseguisse cumprir, era punido, e como afirma Hardenburg: “*A punição deve ser grave o suficiente para aterrorizar os corações dos outros índios, para que não sigam o exemplo do culpado*” (Hardenburg, 2016: 138).

Os povos indígenas localizados ao longo do Amazonas, Ticunas, Cocama, e os localizados entre os rios Caquetá e Putumayo, Murui (Uitotos), Muinanes, Boras, Andokes, Nonuyas, Okainas, para finais do século XIX e inícios do século XX sofreram a violência de um dos regimes de exploração mais tenebrosos e sanguinários da história do capitalismo, a escravidão seringueira. O regime de exploração da borracha na Amazônia, que começou no final de século XIX e se estendeu até 1940, instalou sobre as sociedades indígenas locais um controle sobre sua força de trabalho associado à servidão, estabelecendo o chamado sistema de “endividar”, no que o patrão sujeitava a seus escravos sob dívidas ininterruptas por mercadorias antecipadas (Taussig, 2002).

As práticas atrozes não só de cooptação de mão de obra, senão de práticas sistemáticas de tortura, violações, condenações a morrer de inanição e um catálogo abominável de sentenças de morte, marcaram o passado, a memória e a vida cultural destes povos (Pineda, 1983; Echeverri, 2013; Casement, 1997 [1912]; Taussig, 2002; Gómez Lopez & Dominguez, 1994). O regime de exploração de látex foi nomeado pelos povos do centro como a “onça do comércio”, fazendo alusão aos ferozes e ameaçantes traços depredadores da maquinaria escravista seringueira. A presença dos modos de exploração econômica da borracha, manifestados mediante atos de capturas através da violência física e a violência econômica de dívidas, escravidão e sevícia gerou deslocamentos, deportações, dispersão e um brutal extermínio nestas populações, fatos dos quais, muitos afirmam atualmente, ainda estão longe de recuperar o esplendor cultural e a força organizativa de que gozaram naqueles tempos.

Não havia bancos, mas já existiam “aviadores”. O *sistema de aviação* consistia numa cadeia produtiva, na qual estava inserida uma estratificação socioeconômica, política, cultural e jurídica com vários sujeitos sociais envolvidos e cada um exercendo um papel específico. O endividamento na cadeia produtiva do extrativismo da borracha implicava uma relação vertical, a dependência um do outro, ou seja, a economia da borracha tinha as casas aviadoras em Manaus e Belém que financiavam a produção, disponibilizando aos seringalistas todo o insumo necessário e até objetos supérfluos para os seringais.

Os bancos se recusavam a financiar a cadeia produtiva da borracha devido aos riscos advindos dessa atividade. Talvez esse financiamento se desse no início de qualquer atividade produtiva na Amazônia, mas depois com um certo tempo alguns tomadores do aviação

conseguiam acumular, talvez, riquezas suficientes para ter sempre saldo na casa aviadora e pouco ou quase nenhum débito.

O aumento da produção de borracha dependia da quantidade de trabalhadores dispostos a exercer tal função. Para isso vários nordestinos foram para a região em decorrência da ação efetiva dos agenciadores ligados aos proprietários das Casas Aviadoras, existentes em Belém e Manaus, ou aos seringalistas.

Do local de origem até os seringais, os nordestinos migrantes recebiam uma ajuda de custo para as suas despesas básicas pessoais que correspondiam às suas necessidades em termos de alimentação, roupas, transporte (passagem), cigarros, bebidas e outros objetos de uso. Tal fato configurava a formação de uma relação de trabalho, em que o trabalhador ficava previamente endividado, pois arcava com todas as despesas referentes a viagem, as quais eram debitadas em conta para posterior crédito do investidor. Em geral, o nordestino estava amarrado por dívida ao patrão-seringalista.

A vinda de imigrantes para a extração do caucho representou um custo social para o migrante na condição de seringueiro, devido à instituição do regime de trabalho compulsório e o conseqüente endividamento. E para os povos indígenas que ocupavam as terras da seringa, significou a expropriação e genocídio.

Entre os anos de 1910 e 1911, quando cai drasticamente a produção de borracha, os seringueiros/indígenas que estavam no Alto Solimões extraindo látex, procuraram sair em busca de outros meios de sobrevivência. Mas sair do seringal sempre foi difícil, principalmente para quem devia ao patrão. Mais difícil ainda era saldar uma dívida com um produto cujos preços haviam desmoronado devido à concorrência inglesa. Estes seringueiros não tinham muitas opções: ficar trabalhando no seringal por um bom tempo escravizado por uma dívida, ou arriscar tudo numa fuga.

A partir do exposto se evidencia que a pobreza indígena é um processo de longa duração, que é atestado pela conquista da Amazônia e a formação de suas fronteiras coloniais e nacionais a partir de frentes de exploração econômica e acumulação primitiva.

É interessante observar a lógica contraditória do sistema capitalista, a qual produz a questão social e acumula suas expressões – se expressa na realidade social de diversas formas, dentre elas destacamos o fenômeno pobreza e extrema pobreza. Trata-se de um movimento diametralmente oposto à produção e acumulação de capital – elevação de suas taxas de lucros.

Para a manutenção do *status quo*, ou seja, manutenção da sociedade capitalista, esta é obrigada a intervir – através do Estado – perante os fenômenos que ela mesma produziu que, por sua vez, ameaçam a sua fratura. É nesta lógica contraditória que os Programas de Transferência de Renda são vistos como caminho possível diante da intensificação das expressões da questão social – no que tange à situação de pobreza, extrema pobreza, desemprego, trabalho precário. É o que veremos no capítulo seguinte.

### Capítulo 3 – A pobreza entre os povos indígenas na região da tríplice fronteira (Brasil – Colômbia – Peru)

O presente capítulo consiste numa análise descritiva do trabalho de campo empreendido na região do Alto Solimões, nas terras indígenas Umariáçu I e II, Belém do Solimões; na comunidade “Km 06” e Macedonia na cidade de Letícia, Colômbia; e na comunidade Cusillococha, na cidade de Caballococha, Peru. Essa pesquisa etnográfica teve como principal objetivo avaliar as percepções dos indígenas a respeito dos programas de superação da pobreza, como o Bolsa Família, Famílias em Acción e Programa Juntos, bem como de seus efeitos na população local.

A presença em campo envolveu duas fases, entre 07 de julho e 15 de outubro, e de 20 de outubro a 28 de dezembro de 2017. A primeira fase sucedeu especificamente nas comunidades do Brasil, já a segunda fase nas comunidades da Colômbia e do Peru. Durante esse período realizei entrevistas com as famílias indígenas que seguiam os seguintes tópicos: percepções e significados dos programas de superação da pobreza; atividades produtivas e comerciais locais e Segurança Alimentar; acesso dos indígenas às unidades de Assistência social; logística de pagamento/recebimento do benefício; utilização do benefício financeiro; condicionalidades; formas de relação dos indígenas com o poder público e a sociedade local; questões de gênero, dentre outros aspectos.

Entre os desafios logísticos e antropológicos desta pesquisa, a objetivação e a formulação de resultados que sejam ao mesmo tempo etnograficamente particulares e coletivamente relevantes é talvez o maior deles. Foram 150 dias de trabalho intenso e ininterrupto em campo, longas viagens fluviais, povos e línguas diferentes, negociações, diferentes protocolos e “tempos” de aceitação e construção de condições para uma pesquisa de cunho antropológico. Como resultado, quatro diários de campo, com registros rigorosos de atividades, conversas e reflexões diárias sobre a pesquisa. Trata-se aqui de, mais do que nunca, realizar uma articulação entre o particular e o global.

Este capítulo tem como preocupação central explicitar como se dá o acompanhamento das políticas de superação da pobreza entre as famílias indígenas, a partir das estratégias adotadas pelos Estados e municípios na região da tríplice fronteira. Nossa preocupação será apresentar alguns fatos, levantar pontos para reflexão e indagar sobre a situação indígena nestas localidades.

O capítulo não é uma análise dos grupos indígenas, este não é nosso objetivo, entretanto, uma ou outra característica é elencada. De outro modo, apontamos os *Programas*, suas complexidades como política pública e alguns problemas de implementação para as famílias indígenas como grupo específico. Sabemos que a inclusão dos indígenas nos *Programas* se deu pela pobreza e não pela diferença. O ponto de partida é a constatação de que se trata de um segmento mais pobre e que tem um maior contato com outros grupos sociais mais vulneráveis. É fato, os Programas de Superação da Pobreza não foram pensado, na sua gênese, para as populações tradicionais.

Não obstante o capítulo pode intervir no plano do debate, buscando desmistificar alguns pré-conceitos, e apresentar um outro ponto de vista, notadamente dos beneficiários indígenas.

### 3.1 – Breve caracterização das comunidades em análise

#### Umariáçu (Tabatinga, Brasil)

A aldeia Umariáçu no município de Tabatinga, distante 1.118 Km em linha reta da capital amazonense. Esta aldeia é praticamente um bairro daquele município, não fosse à condição de serem indígenas e levando em consideração a questão de, também ser uma área demarcada como terra indígena.

**Mapa 12: Localização da Terra Indígena de Umariáçu**



Fonte: FUNAI, 2018.

A TI Umariáçu está localizada à margem esquerda do rio Solimões, na confluência do rio Javari, ao lado direito. Existem duas formas para se chegar até à comunidade: uma é pelo rio Solimões, através de barcos regionais como canoas, peque-peque, voadeiras<sup>80</sup>, que saem do porto de Tabatinga e Benjamin Constant (municípios mais próximos). A outra opção para

<sup>80</sup> Barcos pequenos que servem de táxi fluvial, no trajeto de Tabatinga/Benjamin Constant. Uns possuem motores de popa, sendo também chamados de rabeta por terem uma parte comprida que liga a palheta ao motor.

chegar à comunidade é pela rua meio asfaltada do bairro Comara de Tabatinga, utilizando motos ou carros. As comunidades de Umariáçú atualmente têm 934 famílias, chegando aproximadamente a 8 mil pessoas, no total, das duas comunidades (ISA, 2018).

Veja na tabela a seguir alguns dados populacionais da Terra Indígena de Umariáçú:

**Tabela 6: População TI Umariáçú – Alto Solimões**

POPULAÇÃO	ANO	FONTE
7.219	2011	FUNAI
4.300	1988	FUNAI
1.720	1987	FUNAI

Fonte: ISA, 2018.

De acordo com o senhor Paulo Mendes, morador da comunidade de Umariáçú I:

*A primeira formação da comunidade Umariáçú se deu às margens do rio Solimões. Ali a população foi crescendo e como nesse espaço as famílias eram maiores os caciques se reuniram e decidiram se mudar para a terra firme do município de Tabatinga, onde estão até hoje. (Entrevista realizada em 15 de julho de 2017).*

A comunidade Umariáçú surgiu a partir da compra de uma fazenda que serviu para os Ticuna como refúgio durante o período em que estes se encontravam sob o domínio dos patrões seringalistas no século XX. Foi uma das primeiras áreas indígenas Ticuna demarcadas nesta região, tendo sua origem nas antigas terras do Posto Indígena Ticuna (PIT) criado em 1942, então administrado pelo antigo Serviço de Proteção aos Indígenas (SPI) no início da década de 1940.

A partir de 1942 foi quando Serviço de Proteção do Índio (SPI) começou a atuar no alto Solimões. A fazenda da Umariáçú, adquirida pelo SPI em 1946, para a qual convergiram dezenas de famílias Ticuna saídas dos seringais, veio a ser a primeira reserva indígena estabelecida na área. Na década seguinte surgiram outras "terras sem patrão" em Campo Alegre e Betânia, resultantes da aquisição de antigas fazendas pela Missão Batista (Baptists for the Evangelization of the World); nestes locais emergiu um campesinato livre (da dominação dos seringalistas) e que exercia coletivamente o controle do meio básico de produção - a terra. Apesar das exceções acima arroladas, a grande maioria da população Ticuna continuou até a metade da década de 70 na condição de indígenas dependentes dos seringalistas (Oliveira Filho, 1982).

Em 1975 a Fundação Nacional do Índio (Funai) criou um posto indígena na localidade de Vendaval, sede do barracão pertencente então ao maior seringalista do município. No período consecutivo, entre 1976 e 1981, a Funai estabeleceu mais cinco postos indígenas nas localidades de Feijóal, Campo Alegre, Nova Itália, Betânia e Belém do Solimões.

#### **Belém do Solimões (Tabatinga-Brasil)**

A comunidade de Belém do Solimões, é uma área pertencente ao município de Tabatinga, AM. Localizada dentro da reserva indígena do Eware I e II, aonde residem



indígenas das etnias Ticuna e Cocama. Sua localização mais precisa é as margens do Rio Solimões bem ao oeste do estado do Amazonas no sentido da fronteira do Brasil com a Colômbia e o Peru.

**Mapa 13: Terra Indígena Belém do Solimões**



Fonte: FUNAI, 2018.

A FUNAI, em 1981, construiu postos indígenas em: Feijoa, Campo Alegre, Nova Itália, Betânia e Belém do Solimões. A partir desses postos foi se disseminando a ideia do direito dos Ticunas sobre suas terras e o fruto de seu trabalho, direitos estes fixados no Estatuto do Índio (Lei nº 6.001 de 19/02/1973). Estes postos tiveram um peso decisivo para evitar que a frente pioneira que ora era ameaça aos grupos indígenas do Javari, se voltasse para a área Ticuna (Oliveira Filho, 1982: 14).

**Imagem 3: Posto Indígena Belém do Solimões**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga/AM, 2017.

Porém, antes do Posto Indígena já havia a presença dos padres na região. A comunidade de Belém do Solimões, no município de Tabatinga, foi criada a partir da missão franciscana em 1870<sup>81</sup>. Até hoje há uma presença significativa dos padres na aldeia.

---

<sup>81</sup> As aldeias missões criadas na região do Alto Solimões no século XIX foram projetadas como núcleos de intenso intercuro entre índios e a sociedade envolvente. Assim, o projeto-ação dos capuchinhos inspirava-se, confundia-se ou era tributário de uma política indigenista governamental que buscou aperfeiçoar ao longo dos anos uma ação francamente assimilacionista frente aos povos indígenas, incentivadora e atenta à expansão da fronteira agrícola e da ocupação colonial da Amazônia. Para isso, os governos contaram com o apoio dos capuchinhos italianos que, apesar do voto de pobreza e do discurso em prol dos “pobres índios”, também acreditava nos benefícios da civilização – no trabalho nas grandes lavouras, na estreita relação entre índios e brancos, na vida civil nas cidades – para a redenção dos “selvagens”. (Iglesias, 2010).

**Imagem 4: Terra Indígena Belém do Solimões**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga/AM, 2017.

A comunidade em 2008 somava cerca de 10.000 indígenas Ticuna e Cocama, considerando também as povoações do entorno. Um dos grandes problemas enfrentados hoje pela população da comunidade é o impacto ambiental, a escassez de recursos e a falta de perspectiva para jovens que concluem o ensino médio.

#### **Macedonia (Leticia-Colômbia)**

Macedonia é uma comunidade indígena multiétnica (Ticunas, Cocamas e Yaguas) localizada nas margens do Rio Amazonas, um pouco mais de 50 km da confluência nacional dos três países (Brasil – Colômbia – Peru).

Mapa 14: Mapa de localização da comunidade Macedonia – Colômbia (círculo vermelho)



Fonte: Alarcón, 2018.

Possui cerca de 300 famílias e tem como principal característica ser uma comunidade turística e cristã. Há grandes galpões – “Malocas” - por toda a comunidade onde se comercializa artesanatos indígenas produzidos pelas famílias residentes na comunidade. Há rotas regulares que saem de Leticia com turistas de todas as partes do mundo que vão até Macedonia atrás das indumentárias produzidas pelos indígenas.

Além disso, há inúmeras igrejas pentecostais ao longo da comunidade. O primeiro impacto que tive quando cheguei foi a presença maciça de igrejas na comunidade. Assim que se chega visualiza-se um mural pintado que diz: “*Bienvenido a Macedonia. Pueblo de Dios, ciudad Luz para las naciones*”.

Imagem 5: Comunidade Macedonia



Fonte: Registro da pesquisadora, Letícia, 2017.

Imagem 6: Comunidade Macedonia



Fonte: Registro da pesquisadora, Letícia, 2017.

### Comunidade “Km 06” (Letícia – Colômbia)

A Comunidade San José “Km 06” é uma comunidade indígena localizada a exatamente 6 km da cidade de Letícia. É o maior assentamento que se localiza ao longo da “carretera” Letícia-Tarapacá, que se estende por 22 km.

Esta comunidade faz parte do território Indígena Ticuna-Huitoto, km 6 a 11, que possui 4 comunidades no seu total: Comunidade San Jose km 06; Comunidade do km 07; Comunidade

do km 9,8; e a Comunidade do km 11. Entretanto, a maior comunidade de todas essas é a do Km 06, com um total de aproximadamente 800 pessoas, ticunas em sua maioria.

A comunidade foi fundada em 1956 por umas poucas famílias Ticunas que vinham do Brasil. Essas famílias foram Coello, Fonseca, Fernández, Manrique y Nuñez, que depois de caminharem pelas proximidades de Letícia tentando encontrar um lugar para permanecer, finalmente se assentam na altura do Km 06 na recém construída carretera Letícia-Tarapacá. *“Para 1986 se constituye como resguardo con el titulo Ticuna – Huitoto Km. 6 y 11”*. (Murillo 2001:22).

Por estar nas proximidades da cidade, a dependência de seus habitantes com a mesma é regular, onde desempenham as mais distintas funções: serviço doméstico, padeiros, feirantes, entre outros.

Bem como outras comunidades da região da *“carretera”*, San José sofre com as limitações territoriais que não permite o adequado funcionamento das atividades produtivas dos indígenas nas roças. Os habitantes da comunidade relatam como seu território foi paulatinamente ocupado por fazendeiros e chacareiros locais, bem como a rápida degradação ambiental pela contaminação das fontes hídricas. Esta situação tem prejudicado os recursos disponíveis para o desenvolvimento e a autosustentabilidade e autonomia dos indígenas aí residentes.

Além disso, a comunidade não para de crescer. Por sua proximidade com a cidade de Letícia, San José recebe a cada ano imigrantes (parentes) de outras comunidades da Colômbia, como Macedonia, Zaragoza, Arara e Mocagua. Os principais motivos para se instalarem no “Km 06” é para garantir a educação secundária dos filhos e a busca por ocupações laborais.

**Imagem 7: Comunidade “Km 06”**



Fonte: Registro da pesquisadora, Leticia, 2017.

### **Cushillococha (Caballococha – Peru)**

A comunidade de Cushillococha está localizada na província de Ramón Castilha, na região de Loreto, Peru. Esta província conta com uma população de 72.909 habitantes (MIDIS, 2013), sendo que a maior parte dela é de indígenas Ticuna (55%).

*La agricultura es la principal actividad económica de la provincia (6,831 productores con 43,105 hectáreas), no existe actividad manufacturera (industrial). La producción está destinada básicamente al autoconsumo, existe reducida aplicación técnica y tecnológica, solo se comercializan pequeños excedentes en los puertos de Leticia, Tabatinga y Benjamín Constant en la frontera con Colombia y Brasil (MIDIS, 2013: 04).*

A comunidade que irei centrar minha investigação é a de Cushillococha, localizada nas margens do Rio Amazonas, na zona de fronteira entre Peru, Colômbia e Brasil. Importante ressaltar que vários Ticunas entrevistados vieram de comunidades do Brasil e da Colômbia, seja por casamentos ou em busca de novos mercados para seus produtos.

Vale ressaltar que no que se refere aos Ticunas no Peru,

*“(…) se encuentran en la Región de Loreto entre los ríos Cushillococha y Bellavista. Los censos oficiales estiman la presencia de 6.982 individuos, que representan el 2,1% de la población nativa censada (INEI, 2007). Otros datos de población ubican el volumen de la población tikuna en un mínimo de 3.000 habitantes (Wise y Ribeiro, 1978) y un máximo de 5.000 (Varese, 1972; Uriarte, 1976). Mora (1994), al reconstruir la información censal de 1981, registra un total de ocho asentamientos tikunas con 2.393 habitantes. También viven en Colombia y Brasil en los ríos Amazonas e Iça. En Colombia se les conoce bajo la misma denominación y su población asciende a 7.149 personas.” (APARICIO, 2009: 252)*

**Imagem 8: Comunidade Cushillococha**

Fonte: Registro da pesquisadora, Caballococha, 2017.

### **3.2 - *Gente em movimento*: de “comunidades” à “cidade” e da “cidade” às “comunidades”**

Para efeito de introdução a esse capítulo, tomamos como pressuposto que o foco central da pesquisa etnográfica sobre possíveis efeitos das transferências monetárias e condicionalidades dos Programas de Superação da Pobreza entre povos indígenas no Brasil, na Colômbia e no Peru é conceder visibilidade à execução global dos programas nestes contextos. A perspectiva indígena, desde o cadastramento ou efetivo recebimento dos recursos e seu uso à observação sobre a execução e formas de monitoramento das condicionalidades do programa, foi alvo prioritário da investigação. Esta pesquisa destina-se, idealmente, a reajustar uma política pública essencialmente não diferenciada em sua formulação ou, ao menos, diferenciar as modalidades de acesso à mesma, por parte de populações indígenas. Lacunas e descompassos tanto quanto intersecções entre as condições de execução dos Programas e a vida cotidiana dos povos pesquisados passam a constituir os principais cânones de nossa observação.

No estudo de caso da região do Alto Solimões, as circunstâncias de chegada ao campo deram visibilidade imediata a uma relevante questão etnográfica que tem cada vez mais expressão na vida contemporânea entre os povos que integram o sistema regional multilíngue do alto Solimões. Diversos especialistas da região têm, por um lado, apontado que não é possível pensar aqueles povos, seus espaços, suas relações e sua história a partir de explicações estáticas, e por outro, que há um importante rendimento simbólico do tema que pode ser, a grosso modo, associado ao fenômeno da “urbanização”. Isto, tanto dentro das



“comunidades” – que, assinalo, jamais são referidas por aldeias, em português – quanto nos espaços mais formalmente “urbanos”, o que inclui as cidades de Tabatinga, Letícia, Cabalococha e suas cercanias.

Para uma compreensão adequada dos modos de existência contemporâneos dos povos indígenas no alto Solimões, é recomendável desnaturalizar esta classificação opositiva e estanque de “espaços” como a “comunidade” e a “cidade”. A decisão foi a de não assumi-la previamente e de forma independente dos possíveis diferentes modos de qualifica-las que os próprios indígenas assumem e praticam em seu intenso trânsito. Isto, seja em deslocamentos entre “bairros” da cidade e seus “sítios” e/ou “comunidades” de origem, seja entre “comunidades” e as “cidades”, dela afastadas por dias ou semanas, em motor rabetá.

A bibliografia antropológica registra o trânsito e a mobilidade de pessoas e grupos no alto Solimões como característico de uma série de amplas redes de troca e negociação de “bens” de natureza variável, como nomes, “mulheres” (sob a perspectiva masculina do sistema de parentesco e organização social), raladores de mandioca e outros itens, inclusive aqueles de origem exógena. Atualmente, a inegável ampliação ou maior visibilidade dos tantos movimentos, migrações, mais e menos permanentes e intercepções entre “comunidades” e a “cidade” teria, indiscutivelmente, relação com o recebimento de recursos advindos de programas e ações de políticas públicas federais, estaduais e municipais. Entretanto, diferentemente do que se pode ouvir no discurso informal e monotônico de não indígenas de instituições formais ou mesmo em conversas informais, estes movimentos e relações entre TIs e a “cidade”, tanto quanto a própria “mercantilização”, não foram exatamente inaugurados por aqueles programas e ações.

Isto é principalmente verdadeiro para grupos da região do Alto Solimões que primeiro foram alvo de Missões e internatos salesianos, como também para aquelas famílias que, diante do fechamento daqueles internatos, desejavam dar a seus filhos a possibilidade de continuarem com sua educação escolar, para não mencionar as progressas relações destes povos com a extração de borracha e o sistema de patronato, como um todo. Estas operações têm, contemporaneamente, cada vez mais incluído os próprios recursos de programas de políticas públicas, como também um espaço de “acessibilidade” a estas políticas que se confunde fisicamente com as cidades.

Entretanto, o que os estudos recentes têm demonstrado é que a “cidade” é mais um espaço que se conquista e é incluído nas estratégias de manejo de recursos naturais dos povos no alto Solimões. Ao mesmo tempo, a existência na cidade não é pontual e independente de espaços outros, como “sítios”, “roças” e “comunidades” imediatamente referentes às histórias de vida das próprias pessoas ou famílias nucleares, como à sua rede de parentesco. Muitas famílias têm, ainda, apresentado um modo de existência mais ou menos “sazonal”, no sentido de que podem manter suas casas e até cultivos dentro de “comunidades” menores e, ao mesmo tempo, passarem mais ou menos tempo na “cidade”, em casas próprias, de parentes, como o trabalho de campo demonstrou.

O importante é considerar que a existência em “comunidades”, “cidades” e “centros” não pode prescindir de relações, história e negociações de recursos que são translocais e que, de certo modo, passam a incluir e articular, tanto o espaço formal das TIs quanto aquele propriamente “urbano”, às formas de existência nativa. Antes do que existências separadas e estanques entre famílias na “cidade” e “comunidades”, o que se têm são articulações e “atalhos” sociológicos que acontecem de diversas formas e segundo diferentes graus e modalidades geridas pela coletividade, quando estão em questão o usufruto de recursos naturais, como palhas, fruteiras e outros recursos. Ou seja, não é possível entender uma pessoa ou família indígena “na” cidade, sem referi-la a todos estes atributos, fundamentalmente coletivos ou que as articula à coletividade e, portanto, à rede regional e multilíngue dos povos indígenas do alto Solimões.

Ao que tudo tem indicado até o momento, as mulheres, enquanto fundamentalmente horticultoras, parecem ser articuladoras centrais de todo este complexo de relações socioespaciais dinâmicas e transformadas em torno da circulação de recursos. Digo isso porque, segundo pude observar, na cidade são sobretudo mulheres horticultoras aquelas que mantém laços aparentemente mais sólidos com “comunidades”, “sítios” e com formas de existência que se assemelham ou articulam, sempre transformadas, àquelas vividas nas “comunidades”. Esta existência foi, em muitos casos, convertida pelas mulheres em fonte de renda, trabalho e relação na “cidade” e com a “cidade”, através da venda de produtos, comidas e artesanatos. No contexto das comunidades, homens indígenas usualmente ocupam a posição de professores e agentes saúde. Quando na cidade, contudo, eles dificilmente acederão a posições formais e permanentes de trabalho remunerado.

É neste ponto que esta “gente em movimento” e o respectivo sistema sociológico do Alto Solimões apresentam intersecções interessantes com os “recursos” advindos dos Programas de Superação da Pobreza, bem como a um entendimento de aspectos para-materiais que possam estar envolvidos nos Programas, da perspectiva que os indígenas possam ter dele. A presença de pessoas e famílias das mais variadas procedências e oriundas de lugares de distâncias múltiplas em relação à cidade é um fato. Isto, a despeito da dificuldade de acesso e alto custo financeiro e físico das movimentações entre as diversas “comunidades” da região e a “cidade”.

Uma outra perspectiva se relaciona ao fato de que há uma grande e quase sempre tortuosa distância entre a busca por “benefícios” ou “direitos” pelos indígenas e a condição de se tornarem “elegíveis” a eles, ou seja, “produzirem” sua existência enquanto cidadãos, perante o Estado. O recebimento efetivo de algum recurso é já outra etapa do processo, que pode ser igualmente duradora e tortuosa.

É neste instante que a presença dos indígenas no espaço da “cidade” os confronta e torna visível, de modo especialmente nu, a qualidade das relações regionais entre indígenas e não indígenas e mesmo entre os próprios povos do alto Solimões. As situações observadas e vivenciadas em campo (na “cidade” e na “comunidade”) enfileiram-se, todas no sentido de que, sempre que possível, indígenas “da cidade” e “das comunidades” – ainda com algumas

diferenças entre estes dois grupos que são usualmente identificados, definidos e diferencialmente conceituados pelos não indígenas – tenham seu acesso a políticas públicas impedido, dificultado ou, ainda, deslegitimado. Neste sentido, os indígenas parecem não ser vistos enquanto “sujeitos de direito” por grande parte da população não indígena, o que inclui funcionários de diversas instituições que aqui são direta ou indiretamente responsáveis pela execução de políticas públicas relacionadas a estes povos.

Com prováveis diferenças em graus de alteridade que estejam em jogo naquele espaço, tanto quanto Andrello (2006) demonstrou para a “comunidade” de Iauaretê, no alto Uaupés, Tabatinga, Letícia e Cabalococha são também cidades “do índio” mas, ao que tudo indica, não é “para o índio”. Isto, ao menos, do ponto de vista dos não indígenas ou da maior parte daqueles que executam políticas públicas, como da rede de comércio e outras modalidades de negócios locais ilegítimos ou mesmo criminosos que acontecem a olhos vistos nas cidades.

### **3.3 - Percepções e significados do Programa Bolsa Família entre os povos indígenas**

Recursos do PBF, de salários pagos pelo estado, município ou advindos de outros Programas Sociais e o acesso diferencial que cada povo pode ter deles não deixam de ser encampados por esta lógica de conquista de uma alteridade que tem expressões “etnoespaciais” interessantes, uma vez que centradas sobre o que hoje se define como sendo a cidade de Tabatinga. A dita “cidade” é também um lugar mitologicamente central, em uma mitologia marcada pela ação e pela capacidade de transformação atual e reconfiguração de posições hierárquicas dentro do sistema regional, uma vez que está em questão o domínio das relações entre “indígenas” ou “povos” e os “brancos” ou mesmo entre estes povos e o próprio Estado. Ela é, assim, um lugar de fusão, totalização e arena de uma ativa disputa de todos estes aspectos, diferencialmente travada pelos diversos povos do alto Solimões.

O Programa Bolsa Família não inaugura o movimento dos indígenas à “cidade”, nem as exigências de “burocratização” e menos ainda a “mercantilização” de relações, mas não pode ser considerado separadamente de uma macro-lógica regional marcada tanto por estes atributos quanto pelas perspectivas particulares que os povos do alto Solimões sustentam sobre estes temas. Assim, nem sempre “cidade”, “documentos” e “dinheiro” serão para os mesmos (somente) aquilo que se nos aparece, admitindo sentidos e amplitudes culturalmente delineadas e que concederão contornos particulares ao significado, o acesso e ao uso de recursos do PBF, como de outras fontes.

Há um outro aspecto de “multilocalidade” e que tem expressão na construção de uma etnografia das perspectivas indígenas sobre o PBF, merecendo ser aqui mencionado. Pela própria característica intersetorial do Programa, lidar com perspectivas indígenas sobre ele significou também lidar com as perspectivas de diversos outros atores locais, com as quais aquelas possuem um vínculo relacional. Assim, este sistema de perspectivas, algumas majoritárias no que concerne à sua preponderância local, suas congruências e divergências colocam-se em jogo na interface dos povos indígenas com as políticas públicas de uma maneira geral.

Os depoimentos são quase sempre multifocais e fundamentalmente dialógicos. Temas como saúde, educação, assistência social e mesmo as distinções sociológicas da região, não apenas aparecem lado a lado, como não podem ser entendidos tão somente segundo uma lógica que seja privativa das narrativas indígenas sobre o Programa. Elas devem ser imediatamente referidas às formulações oficiais do PBF, bem como às percepções e práticas oficial e oficiosamente relacionadas ao Programa, por uma série de atores locais:

*“(...) a gente acredita, que a boa intenção da política do governo é aceitável, porém com várias dificuldades, que nos trazem vários impactos muito negativos, né. Principalmente porque é muito pouco dinheiro, né, pouquinho dinheiro e muitas vezes essas famílias que querem cadastrar têm sofrido bastante pressão, sobre, por exemplo, pra matricular seus filhos na escola, tem que cadastrar os filhos. (...) porque muitas famílias se deslocam das suas comunidades para ir receber em Tabatinga, que fica longe das comunidades. (...) Então, vão lá, deslocam, esperando por um benefício que muitas vezes não vai suprir a necessidade, né. Vão lá, ainda criam uma dívida em Tabatinga, pensando que ele ia sanar a conta com o dinheiro do bolsa, e muitas vezes infelizmente não acontece. Saem de lá muito frustrados, né ... endividados ainda, às vezes deixam cartão, coitado, né, deixam cartão deles aí, né. E muitas vezes é bloqueado, né, ... (depoimento de Dona Aldenora Albino, comunidade Umariçu I 23/07/2017).*

**Imagem 9: Beneficiárias do Programa Bolsa Família**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

Como é o atendimento quando o cartão é bloqueado? (pergunta a pesquisadora).

*Muitas vezes, quando o cartão é bloqueado, muitas vezes é porque seus filhos não estão vacinados, às vezes não são reconhecidos como matrícula de uma escola pública, né, então, são essas condições que fazem bloquear, ... aí, outro também é quando o “beneceiro” não saca no dia do depósito ... (...) Na casa lotérica eles falam, não! - Porque, porque bloqueou, a mulher pergunta! Porque bloqueou!? - Não, você não sacou, já passou ... você tem que sacar no dia certo, quando é no dia do depósito!, né. Essas que são as dificuldades.” (depoimento de Dona Aldenora Albino, comunidade Umariçu I 23/07/2017).*

Em uma mesma narrativa estão aspectos logísticos para o recebimento do recurso, noções sobre “condicionalidades”, “cadastramento” e “resolução de problemas” e a experiência

subjetiva dos sujeitos-alvo dos mesmos, conforme são percebidas e praticadas localmente. Aparece também a condição de endividamento de indígenas com comerciantes regionais, como um indício do que se confirmaria enquanto um importante efeito cumulativo das idas à cidade, com diversos fins, inclusive para o recebimento de recursos do Programa. São dívidas não pagas, mas também contraídas e multiplicadas, quando se transpõe a longa distância entre comunidade e cidade, tendo que se manter durante a viagem como em Tabatinga. Esta condição agrava-se ainda mais quando não se consegue receber o recurso do benefício, por diversas razões.

A fala insinua que problemas com o recebimento do recurso e o respectivo “atendimento” são, da perspectiva e da experiência dos indígenas na cidade, algo que diz respeito ao domínio da casa lotérica. Noto que à minha pergunta sobre como é o “atendimento” diante de problemas com o recebimento, o CRAS não é citado. Este atributo logístico aparecerá em diversas outras falas, que remetem problemas, sua resolução e mesmo esclarecimentos sobre o Programa, à casa lotérica e a seu proprietário, antes ou, pelo menos, em paralelo ao CRAS. Esta modalidade de relação pseudo-pessoalizada não deixa de ser o que permite que o estabelecimento ultrapasse sua função comercial ou tão somente pagadora do recurso, participando de outras searas.

A multifocalidade das narrativas<sup>82</sup> fica também patente no depoimento de uma mãe beneficiária da comunidade Ticuna de Belém do Solimões que, a partir de uma reflexão sobre a importância e o uso do PBF na vida de mulheres indígenas, equaciona críticas comunitárias, provavelmente entre aqueles que recebem e aqueles que não recebem recursos do Programa.

A fala, concedida na língua Tikuna e posteriormente traduzida por um professor indígena presente no momento da gravação, começa com a constatação de que são um povo que vive em um lugar muito distante e sobre o qual os não indígenas e, de sua perspectiva, o próprio Estado, desconhecem as condições de vida. E é delas que a mulher irá falar, com algum destaque também a aspectos que qualificam localmente as escolas públicas da comunidade:

*“Esse bolsa família ajuda muito nós, que estamos aqui em um lugar muito distante. Somos um povo da fronteira Brasil, Colômbia e Peru. É com esse auxílio do bolsa família que, muitas vezes, quando não tem material escolar, usamos esse recurso para comprar o material dos nossos filhos. Com esse dinheiro, compramos cadernos, lápis, roupinha pros nossos filhos.” ... (depoimento de Dona Lidia Pereira, comunidade Belém do Solimões 12/10/2017).*

---

<sup>82</sup> Ao mesmo tempo em que o estudo etnográfico oferece vantagens relevantes, tais como a visão profunda e ao mesmo tempo ampla e integrada de uma unidade social complexa e a possibilidade de gerar conhecimentos multifocais do fenômeno em estudo Spradley (1975) destaca alguns cuidados e limites do método etnográfico: (i) dependência da capacidade, sensibilidade e do preparo do pesquisador; (ii) problemas éticos na questão de seleção de informações convenientes e na revelação de dados, implicando na necessidade de garantia de sigilo aos informantes; (iii) conscientização do pesquisador de que a reconstrução do real feita por ele nunca será a única possível ou a mais correta. Angrosino (2005) também destaca que não é possível reduzir o resultado da pesquisa etnográfica a uma forma única de verdade, representada pela voz do pesquisador. Foley e Valenzuela (2005) vão mais longe ao afirmar que numa sociedade marcada por conflitos de classe, raça e sexo, nenhum produtor do conhecimento é politicamente e ideologicamente neutro.

**Imagem 10: Beneficiária Programa Bolsa Família**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

A alocação dos recursos do Programa como sendo responsabilidade das mães, tanto quanto seu emprego na educação dos filhos são, de fato, a tônica da maior parte dos depoimentos coletados durante o trabalho de campo. A relação do recurso e seu uso com a

educação é considerado um dos aspectos mais nobres e importantes do Programa<sup>83</sup>. Dito isto, a mulher prossegue em seu relato, imergindo em críticas comunitárias, mas que de certa forma não deixam de ter intersecções com as críticas da própria sociedade regional<sup>84</sup>. A mulher parece ter também a noção e a expectativa de que estas informações chegassem até o Estado:

*“As pessoas ficam dizendo que nós compramos cachaça para beber. Até agora nenhuma mãe fez isso. O que estão falando é mentira. Tem muitas pessoas “invejosas”, que têm “inveja” das mães que recebem esse auxílio, que andam falando que as mulheres de Belém que recebem essa Bolsa Família não querem mais trabalhar na roça, porque recebem essa bolsa. São pessoas que ficam “esculhambando” a gente nas nossas costas. Por isso a essas pessoas eu quero dizer assim: - nós não recebemos valor alto. O benefício é pouquinho. Por isso digo que ainda a gente sofre, porque para cá as coisas são muito caras, por isso eu quero dizer que peça a “eles” que veja uma forma de aumentar um pouco mais o bolsa família. Para estes “grandes que estão lá” ... (depoimento de Dona Lidia Pereira, comunidade Belém do Solimões 12/10/2017).*

O relato permite, ainda, identificar a magnitude da vulnerabilidade potencial das famílias em questão, muitas delas sem qualquer outra fonte significativa de recursos, que não seja o próprio PBF. Isto muitas vezes pode tornar processos aparentemente “simples”, como o recadastramento ou um atestado de matrícula escolar de uma criança ou jovem, algo bastante problemático.

*“Querida que eles (o pessoal do CRAS) viessem aqui explicar sobre os auxílios, como funcionam. Se eles fizessem isso, a gente entenderia mais. Quero muito que eles venham para dar esses esclarecimentos. Neste ano não chegaram nenhuma vez. Como está acabando, estamos preocupadas em como vai ficar o cadastro novamente. Como nós vamos fazer, de que forma vai ser. Além disso, nós temos que ir atrás das declarações na escola. Apesar dessas dificuldades usamos a Bolsa Família para pagar xerox. Quando a gente não tem, pedimos emprestado de alguém, para pagar a xerox desses documentos. Nós passamos muita necessidade, muitas dificuldades.” (depoimento de Dona Lidia Pereira, comunidade Belém do Solimões 12/10/2017).*

Uma etnografia das experiências indígenas com programas de transferência de renda na fronteira, que aqui se delineia, demonstra que, mais do que aspectos rituais e mitológicos, as narrativas indígenas podem colocar outro tipo de situações - situações vividas, ocorrências que nos conduzem a vícios e equívocos administrativos da gestão municipal e das redes de comércio local, bem como com a mentalidade “civilizatória” de muitos agentes regionais de políticas públicas direcionadas aos povos do alto Solimões.

Uma tal análise, entretanto, só se mostra possível a partir das narrativas e das experiências compartilhadas com os próprios indígenas sobre como compreendem a execução regional do Programa, bem como a vivência do cotidiano de famílias beneficiárias nas

<sup>83</sup> Para os formuladores da política, o acompanhamento das condicionalidades supracitadas tem a capacidade de promover e ampliar o acesso das famílias aos serviços de saúde e educação, levando em consideração os atendimentos das referidas políticas sociais à população de baixa renda. Então, ao mesmo tempo em que promove o garantia dos direitos sociais (educação e saúde), tais direitos se materializam na forma de deveres para serem cumpridos como pré-condição ao acesso dos valores monetários.

<sup>84</sup> As críticas ao PBF são as mais variadas na região. Em termos gerais, a maioria dos não índios não concordam com o oferecimento do benefício porque gera uma situação “cômoda” aos trabalhadores indígenas. Se eles têm uma renda assegurada, não precisarão se submeter aos “patrões”. Mas é exatamente esse o princípio da política de assistência social, que deve superar as práticas históricas de clientelismo e assistencialismo de modo a alcançar efetivamente a população na perspectiva de direito social como política pública de seguridade social.

comunidades e quando estão em Tabatinga. Isto indica que, justamente do ponto de vista indígena, estes aspectos têm sido mais relevantes e “bons para pensar” sobre ele do que outros temas que antropólogos e analistas possam pressupor como importantes ou como expressão mais “genuína” do pensamento nativo.

### **3.4 - Perspectivas da vulnerabilidade: o particular, o global e o multiétnico**

Trato aqui do pano de fundo etnográfico central que concedeu a particularidade deste estudo entre os povos indígenas do Alto Solimões, como de outros espaços que, conforme já apontado em etnografias anteriores (Oliveira, 1996; Oliveira Filho, 1988), impuseram-se enquanto analítica e politicamente relevantes. Tudo indica que suas diferenças linguísticas e cosmosociológicas ora contrastam, ora se diluem, notadamente diante da execução nacional do Programa Bolsa Família, conforme ela é também concebida e praticada pela gestão do município de Tabatinga.

Por outro lado, esta execução não escapa a uma macro-lógica que perpassa a própria execução de políticas públicas devotadas a populações indígenas, no âmbito daquele município, mas também nacionalmente e internacionalmente. E é neste ponto que uma pesquisa etnográfica orientada por tais preocupações verte-se em instrumento de conexão e “entreolhar” sensível entre o particular e o geral, sendo capaz de dialogar com a dimensão global das políticas públicas.

Ideias particularmente importantes à formulação, à execução e a uma avaliação adequada do PBF são as de modalidade de recrutamento de beneficiários, seus critérios de elegibilidade, estratégias de monitoramento e a própria concepção e definição de “condicionalidades”. É preciso mencionar que estes atributos estão associados, no caso investigado, a condições culturais, sociológicas e políticas de existência dos povos indígenas, no contexto brasileiro (como também no contexto peruano e colombiano). Tendo este contexto global em consideração, a experiência de campo sugere que todo o processo formal pelo qual uma família é tornada beneficiária do Programa Bolsa Família, como ela recebe efetivamente seu benefício e as condições que fazem com que ela continue a recebê-lo ao longo do tempo, pode tanto escapar quanto receber novos significados nas percepções nativas.

De especificidades locais ou étnicas somos, então, conduzidos a possíveis especificidades nacionais e internacionais com relação às exigências formais do Programa e a prática e percepção destas por parte de povos indígenas. Dissonâncias e inadequações entre aquelas e estas podem não apenas dificultar o acesso e a permanência no Programa, como também equivaler, ao fim e ao cabo, a resultados contrários àqueles planejados ou desejados pelo Estado.

Portanto, a intenção de traduzir a particularidade de contextos etnográficos em ações e recomendações globais para políticas públicas, especialmente para o Programa Bolsa Família, entre e com povos indígenas no Brasil, é a tônica deste momento final da pesquisa e da respectiva tese. Por esta razão, o presente trabalho poderá trafegar entre esferas e espaços concêntricos de análise.



Uma caracterização da vulnerabilidade formal, expressa através de indicadores dedicados a subsidiar políticas públicas, notadamente de saúde e educação, tanto de povos indígenas no Brasil, quanto na região Norte do país e na própria região da tríplice fronteira foi já detalhada no capítulo 1. No campo da saúde e da segurança alimentar, considerados alvos prioritários do Programa Bolsa Família, o destaque vai para as altas taxas de baixo peso para a idade e anemia entre crianças indígenas menores de 5 anos, de 40,8% e 66,4%, respectivamente, para a região norte do país (Coimbra et al, 2013: 14), conforme apurado pelo Primeiro Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição de Povos Indígenas no Brasil (ABRASCO/FUNASA, 2009).

A bibliografia especializada aponta, todavia, para uma associação preponderante entre estas taxas desfavoráveis e condições socioeconômicas e sanitárias inadequadas, também especialmente observadas na região norte do país (Horta et al, 2013: 15). Deste modo, crianças indígenas com maior risco de apresentarem, por exemplo, anemia, são aquelas que, entre outros fatores associados, têm mães com baixa escolaridade, residem em unidades domésticas com baixo status socioeconômico e vivem em piores condições sanitárias.

Quanto à educação, temos que, no estado do Amazonas, 37,4% dos indígenas com 10 ou mais anos de idade e que moram dentro de terras indígenas são analfabetos, contra 20,5% daqueles que moram fora de terras indígenas (IBGE, 2012). Quando contrastamos indígenas e não indígenas, levando em consideração a região rural norte do país, o número de indígenas alfabetizados é de 66,6%, sendo inferior aos 77% de alfabetizados da população rural de não indígenas daquela região. Apesar de uma identificada tendência em diminuir a expressão da diferença entre as taxas de alfabetização entre indígenas e não indígenas e mesmo uma melhora na educação básica da população indígena, o Censo de 2010 confirma “*que o indígena residente no Brasil detém nível educacional mais baixo que aquele da população não indígena*” (IBGE, 2012).

Para além da alfabetização, a ausência de ensino médio dentro de muitas Terras Indígenas tem sido apontada como limitador da escolaridade de jovens indígenas. Outra consequência importante é a crescente migração daqueles jovens e/ou de suas famílias para centros urbanos, com objetivo de dar continuidade aos estudos iniciados nas escolas indígenas. Este é um aspecto da vulnerabilidade educacional bastante relevante para o estudo de caso do alto Solimões. Veremos que este é o tipo central de motivação para migrações que têm como destino a cidade de Tabatinga e Letícia (Colômbia), ou mesmo outras comunidades. É notável o trânsito de estudantes para a cidade, sua manutenção fora de suas comunidades de origem ou a migração e concentração de suas famílias em comunidades que disponham de ensino médio.

Esta dinâmica de movimentos populacionais, dos desafios materiais, enfim, do investimento familiar para que os filhos prossigam em seus estudos, perpassa boa parte das narrativas de mães beneficiárias do Programa na região do Alto Solimões. Ali, a educação com um “valor”, notadamente para mães, é uma ideia nativa que se amplifica quando consideramos as proposições do Programa Bolsa Família. A associação entre o Programa e a “educação” é

notável, da perspectiva indígena, tendo impacto importante sobre as modalidades de utilização do recurso.

No que se refere aos indígenas das comunidades de Umariçu e Belém do Solimões, vale mencionar que a busca de educação escolar ou de sua continuidade para os filhos soma-se a possíveis outros incrementos do processo de “urbanização” e concentração populacional, dentro e fora da Terra Indígena. A educação não deixa de deslocar, fixar e reconfigurar as formas de ocupação do espaço dentro da Terra Indígena como na cidade de Tabatinga. A pesquisa de campo traria, assim, qualificações locais de alguns aspectos da vulnerabilidade de povos indígenas no país, extremamente significativos do ponto de vista das disposições do Programa. As situações englobam e vão além das condições de saúde e educação dos indígenas do alto Solimões, dentro da Terra Indígena e em áreas periurbanas. Outros aspectos etnográficos vão se somando àquelas condições globais desfavoráveis, atenuando-as.

Um fator expressivo, tanto nas observações de campo, quanto na narrativa de indígenas beneficiários e que ocupam posições de liderança ou relacionadas à saúde e educação, são as imensas distâncias entre as comunidades e a cidade de Tabatinga. Estes percursos são tortuosos, marcados por longas distâncias no rio Amazonas, o que os torna física e financeiramente custosos, para além de demorados.

Este é um complicador importante do deslocamento de famílias indígenas beneficiárias para a cidade, com distâncias variando também conforme se está descendo ou subindo o curso de rios principais, como com relação a possíveis e quase sempre necessárias paradas durante a viagem. Digo “famílias indígenas beneficiárias” porque o trabalho de campo apurou que, idealmente, as idas à cidade devem ser feitas por toda a família e em canoas/embarcações próprias. Isto, contudo, nem sempre é possível, mas os indígenas desdobram-se para que a viagem aconteça desta maneira. Viagens compartilhadas são descritas como problemáticas, desconfortáveis e até como fonte de conflitos ou desentendimentos entre parentes ou co-viajantes.

Por esta mesma razão, é bastante comum que a maior parte das viagens à cidade acompanhe o próprio calendário escolar, para aqueles que têm seus filhos estudando. Os meses de julho, dezembro e janeiro são, com vantagem, aqueles nos quais há o maior afluxo de famílias indígenas à cidade, com relação ao recebimento de recursos e outras tarefas devem ser associadas ao recebimento, como forma de otimizar os custosos deslocamentos. Este é o caso de parte significativa das famílias beneficiárias do Programa e que, em virtude disto, devem observar a frequência escolar dos filhos.

Em Belém do Solimões um depoimento, que ao mesmo tempo elogia o Programa e reconhece suas dificuldades, como também aquelas relativas à vida no alto Solimões, a mulher retorna à custosa logística para o recebimento do recurso. E o faz de forma propositiva, demandando que o recebimento para as diversas famílias das comunidades da região pudesse ser feito na própria comunidade:

*“Nós aqui temos muita dificuldade porque recebemos este benefício em Tabatinga, e com muito sacrifício a gente vai lá. Nós sofremos com essa distância. Às vezes acontece acidente, às vezes a gasolina acaba, na subida, às vezes, na descida. Às vezes acaba rancho.*

*Perdemos o motor, alagamos. Por essa situação que temos que passar, eu quero dizer a você assim: “- que o governo pense em nós, busque um meio da gente receber este auxílio. Que ele coloque aqui um banco pra gente receber o auxílio aqui mesmo!” Se ele fizer assim, vai melhorar pra nós. Que ele veja essa alternativa para melhorar. Além disso, que não deixe que esse auxílio acabe, mas que ele veja uma forma de melhorar ainda mais. Se ele deixar esse meio, será muito bom pra nós. Vai ficar mais fácil. Não precisaríamos ir lá no município, não precisaríamos mais ir tão longe. Aqui mesmo nós vamos receber esse benefício e esse sacrifício vai acabar. Que ele lembre pra esse lugar, que ele coloque essa caixa de receber dinheiro. Que não esqueça da gente. Leva essa mensagem para ele, para ele não esquecer de ajudar a gente. Lembre pra ele que precisamos dessa ajuda. Fale para ele: “- essa senhora me disse assim; a necessidade é grande, o povo lá sofre, todos precisam, as mulheres precisam desta ajuda.” A senhora veio de muito longe. Deus enviou a senhora até aqui, por isso a senhora fala por nós lá. A senhora que estudou, conhece, então fala por nós lá. A senhora está vendo nós indígenas aqui, com seus próprios olhos, o quê vivemos e como vivemos. É com essa pequena ajuda da bolsa família que a gente busca muitas vezes apoio para sobreviver. Compramos um pouquinho de combustível para ir pra roça também. Esse é um bom auxílio, que nos ajuda muito, para trazer nossos filhos para a escola. É um auxílio muito bom. Quando não tinha isso, a gente passava muita necessidade, mais do que a situação que vivemos hoje. Para cá nós temos muita dificuldade no trabalho. Não trabalhamos com máquinas. Não fazemos isso como os brancos. Trabalhamos manualmente. Às vezes nos acidentamos, nos cortamos, tropeçamos. O governo pensou bem em nós, concedendo esse benefício. Por isso peça a ela para não esquecer desse povo. Não quero que este benefício acabe nunca. Eu quero dizer para ele não esquecer, se você levar essa informação, pra ele não esquecer de implantar essa caixa, porque é muito sacrifício para nós ir até o nosso município. Quero que lembre isso a ele” (D. Nete Siriaco, 28/09/2017).*

#### **Imagem 11: Beneficiárias do Programa Bolsa Família**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

As distâncias consomem tempo em que não se está nas roças ou na escola, dinheiro, sob a forma de combustível e outros itens, recursos para alimentação durante a viagem e na cidade, acampamentos precários durante o caminho. Elas se somam a e potencializam relações interétnicas históricas regionais extremamente desvantajosas para os indígenas e que, no que tange à relação obrigatória que o Programa tem com a “cidade”, acabam por encampá-lo, em muitos casos. Uma gestão e execução municipal do Programa, que pouco

leva a especificidade destas populações em consideração, agrava um quadro que poderia, entretanto, ser ao menos amenizado por uma atuação minimamente adequada das unidades de assistência social.

Dentre as comunidades pesquisadas, o percurso de subida e descida dos rios principais pode variar entre três dias, de motor rabeta, como na comunidade de Belém do Solimões. Os gastos, apenas com o combustível, podem variar entre cerca de 250 até 600 reais. É patente que, diante das grandes distâncias, do caráter acidentado dos rios da região, das precárias condições durante o percurso como na estadia em Tabatinga, muitos relatos e demandas coletivas envolvam o desejo de se ter um “caixa eletrônico” nas próprias comunidades.

Este tipo de solução parece-me, por ora, inviável, considerando que a imensa maioria das mais de 100 comunidades ao longo do Rio Solimões não possui energia elétrica. Quando há energia, ela é proveniente de geradores familiares. Mesmo Umariçu, a comunidade mais próxima a Tabatinga, apresenta lapsos diários no fornecimento. Seria preciso, também, considerar a dificuldade de realizar os procedimentos de alimentação sistemática de máquinas e, notadamente, reparo de defeitos.

O caso dos orelhões instalados nas comunidades pesquisadas é exemplar neste sentido. É interessante que a instalação de orelhões tenha sido descrita pelos indígenas como uma iniciativa viabilizada ou intermediada pelo dono da única casa lotérica da cidade. A ele reportam defeitos, como o contato com a companhia telefônica responsável. Das comunidades pesquisadas, todas possuíam “orelhão”. Na maioria o dispositivo funcionava adequadamente. Em algumas o funcionamento era deficitário e em outras não funcionava. Em Umariçu, apesar da aparente estrutura urbana e do fluxo de mercadorias e serviços, apenas um dos aparelhos funcionava adequadamente, para além do “orelhão” disponível na base militar.

Outros atenuantes da vulnerabilidade podem ser relativos aos modelos de existência e manejo socioambiental do sistema regional da tríplice fronteira e suas transformações ao longo do tempo. Peixe e derivados de mandioca mantêm-se como base preferencial da dieta local, mas a produção continuada e suficiente destes recursos pode ser variável de comunidade a comunidade. Grandes concentrações populacionais podem tornar terras para cultivo a distâncias viáveis escassas, como acontece em Umariçu. A escassez de peixe, por outro lado, parece atingir grande parte das comunidades como um todo, sendo poucas as comunidades onde o recurso é apontado como “suficiente”. Esta deficiência também é potencializada, na medida do crescimento populacional das comunidades.

Sob a perspectiva da sociologia do Alto Solimões, a vulnerabilidade de condições de saúde, educação e acesso a recursos de várias ordens podem também se sujeitar às diferentes posições, sempre dinâmicas e discutíveis, mas contextualmente efetivas, que cada povo ocupa no sistema regional. A organização social do alto Solimões não pode ser compreendida sem referência à ideia de hierarquia, que possui múltiplas expressões e negociações locais.

Entretanto, do ponto de vista dos Programas de Superação da Pobreza e conforme apontado preliminarmente no capítulo anterior, o peso da história e do estado atual das

relações interétnicas entre regionais e indígenas, em sua situação de minoria étnica, têm sido ainda mais decisivos sobre o possível alcance, magnitude, efeitos e percepções dos Programas na região. Isto, a despeito deste sistema regional estar inserido em dois municípios fundamentalmente formado por indígenas, como são os casos de Letícia e Tabatinga.

O caráter “indígena” dos municípios tem expressão mesmo em sua existência administrativa e financeira. A implementação e os recursos dos Programas Sociais, salários de professores e agentes de saúde, como aqueles advindos da venda de produtos “indígenas” são aqueles que abastecem significativamente o mercado local formal, maioritariamente gerido por não indígenas, como aquele informal. Há alguns indígenas que possuem atividade comercial, sobretudo no mercado informal.

**Imagem 12: Feira provisória dos Ticunas - Tabatinga**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

**Imagem 13: Mulheres ticunas na Avenida da Amizade - Tabatinga**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

A feira municipal é um destes lugares estabelecidos, onde se pode comprar, chegando bem cedo, farinha de mandioca de tipos diversos, jiquitaia, açaí, beiju de mandioca, maniwara (formigas torradas), tucumã, abacaxi e outros produtos das roças e sítios indígenas periurbanos. Há também barracas de eletrônicos, roupas e artesanatos indígenas.

Em contrapartida, segundo a percepção de uma liderança indígena, sobre a qual múltiplas evidências foram constatadas durante o trabalho de campo, os não indígenas regionais têm inadequadamente se beneficiado dos programas públicos. Estes programas são por eles capitalizados de diversas maneiras, que aqui serão relatadas posteriormente. Esta ocorrência pode causar espanto, mas uma avaliação da execução do Programa Bolsa Família no alto Solimões não poderia prescindir deste aspecto fundamental. Ao mesmo tempo, são sobretudo os não indígenas regionais aqueles que mais questionam a existência destes programas, como praticam formas diversas de discriminação e desrespeito a prerrogativas constitucionais. Isto que caracterizei como uma *“ambiguidade entre o discurso e a prática”*, *“etnocentrismo e toda sorte de atitudes discriminatórias dele derivadas”* marca as narrativas e a prática dos mais diversos agentes que se interpõe entre indígenas e sua existência na cidade de Tabatinga.

Esta tensão interétnica pode caracterizar desde as operações comerciais mais e menos convencionais, aos processos burocráticos e administrativos necessários ao acesso dos povos indígenas da região a políticas públicas temporárias ou permanentes a que têm direito. A pesquisa de campo confrontou-se com diversas situações, no mínimo, discriminatórias, envolvendo comerciantes como coordenadores e funcionários de Secretarias e outras instituições municipais, como também agentes públicos estaduais e federais, que por ventura estejam destinados ao atendimento dos povos indígenas na cidade de Tabatinga.

As redes locais de um patronato de feições vis, e que se estende por gerações, conferem o tom das relações interétnicas locais contemporâneas, em geral. A desigualdade, a exploração, a dependência e o endividamento tornaram-se, assim, circunstâncias como o que naturalizadas e usuais das interfaces que põem em relação indígenas e não indígenas. Isto pode se expressar não apenas nas relações formalmente comerciais e que envolvem “fornecimento” de mercadorias, mas em outras relações que envolvam direta ou indiretamente não indígenas, regionais e o “dinheiro” pertencente a indígenas.

Este montante é majoritariamente composto por recursos de programas sociais, como o próprio PBF, mas também de Benefícios de Prestação Continuada, Aposentadorias, Auxílio Maternidade, podendo englobar salários de professores e agentes de saúde. Podem se tratar, assim, tanto quanto de proprietários quanto de funcionários de estabelecimentos comerciais, como de serviços públicos, como bancos e agências de correios, ou pessoas com cargos e funções políticas.

Para os indivíduos que acumulam cargos e prerrogativas formais ou informais, junto aos povos indígenas da região, um fator que pode ser comum ao seu exercício de funções tão diversas é a exploração indígena. Esta pode se dar diretamente, a partir de valores a serem recebidos, ou indiretamente, através do fornecimento de mercadorias a altíssimos custos e em um sistema típico do patronato. Neste, não há o menor controle dos indígenas sobre o quanto devem e quanto efetivamente lhes custará o saldo da dívida. Vi alguns pequenos “papéis” com valores totais de dívidas ou mesmo comprovantes de saque ou de “benefício social”, com saldos marcados à caneta por comerciantes que sacam benefícios de indígenas na agência

lotérica. Correm rumores, também, sobre possíveis casos de subtração direta ou apropriação indébita de parte dos recursos de políticas públicas primariamente destinadas à população indígena local.

A dificuldade em transporem distâncias é, grosso modo, o vetor central deste tipo de relação estabelecida entre indígenas e não indígenas. Minoritariamente, este tipo de delegação informal de “poderes” pode ter lugar entre os próprios indígenas, notadamente com indivíduos que são comerciantes. Algumas das pessoas que se encaixam na categoria aqui descrita, pela proximidade que têm com os indígenas em seu trânsito, estadia e manutenção na cidade e nas comunidades, são consideradas por eles, em diversas situações ao longo do tempo, como seus “procuradores”.

A terminologia nativa de “procuradores”, que tem em sua etimologia uma inspiração jurídica, não deixa de ser adequada a algumas situações das quais a pesquisa de campo pode efetivamente acompanhar a natureza. Muitas descrições de indígenas e situações observadas em campo indicam que os indivíduos assim referidos pelos indígenas têm atuado oficiosamente como se fossem os próprios indígenas. Retêm seus documentos, utilizando seus cartões magnéticos e senhas, sacando seus recursos integral ou parcialmente, beneficiando-se, de vários modos, destas operações.

Durante o campo e segundo depoimentos dos indígenas, há casos em que, na lotérica, alguém cola a senha da pessoa na frente do “cartão do PBF” ou “caixa fácil” com fita adesiva. Especificamente um beneficiário, da comunidade de Belém do Solimões, relata ter tido quatro meses de recursos “desaparecidos”, não encontrando valores disponíveis para saque na casa lotérica, responsável pelo pagamento do PBF em Tabatinga. Um funcionário do estabelecimento lhe dizia, mês a mês, que não havia dinheiro para receber. Quando finalmente o beneficiário resolveu procurar o CRAS, constatou que seu benefício havia sido pago e sacado regularmente. Mas não por ele, conforme me relatou.



**Imagem 14: Cartão Bolsa Família**

Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

Os valores do benefício, em acordo com os diversos casos em que pude pessoalmente conferir seu montante, através do aplicativo do programa em meu tablet, eram sistematicamente inferiores aos que deveriam ser recebidos pelas famílias beneficiárias. Alguns cartões trazem estes valores fictícios, mas que são os efetivamente recebidos pelas famílias por meses ou anos, escritos à caneta, em uma de suas faces. Este pode ser também o caso das senhas, igualmente fixadas em uma das faces do cartão. Este recurso me foi descrito por um indígena como uma “ajuda” prestada pela lotérica, no sentido dele não perder ou esquecer sua senha.

Uma vez encontrando cartões com valores estampados à caneta ou mesmo benefícios que me pareciam incompatíveis entre o perfil familiar e os valores efetivamente recebidos pelos beneficiários, dispunha-me a auxiliá-los nas consultas e idas ao CRAS. Na maioria dos casos em que o fiz, foi constatada a diferença, para menos, de valores entre o benefício mensal e aquele efetivamente sacado pelo beneficiário. Isto acontecia, sobretudo, naqueles benefícios que possuíam valor “real” superior a 200 reais.

Há um outro complicador desta ocorrência, que se junta à precariedade da logística de recebimento, como um todo. Ora os saques são feitos pelos próprios beneficiários, ora por familiares que vão à cidade ou mesmo que lá residem. Isto acontece, sobretudo, devido ao alto valor e dificuldades em transpor a distância entre “comunidades” e a cidade, aliado à impossibilidade de acúmulo do benefício por mais de três meses, sem que ele seja devidamente sacado. Também pode acontecer de haver algum filho estudando em escolas de nível médio ou cursos, incluindo os do Programa Nacional de Acesso ao Ensino Técnico e Emprego (PRONATEC), na cidade de Tabatinga, executados através do Instituto Federal do Amazonas (IFAM). Neste caso, o cartão pode ser deixado com o/a jovem e o recurso é aplicado para que possam se manter durante o mês. Isto pode reduzir o número de vezes em

que a família precisará ir até a cidade, com o fim de providenciar sua manutenção, com uma série de produtos, notadamente farinha, para seu consumo e para a venda.<sup>85</sup>

Em todos os casos, entregam o cartão ao funcionário da lotérica, no momento do saque. Ali, funcionários separam-se dos beneficiários ou seus “representantes” através de um vidro escuro e opaco, onde ficam também as máquinas de registro de senha, operadas pelos primeiros. Como vimos, os cartões podem conter as senhas e, às vezes, valores inferiores aos “reais” estampados em uma de suas faces. Quando não, juntamente com o cartão, os beneficiários entregam um papel com o número de senha ao funcionário do estabelecimento.

Quanto ao valor sacado, as descrições dos indígenas consistentemente indicam que, usualmente, os funcionários perguntam aos beneficiários quanto eles têm a receber. Desta forma, equivocadamente baseado em valores que muitas vezes jamais vigorariam, caso houvesse a posse do comprovante de pagamento do benefício, o beneficiário pode receber o mesmo valor inferior, até por anos, mesmo diante dos reajustes regulares do benefício ou alterações cadastrais computadas. Por outro lado, muitas famílias relatam que o valor do benefício pode ser diferente de mês a mês ou conforme a época do ano, notando que estas variações não se devem ao acúmulo de benefícios por mais de um mês. A ocorrência de dar troco em balinhas, mas principalmente, em “raspadinhas” acontece com regularidade.

Uma senhora indígena, que reside na cidade, relata-me que, nos dias de pagamento dos recursos do Bolsa Família, um montinho com “raspadinhas” já fica disponível no balcão da loteria. Muitos desconhecem o propósito do papel colorido. Muitas delas são, intactas, guardadas pelos indígenas junto a comprovantes de saque e outros documentos. Os que sabem a que se destina a “raspadinha”, em geral, não desejariam recebê-las, mas dizem vir sofrendo assédio neste sentido, quando a entrega não é já automática.

Muitos supunham também que faziam parte do benefício social, sendo obrigatórias. Deste modo, têm sido, em um ou outro caso, sistematicamente impelidos a aceitar as raspadinhas como parte do pagamento do benefício social. Na prática, ações deste tipo subtraem os indígenas dos valores que lhes são devidos, tanto quanto impedem seu controle e conhecimento sobre quanto efetivamente recebem, mês a mês.

Em geral, os indígenas pensam-se, informados que são por muitas situações vividas na cidade, como pela dificuldade em compreender e satisfazer as múltiplas exigências burocráticas dos processos que garantem o acesso a recursos de políticas públicas, como pessoas que “não sabem” sobre este tipo de coisa. Era-lhes muito importante quando ouviam

---

<sup>85</sup> O histórico de enganações sofrido pelos ticunas na região tem seu ponto máximo no período da extração do caucho. Oliveira Filho relata que na última década do século XIX, comerciantes vindos do Ceará chegaram à região do Alto Solimões, apropriando-se das terras com o intuito de promover a abertura de grandes seringais nativos, utilizando-se fundamentalmente da mão de obra Ticuna para a exploração dessa atividade, desde as primeiras instalações como os barracões e aberturas de estradas até a coleta, o fabrico do látex e o transporte. A exploração dos seringais trouxe mudanças significativas na vida social e política desse povo. A imposição de mercadorias, entre as quais a cachaça, repassadas para os indígenas por valores por muito elevados, acabavam gerando endividamento nos barracões, sendo eles obrigados a trabalharem forçados, sem falar na “*aura de violência que desde então acompanha os patrões seringalistas, os relatos de violência e terror acompanha até hoje esse povo*” (Oliveira Filho, 2002: 281-282).

de mim que estava lá para ouvi-los sobre suas experiências e não para falar a eles. A maior parte dos agentes identificados a políticas públicas com os quais se relacionam na cidade ou nas comunidades tem o propósito formal de falar a eles, “ensiná-los” ou “conscientizá-los” sobre as mais diversas matérias. É no vácuo de informação e de adequação daquelas iniciativas às realidades socioculturais destes povos, como é o caso também da própria atuação do CRAS em Tabatinga, que muitas ações usurpatórias dos direitos e dos recursos destinados a estes povos têm lugar.

O caráter de “assistência”, sob a qual a exploração mais vil pode se reverter, na perspectiva de muitos indígenas sobre ela, é tão marcante que alguns indivíduos e seus estabelecimentos podem se confundir com unidades de assistência social, nas narrativas indígenas. Não é raro que alguém se refira, por exemplo, à lotérica, enquanto sendo o Centro de Referência e Assistência Social (CRAS), da mesma forma que antes procuram este estabelecimento comercial para resolução de seus problemas ou esclarecimentos, antes que o próprio CRAS ou outras entidades relacionadas à gestão do PBF. O mesmo acontece quando estão em questão outras políticas públicas locais, como por exemplo, as previdenciárias.

De certa forma, isto acontece em uma espécie de ausência da atuação do Estado, dado que políticas públicas diferenciadas para povos indígenas, em teoria, demonstram ter, na prática, formas de acesso que são usualmente não diferenciadas. Excesso de burocratização – a tal “produção da existência formal” ou da “elegibilidade” das populações indígenas como sujeitos de direitos perante o Estado, como abordei anteriormente (capítulo 1) – e exigências de recrutamento, usualmente, pressupõem uma facilidade e familiaridade destes povos com uma série de mecanismos que ainda escapam à maioria de sua população. Podem ser operações financeiras, informatização e mesmo as distâncias físicas entre CRAS e outras unidades de referência obrigatória, nas quais o Programa encontra-se segmentado em Tabatinga, para não mencionar as distâncias linguísticas e socioculturais. Em todas as comunidades pesquisadas, bem como junto a famílias beneficiárias urbanas, a Instância de Controle Social do Programa era completamente desconhecida. Se ela existe formalmente, na prática é inoperante, na medida em que não é reconhecida pelas famílias beneficiárias.

Estes são alguns dos indícios de que, até o momento, não há participação efetiva destes povos na formulação e controle de políticas públicas que os tenham como alvo prioritário. Estas exigências associam-se à ausência completa de informação pontual, por parte de instituições públicas ou mesmo de campanhas de informação que sejam planejadas e executadas local e especificamente para povos indígenas.

A burocracia, as regras e outras contingências documentais e pragmáticas (ligações telefônicas, acesso a sistemas de internet) que poderão significar, na prática, o acesso ou não destes povos a políticas públicas, lhes são simplesmente exigidas. Jamais lhes são explicadas e este é um dado importante da pesquisa, que teria impacto sobre sua metodologia. Prioritariamente, os indígenas esperavam da pesquisadora explicações sobre o Programa e, principalmente, auxílio na resolução de seus problemas.

De modo geral, povos indígenas não são tratados pelos regionais como “sujeitos de direitos”, mas como alvos de uma política assistencialista ou de assistência social e que, não raro, presta-se regionalmente a desvios e apropriações personalistas. Desta forma, o Programa Bolsa Família, como outras políticas públicas, tem sido apropriado e politicamente manejado em benefício de não indígenas, no município de Tabatinga. É imprescindível que o Estado e as instituições que o representam regionalmente apresentem soluções sensíveis às especificidades culturais de povos indígenas, criando mecanismos que reprimam a exploração dos recursos financeiros que estes recebem. Que isto aconteça na formulação de políticas públicas diferenciadas, sobretudo com a definição clara de formas de acesso também diferenciadas e que garantam o efetivo usufruto das mesmas por parte destes povos.

Considerando o Programa Bolsa Família, é igualmente importante que haja regulamentação nacional das situações locais e regionais, aparentemente práticas e que geralmente ficam a cargo da gestão municipal. A pesquisa de campo demonstrou que ações relativamente simples podem ser de vital e decisiva importância para a garantia de acessibilidade ao Programa, quando se trata de povos indígenas. Exemplos de ações importantes seriam modos e horários diferenciados de atendimento à população indígena, o investimento na capacitação diferenciada e permanência daqueles funcionários destinados a lhes prestar atendimento, bem como sua adequação à realidade “linguística” do público atendido.

Fundamental seria também a concentração de todos os serviços necessários à execução do Programa, incluindo a resolução de problemas, em um mesmo local, com estrutura técnica e física adequada e localizado, senão dentro de comunidades, em um ponto da cidade acessível aos indígenas, usualmente mães sempre acompanhadas de crianças de colo, em fase de amamentação, como de seus demais filhos pequenos. Neste sentido, a estrutura e as formas de acesso ao CRAS deveriam ser minimamente adequadas e sensíveis à realidade de seus beneficiários, muitas vezes advindos de lugares distantes há dias, com alimentação e descanso precários, inclusive quando estão na cidade.

Enquanto reformulações não são realizadas, o Programa continua a ser encampado, em muitas situações, pelo sistema do “patrão”, revivificado nas relações entre indígenas e comerciantes locais. Nesta composição assistencial das relações, como se sugere desde já, qualquer forma de reciprocidade, por virtual que seja, é fundamentalmente assimétrica, porque tende substancialmente ao benefício dos não indígenas. O ato de deixarem o cartão magnético, seja aquele que dá acesso aos recursos do Programa, sejam aqueles propriamente bancários, para recebimento de salários ou benefícios sociais, é uma exigência e condição do fornecimento de mercadorias, por parte dos “patrões”.

Tudo fica mais grave, porque esta trama de aspectos envolvidos nas relações “pseudo-comerciais” pode ainda admitir, em maior ou menor grau, contornos de violência, moral e não raro física, como algumas narrativas indígenas o demonstram. Assim, muitos indígenas dizem que, por exemplo, o dono da lotérica “ralha” (briga, reclama) com eles, ao mesmo tempo em

que lhes “ajuda” e “orienta”. Foram relatados diversos casos de assalariados que foram ameaçados de morte em razão de dívidas<sup>86</sup>.

Um indígena da comunidade de Umariçu me diz “*eu pedi, pedi o cartão, mas ele não deu*” e me conta que uma outra indígena ficou um ano sem receber qualquer recurso de seu cartão e sem poder comprar fiado, porque ainda estava devendo a ele. Em alguns casos dizem que o “patrão” devolve o cartão para que seja desbloqueado e depois o retém novamente.

Outro aspecto é haver uma espécie de perversão da ideia e da prática de direitos adquiridos em atributos “condicionais” ou “condicionados” a relações com esta ou aquela pessoa, instituição, partido ou posição política. Isto pode também ter intersecções com personagens ou situações de “patronato”. Foram relatadas iniciativas de mutirão de cadastramento diretamente acompanhadas ou que foram associadas pelos indígenas a candidatos a vereadores ou outros representantes de políticos locais. Do dono da lotérica, alguns indígenas disseram que, quando foi candidato a vereador, ele prometia aumentar o valor do bolsa família ou, pelo contrário, cortá-lo, caso não fosse eleito.

Outro homem ticuna e morador da comunidade de Belém do Solimões, deixava o cartão do PBF com um comerciante em Tabatinga, que qualifica da seguinte maneira: “*(ele estava) roubando mas ajudou*”, com sal, sabão, óleo e alguma gasolina. Especificamente este homem conta ter tido relações com uma série de “patrões” locais, sempre ambíguas, conforme as caracterizei anteriormente. Para ir com a família até Tabatinga, “*sobra muito pouco*”. Relata críticas quando embarcam “*junto*”, de carona com outras famílias, por conta da bagagem, crianças etc. Por esta razão ele me conta que fez uma canoa e comprou uma rabetá. Encontrou outro “patrão” e perguntou a ele se não podia lhe “*dar*” alguma coisa. Sempre “*roubando*”, como qualifica, mas era o jeito de ter um *rancho*, sandália...

Outro entrave do programa está na fronteira internacional. Algumas famílias Cocama ou mistas, formadas notadamente por homens Cocama e mulheres colombianas, e que vivem em comunidades Cocama, próximas à fronteira com a Colômbia, acabam excluídas por não possuírem nem “documentos completos” e nem condições de se deslocarem até comunidades onde aconteçam os mutirões, quiçá até a cidade de Tabatinga. A ideia de que apenas aqueles que possuem “documentação completa” podem acessar o Programa é generalizada, apesar das disposições em contrário do cadastramento diferenciado.

Uma mulher de uma família Cocama, moradora da comunidade Vila Nova, localizada na fronteira Brasil-Colômbia, viúva de um professor Cocama, relata os mesmos impedimentos que a fazem não ser beneficiária do Programa. Fala-me, nesta ordem, que não tem porque é muito difícil, a cidade é longe, pedem muitos documentos e também a gasolina é cara e não se consegue. Quando pegam uma carona com alguma outra família, cobram, e não tem condição de pagar. Ela possui registro e identidade, mas não tem CPF ou título de eleitor.

---

<sup>86</sup> Leocádio (2018: 36) também relatou essa prática de exploração dos comerciantes locais sobre o recurso que os Maxacali recebem através do PBF. “*Na prática, os comerciantes retinham o cartão de benefícios em seus estabelecimentos e inflacionavam o preço das mercadorias, criando um sistema de exploração e um ciclo perpétuo de endividamento*”.

*“Eu ouvi falar do Programa, eu gostaria de participar, só que eu moro muito longe. Não tenho condição de ir, apesar de ter muitos filhos que estão na escola. Por causa da distância. E também porque eu não tenho documento completo. Eles exigem muitos documentos, mas eu gostaria de ser beneficiária. Eu tenho muitas crianças que precisam comprar coisas, como eu sempre falo, por causa da distância eu não consigo fazer. Eles exigem CPF, Título. Eu não tenho esses documentos e outros eu tenho, identidade, registro, eu tenho. Os documentos que eu tenho são esses, como eles pedem outros documentos que eu não tenho, por causa disso não posso fazer. Acabou.”* (Depoimento de D. Erika Arevalo, comunidade Vila Nova 07/11/2017).

O rendimento deste tipo assimétrico de relação, na execução oficiosa do Programa Bolsa Família e outras políticas públicas da região, tem encontrado um terreno fértil em uma sociocosmologia marcada pelas pretensões hierárquicas. Estas se atualizam, seja entre povos, seja entre diferentes comunidades.

O que a pesquisa de campo aponta, com consistência, é que quanto mais “vulneráveis” as famílias ou comunidades inteiras, mais excluídas do Programa as mesmas estarão. Esta exclusão, entretanto, apresenta modalidades e intensidades bastante diversas. Famílias, comunidades ou mesmo povos podem ser diretamente excluídos do Programa. O que pode talvez surpreender é que, uma vez formalmente beneficiários do Programa, haja formas indiretas de exclusão daquelas entidades, no sentido do impedimento a um usufruto pleno do mesmo. Assim, também, quanto mais “vulneráveis” sejam, mais estarão também sujeitos a “deformações” do Programa, por parte de circunstâncias locais de múltiplas ordens. Nota-se, por parte do Estado, um entendimento insuficiente do que seja a condição sociológica da exclusão social e da cidadania, isto é, o acesso inexistente ou precário a meios de transporte, documentos etc. O que torna necessária uma inclusão mínima para um acessar um benefício também mínimo.

Estas circunstâncias serão diversas e por vezes atuarão cumulativamente, formando um conjunto com resultados que podem ser lamentáveis, do ponto de vista dos possíveis atributos teoricamente capazes de conferir “sucesso” do Programa. Em alguns casos o regime cosmosociológico do complexo sistema regional do alto Solimões pode atuar como um complicador, como já sugerido. Entretanto, serão notadamente as circunstâncias exógenas regionais, como também globais, aquelas responsáveis pela grande parte dos revezes que caracterizam a situação do PBF entre os Povos Indígenas do Alto Solimões e, muito provavelmente, entre outros Povos Indígenas brasileiros.

Termino este item com a transcrição e análise de um depoimento coletado junto a uma mãe beneficiária em Umariçu, originalmente em língua Ticuna e posteriormente traduzido por outro indígena. Seus filhos estudam na escola de Tabatinga, o que inclui mantê-los lá durante a semana, pois é difícil poder ir e retornar diariamente.

Faço isso porque o considero paradigmático dos principais pontos que procurei abordar até aqui, como de outros que serão abordados no decorrer do capítulo. Ele demonstra o patente desejo de terem informações sobre o Programa, tanto quanto a importância de tê-lo, apesar de ponderar de maneira clara e sensível, muitos dos problemas e dificuldades que não podem ser dissociadas do recebimento dos recursos do PBF. Pontua, com muita clareza, as dificuldades logísticas para sacar o benefício, com as distâncias, os “alagamentos”, que muitas

vezes os fazem perder valores e documentos. Quanto aos documentos, não custa evocar novamente, sua perda os fará voltar ao início de tudo. Será um novo processo que pode ser de longa duração, exigindo peregrinações por cartórios e órgãos públicos, produção de “atestados de pobreza” para conseguirem gratuidade na expedição da segunda via de registros e outros documentos, como diversas novas viagens à cidade.

O atributo central de sua fala, como veremos, é considerar que o Programa efetivamente melhorou a vida de sua família, mesmo diante das especificidades e problemas que ele apresenta na região:

*“Os brancos pensaram em nós, porque nós precisamos, tendo pena de nós. Nós que temos filhos recebemos esse benefício. Com a bolsa família nós fazemos assim. Eu peguei o bolsa família, em dois mil e oito. Não sei quando começou essa bolsa família. Tenho cinco filhos, mas agora está acabando. Com essa bolsa família, eu faço assim. Eu pego o bolsa família, com esse dinheiro eu compro roupa dos meus filhos, pratos. Pras pessoas que não têm condições essa bolsa família é uma ajuda muito boa. Para mim aqui em Umariçu, nós que recebemos essa ajuda estamos nos sentindo um pouco melhor. Quando não tínhamos essa bolsa, passávamos muito mal. Trabalhávamos querendo comprar a comida dos filhos. A gente sofria, querendo deixar os filhos na escola, querendo atender às necessidades dos filhos na parte de educação, para pagar as taxas. Recebendo esse bolsa família, agora nós compramos comida, roupas para os nossos filhos. Nós que estamos vivendo aqui, todos que recebemos bolsa família, é com bolsa família que a gente compra alimento. Agora em 2017 eu recebi um pouco mais, com o cartão azul eu tiro, agora eu recebo um pouco mais e compro tudo, um fardo de açúcar, às vezes arroz, conserva. Estou muito alegre com essa bolsa família. Com esse auxílio mesmo que nós tiramos um pouco, pagamos o estudo dos filhos e guardamos ainda um pouquinho. Pagamos taxa escolar.” (Depoimento de D. Cleuviane Peres, comunidade Umariçu 17/09/2017).*

#### Imagem 15: Beneficiários do Programa Bolsa Família



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

Descrita a melhora que o Programa representou à sua vida como de outras famílias da região, em sua avaliação, a mulher prossegue enfatizando o caráter familiar e coletivo da manutenção cotidiana da vida no alto Solimões. Uma vida que não para e nem poderia parar

diante do recebimento dos recursos do Programa. Desta forma, o recurso é uma importante fonte entre outras, de reproduzirem esta vida, da melhor forma possível. São trabalhos diários na roça, venda de produtos, trocas e uma série de operações que giram em torno da manutenção da vida como, em paralelo, da manutenção de seus filhos na escola:

*“Nós, além disso, fazemos farinha. Nós não pensamos só no benefício desta bolsa família. Nós trabalhamos. O homem também trabalha e vai pescar á noite, caça, vende e ajuda também a família. Com isso, nós deixamos nossos filhos na escola e também nós compramos um pouco de gasolina. Fazemos assim. Todas nós mulheres. Não ficamos também só esperando essa bolsa família. Nós mulheres sofremos, os homens também sofrem, porque temos muitos filhos. Por isso eu não quero que isso acabe. Ao contrário, eu quero que aumente esse bolsa família. Você veio de longe, leve para eles as informações que está tendo de nós, de como vivemos com os nossos filhos. Assim a gente vive. Nossos filhos estudam, mas nas férias levamos eles de volta à comunidade, para trabalhar na roça. A gente não fica só esperando o benefício do bolsa família, para benefício da família. Coivaramos roças, nosso filhos trabalham junto com os pais. Na comunidade nós fazemos roças junto com os nossos filhos, plantamos. Nós botamos mandioca de molho, juntamos lenha e fazemos farinha. Quando isso que fizemos acaba, é com o bolsa família que a gente busca completar a renda. Quando nossos filhos querem comer, nós plantamos abacaxi, cana-de-açúcar, não esperamos só esse benefício. Na minha roça tem abacaxi, tem cana, tem banana. Eu colho estes frutos e não fico só esperando esse bolsa família. Às vezes as pessoas chegam para vender abacaxi, eu compro com esse benefício. Assim a gente vai ajudando um ao outro. A senhora que veio de muito longe para ver isso, e está vendo, leva essa informação para eles e conversa com eles.”* (Depoimento de D. Cleuviane Peres, comunidade Umariçu 17/09/2017).

### 3.5 - A economia indígena e os sentidos da pobreza

Sobre a economia indígena<sup>87</sup>, destaca-se que ela parte de pressupostos bastante diversos da nossa. Primeiramente, os Ticuna não têm uma percepção de que seja possível haver escassez de recursos, desde que alguém saiba como obtê-los. Os alimentos estão ao seu alcance, bastando ir até eles (colher, caçar ou pescar) para adquiri-los; não havendo desejo em produzir grandes excedentes ou em conquistar grande riqueza material, a economia nativa é uma economia de suficiência. Neste modelo econômico, o labor físico se limita a algumas horas diárias (e não é necessário ser executado todos os dias), dedicadas à aquisição de alimentos, coleta de lenha, preparo da comida e outras atividades mais esporádicas. O restante do tempo é dedicado a outras atividades, como a criação dos filhos, visita aos parentes, reuniões no pátio ou festas.

Partindo de pressupostos e arranjos econômicos bastante diversos dos nossos, os Ticunas têm dificuldade em compreender o funcionamento da economia das sociedades capitalistas industriais<sup>88</sup>. A ideia de que o dinheiro acaba é sempre colocada em dúvida, dada a natureza mesquinha e dissimulada dos não indígenas; frequentemente escutei pessoas na aldeia dizendo "se acabou o dinheiro de vocês, vai no banco e pega mais, para ter dinheiro de novo". É como se os bancos, em relação ao dinheiro, ocupassem um lugar análogo ao que a

<sup>87</sup> Essa compartimentalização da vida indígena não faz jus aos modos tradicionais de conceber as relações econômicas que são, na maioria das vezes, indistinguíveis de relações de conteúdo moral, político, religioso etc. Desse modo, falar em “economia indígena” neste momento consiste apenas em um recurso interpretativo para delimitar uma dimensão material imprescindível à vida social dos ticunas, em especial a centralidade que o dinheiro passou a representar nessa “economia”.

<sup>88</sup> Como escreveu Sahlins, "o sistema industrial e de mercado institui a escassez, de um modo completamente ímpar e em um grau que não encontra equivalente em parte alguma" (2007: 108).



mata ocupa em relação ao alimento. São poucos os Ticunas que compreendem as ideias econômicas propagadas pelos não-indígenas, quais sejam, a da escassez de recursos e bens, do racionamento do dinheiro e da necessidade de se poupar<sup>89</sup>.

Por este motivo, todos os indígenas com quem conversei na região acreditam que o Bolsa Família não apenas é positivo, como é um direito deles recebê-lo. O recurso financeiro funciona como principal veículo para se relacionar com os não indígenas e adquirir os bens feitos por eles. Quando eu questionava os interlocutores se eles sabiam por que recebiam o PBF, a resposta mais comum era a suposição de que lhes mandavam dinheiro porque sabiam que eles não o tinham, assim como não tinham os produtos que necessitavam (que podiam ser alimentos, como açúcar, sal, café e biscoitos, ou outros itens, como roupas e chinelos). A principal mudança colocada pelo PBF, neste sentido, foi ampliar as possibilidades de aquisição dos bens e estadia na cidade, antes restrita apenas às famílias daqueles que recebiam aposentadoria ou que possuíam emprego.

A relação do PBF com a pobreza não condiz com a percepção Ticuna sobre o tema. "Pobreza", para os ticunas, pode ser entendida como "escassez", termo que também possui pouco rendimento na economia nativa. Ainda assim, uma família pode passar por momentos em que não tem carne suficiente para comer, ou não ter produzido o bastante em seu roçado por motivos variados (como ter acompanhado uma pessoa doente por longo período na cidade, inviabilizando um grande plantio). Neste caso, esta família receberá alimentos de outras pessoas próximas, mas poderá ser considerada "pobre" em relação às demais; é importante frisar que este termo só foi utilizado neste contexto quando eu o sugeri.

Um sentido diferente atribuído à ideia de "pobreza", e muito mais espontâneo quando de minhas conversas com os Ticunas, corresponde à ideia de que sejam pobres se comparados aos não indígenas, pelo motivo de não produzirem as invenções deles. Neste sentido, os Ticunas seriam pobres, mesmo tendo todas as condições de se sustentarem a partir dos recursos disponíveis em seus domínios. Seria uma pobreza relacional, que se refere àquela moral econômica igualitária já mencionada: os ticunas seriam pobres por terem menos que os não indígenas, quando o correto seria que ambos tivessem o mesmo.

Pobreza para os ticunas entrevistados na pesquisa é uma noção preenchida de atributos morais negativos. Para alguns, uma comunidade é pobre quando está impedida de gozar dos recursos naturais de que dispõe, porque não tem a garantia da terra, porque lhe falta o recurso para de fato produzir a partir da terra, ou porque não possui os meios para realizar uma determinada atividade de forma autônoma - como no caso de quem pesca, mas não possui embarcação própria. Uma comunidade é pobre quando não tem "liberdade". Para outros, no entanto, ser pobre é viver "sem harmonia", "na desunião", refém da "preguiça", ou "sem poder ter nada", "sem recurso de nada", "sem comida para dar aos filhos".

Quando indagados sobre se consideram pobres muitos disseram que "*pobre é quem não tem nada*". Ao mesmo tempo, parece haver uma resistência em afirmar que os ticunas vivem

---

<sup>89</sup> Na Colômbia, as mulheres que "fiscalizam" o programa são conhecidas como "madres líderes". Um dos papéis que desempenham é ensinar às mães beneficiárias a arte de poupar o dinheiro que recebem. A maioria entende o que significa "poupar", a questão é que não conseguem fazê-lo.

bem. "*Não vivem assim bem, muito bem, mas vivem... com um pouquinho, tudo contado, mas dá pra viver*", relatou uma das beneficiárias do PBF. Na mesma linha desse argumento, alguns enfatizam que o povo Ticuna poderia viver muito melhor "*se tivesse mais incentivo do governo*". O exemplo típico é a agricultura, que segundo alguns, carece de ações de assistência técnica e extensão rural.

Neste sentido, o PBF pode ser entendido como uma forma de combate à pobreza, porém, como é de se supor, o valor do benefício concedido é tido como pouco ("*um troquinho*", de acordo com os ticunas entrevistados), frente ao que julgam ter direito a receber. Destaco que, sendo a percepção de pobreza oriunda da percepção da desigualdade em uma relação específica (entre indígenas e não indígenas), o montante necessário para combatê-la não pode ser abstratamente afixado; quando questionados sobre o valor que considerariam ideal para receber, os ticunas geralmente me devolviam a pergunta, inquirindo sobre o quanto seria necessário para que pudessem bancar seu transporte à cidade e estadia nela, adquirir geladeiras, remédios que estão em falta no Posto de Saúde da aldeia, roupas e alimentos. Conquanto um valor seja difícil de se definir, é possível adiantar que muitos dos anseios dos ticunas manifestados acima não precisam se dar pela via financeira: se houver remédio e médico no Posto, um local decente para se hospedarem na cidade, transporte gratuito à mesma (como era praticado pela Funai algum tempo atrás), a percepção de pobreza certamente diminuirá, dado que o acesso que terão àquilo que os não indígenas podem oferecer será maior e melhorará a vida da população.

Sem ignorar a gênese da má distribuição de terra e da estrutura fundiária brasileira, é possível afirmar que a existência de pobreza e da desigualdade evidencia que o PBF pode ter dificuldades em superar esse tipo de distorção. Obviamente este não é seu papel, no entanto, o cumprimento das condicionalidades deve ser pensado no bojo do acesso dessas populações a um território tradicional e o seu usufruto e a oferta de serviços básicos. O problema é que os municípios, de forma geral, não asseguram, por si só, a incorporação destes segmentos ao processo de desenvolvimento das regiões em que estão inseridos. A existência de falhas do próprio município assim como de informações que chegam de forma imperfeita tornam ainda mais difícil que o PBF, por si só, conduza à superação da desigualdade e da pobreza. Estes fatores reforçam as assimetrias entre os agentes, reproduzindo esta situação.

No Brasil, o problema do acesso a terra permanece uma questão não resolvida que, como argumentamos atrás, é um dos fatores estruturais que respondem pela desigualdade social e pobreza que caracteriza o país. O acesso destas famílias indígenas à terra seria a melhor forma, ainda que não a única, de lhes proporcionar bem-estar e de reduzir sua vulnerabilidade social e econômica. De qualquer forma, este capítulo também pode ser pensado como uma vontade de dialogar sobre variados temas e poder refletir conjuntamente o PBF e Ações, como esta, que tentam promover uma inclusão plenamente cidadã dos indígenas no *Programa*.

A assimetria dos indígenas nessa região tem raízes históricas que tratei no capítulo anterior. Não é de se admirar que ao longo dos séculos se construísse e consolidasse um

contexto cultural fortemente discriminatório para os indígenas. E em muitos municípios isto é recorrente. Deste modo entendemos, com bastante clareza, que este é um dos temas que os Programas de Superação da Pobreza tem vindo a descortinar com maior perseverança: a constituição do poder nos municípios com um grande número de beneficiários indígenas. O tema é, aliás, suficientemente lato e elástico para nele caberem configurações tão heterogêneas como as relativas a políticas públicas e assistência social, com uma espessura temporal de fôlego desigual.

A experiência e a memória das situações vividas por técnicos, gestores municipais, estaduais e indígenas, ajudou-nos na reflexão e possibilitou amadurecer a compreensão das vinculações entre políticas públicas e estas populações. Isto consolidou o reconhecimento dessas vinculações, como um dos empecilhos para a igualdade de oportunidades e possibilitou construir uma visão de como a assimetria é reconstruída, reproduzida e se rearticula cotidianamente com outros sistemas de subordinação dos indígenas nesse país.

#### **Imagem 16: Beneficiários do Programa Bolsa Família**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

#### **3.5.1 - Utilização do benefício e usos do PBF**

O dinheiro do benefício é prioritariamente utilizado para dois fins básicos: (a.) a subsistência através da aquisição de alimentos, que servem para complementar a comida da comunidade, aumentando a variedade disponível, ou para evitar a fome nos períodos passados na cidade (servindo também para bancar o transporte entre os trechos); (b.) aquisição de bens necessários para ir à cidade, como bermudas, panos e sandálias novos (bens para “estar bonito” e apresentável), além de outros itens de higiene e beleza (como sabonetes, xampus e cremes para cabelo).

A aquisição de eletrodomésticos, contudo, é mais rara e geralmente só é feita por famílias que possuem aposentados ou um número grande de cartões do PBF.

Vale ressaltar também que a decisão do uso do dinheiro deve ser compartilhada pelo casal, contudo, a mulher conta com maior legitimidade para opinar a este respeito. Conquanto a decisão final possa ser feminina, é o homem quem geralmente irá colocar em prática estas decisões, caso a mulher não possa acompanhá-lo no comércio na cidade (caso ela possa, eles farão as compras em conjunto). É extremamente raro ver uma mulher adquirir, sozinha, bens no comércio de Tabatinga.

Para resumir, o benefício é quase que exclusivamente usado pelas mulheres para comprar roupas e calçados, assim como material escolar e brinquedos para seus filhos. São as mulheres em sua grande maioria que retiram o benefício e, de maneira mais geral, são elas que controlam a economia doméstica, mesmo quando uma parte da renda familiar vem do trabalho masculino.

Por outro lado, a falta de opções de transporte e limitações logísticas diversas (incluindo aí a relativa ausência da FUNAI) praticamente obrigam os Ticunas a recorrer aos comerciantes para poder receber e usufruir do benefício. O problema é que essa dependência em relação aos comerciantes compromete fortemente o livre usufruto do benefício.

Finalmente, a percepção segundo a qual o dinheiro do PBF é exclusivo das crianças e dos jovens é distribuído pelo governo para que as famílias possam cumprir as condicionalidades parece, aos olhos dos indígenas, contraditória com o fato do valor do benefício ser afetado pela renda familiar (seja ela masculina e feminina). Poderíamos dizer que o benefício, aos olhos dos Ticunas, deveria ser suficiente para vestir e calçar as crianças escolarizadas, assim como para satisfazer alguns de seus desejos de consumo de maneira a garantir seu bem estar e seu crescimento dentro de um estado de satisfação razoável (inclusive em relação às crianças e jovens não indígenas com as quais se relacionam). Do ponto de vista deles, o valor da diária de um pedreiro ou o salário de merendeira da mãe não deveria então intervir nos cálculos. Esse bem estar e essa satisfação fazem parte do que podemos chamar de concepções de riqueza e bem viver (contrapondo-se certamente à concepção de pobreza).

Evidentemente, contudo, o alcance do BF é bem mais amplo, em função de outros fatores. Por exemplo, a insegurança é a tônica de boa parte dos postos de trabalho em que costumam se engajar os homens e mulheres ticunas. Muitos, hoje, fazem “diárias” como serventes de pedreiro ou em trabalhos terceirizados na cidade (auxiliar de serviços gerais, garis, merendeiras). Ou seja, a proteção social é nula: em caso de acidentes ou doenças, ou em períodos em que as oportunidades de trabalho escasseiam, só resta o BF como renda familiar.

Mesmo os que teoricamente teriam um pouco mais de proteção, conseguindo “carteira assinada” no comércio local, acessam, muitas vezes, postos de trabalho precários, em que há altos índices de lesões por acidentes de trabalho, condições insalubres ou esforço repetitivo.

Dessa maneira, o PBF constitui uma espécie de seguridade social básica, e é nesse espírito que faço uma recomendação: o programa deveria prever dispositivos para impedir o bloqueio ou desligamento automático de famílias em situação de vulnerabilidade temporária, como doenças, acidentes de trabalho ou em período de parto ou amamentação.

Por exemplo, Dona Rosalina, ticuna, moradora de Umariáçu, com quatro filhos, ainda, morando com ela, em idade escolar (a maior, de 16, já se casou), vinha recebendo R\$ 492 do PBF até setembro de 2017. Em outubro, seu benefício foi bloqueado por um motivo que ela não conseguira ainda entender quando a encontrei em meados de dezembro – mesmo depois de já ter feito duas visitas ao CRAS de Tabatinga. Ali, disseram-lhe que “só em janeiro” havia possibilidade de o benefício voltar.

O marido ganha diárias como servente na cidade – mas, coincidiu que, nos últimos meses, não tem podido trabalhar, porque se acidentou. Sem o PBF, a família passa por um período crítico. A alternativa encontrada foi ela ir para a cidade, tentar fazer diárias como doméstica – algo que vinha evitando fazer, pois um de seus filhos tem apenas dois anos. Além disso, com as férias escolares, a situação ficaria especialmente complicada para que ela saísse.

No caso específico das reservas indígenas superlotadas, que é o caso de Umariáçu, o trabalho nas cidades tornou-se quase que obrigatório, vista a falta de espaços e condições viáveis para desenvolvimento das atividades agrícolas tradicionais. O trabalho nas cidades – que também se constitui em uma experiência brutal e degradante para os jovens *conhecerem* o mundo e arrecadarem recursos para formar novos núcleos familiares – tornou-se hoje meta fixa para milhares de indígenas. As consequências deste trabalho duradouro são extremamente negativas para as famílias indígenas. As esposas se vêm sozinhas por longos períodos de tempo, aumentando assim os números de divórcios, o que fragiliza a estabilidade de formação e articulação das famílias extensas.

A instabilidade emocional-afetiva das famílias extensas nestes últimos tempos aparece como relevante, e isto se deve ao quadro geral do contexto de vida, que, como apontado, é profundamente negativo. Um termômetro desta instabilidade generalizada é o elevadíssimo índice de suicídio entre estes indígenas, especialmente entre os jovens (Erthal, 2001).

Diante disso, não se pode duvidar de que a causa fundamental é a falta de terra e a destruição total dos recursos naturais restantes. Esse é o cenário da maioria das terras indígenas do Alto Solimões, mas principalmente de Umariáçu. Por sua proximidade com a cidade de Tabatinga, a degradação do espaço e da terra é flagrante. O que reverbera, conseqüentemente, em seus habitantes. No ano de 2015, em reportagem escrita, publicada no Jornal Estadão, sob o título “*Favela Amazônia*”. Nestes termos, noticiou-se que: “Abandono e degradação - Ticunas vivem num lixão da tríplice fronteira”. Sem opções de renda, índios catam latinhas e comem restos de alimentos da cidade de Tabatinga. A proximidade das aldeias com o centro urbano de Tabatinga praticamente transformou as terras desses índios em bairros periféricos. Não há, porém, integração dos ticunas com o mercado de trabalho. A situação não é mais fácil para ribeirinhos e brancos pobres. [...] Não houve expansão de

lavouras nem chegada de investimentos produtivos. A cidade, porém, tem agora 60 mil habitantes. O IDH de Tabatinga é de 0.616, o mais alto da região do Alto Solimões. Esse índice tem por base a expectativa ao nascer, o acesso ao conhecimento e o padrão de vida. A média dos municípios do Alto Solimões é de 0.533, considerada baixa pelas Nações Unidas. Para efeito de comparação, trata-se de um índice inferior aos de favelas do Rio de Janeiro, como o Complexo da Maré (0.686) e o Morro Dona Marta (0.684). A agricultura de Tabatinga não supre a demanda dos restaurantes e mercearias. As hortaliças e verduras vêm do lado peruano. [...] Marcelo Ticuna, de 9 anos, disputa com índios adultos os melhores lixos e latinhas de alumínio despejados em Santa Rosa por comerciantes e funcionários da prefeitura. O corpo franzino desaparece entre as revoadas de urubus e as curvas da montanha de dejetos, móveis velhos, ferros, plásticos e material em decomposição. [...] A mãe, Rosa, também trabalha no lixão. Com problemas de pressão, ela, porém, recolhe-se de tempo em tempo numa barraca improvisada de lona. Ali, também dá atenção a três outros filhos menores. A família mora em Letícia, no lado colombiano. Chega às 8 da manhã no lixão e trabalha nele até às 17 horas<sup>90</sup>.

Dentre as outras causas convergentes para a falta de resultados positivo dos vários recursos investidos é o desconhecimento do sistema social e cultural indígena, as ações desconexas e desarticuladas, o impacto destruturador da economia capitalista sobre a lógica da reciprocidade e não acumulação indígena e o confinamento de inúmeros grupos de famílias extensas aumentando os conflitos internos.

### **3.6 – As condicionalidades e exigências impostas aos povos indígenas**

É importante indicar, em linhas gerais, os mecanismos pelos quais está sendo feito o acompanhamento das condicionalidades. Em primeiro lugar, é preciso notar uma dimensão fundamental na qual intervém a assimetria, que se refere justamente à estrutura de poder e à política (*politics*). As ações do governo são resultado de interações políticas entre os agentes, de uma disputa por espaços e pelo domínio dos instrumentos de política manejados pelo Estado, para regular a vida social e econômica. Desta forma, as relações de poder existentes na sociedade importam e são determinantes na definição das políticas públicas (*policies*), de como os recursos públicos são alocados, em benefício e em detrimento de que setores ou segmentos, em função de quais prioridades e objetivos ou mesmo se os indígenas são residuais nestas políticas. Ou seja, a estrutura de poder precisa ser levada em consideração desde o primeiro momento de qualquer análise.

De antemão podemos afirmar que a *assimetria* alimenta conflitos e desconfiança entre os indígenas e técnicos que operam o *Programa*, afetando negativamente a estrutura de acompanhamento das condicionalidades e as relações entre este público específico e estes operadores. Os conflitos e a desconfiança produzem ou potencializam falhas na implementação de estratégias de acompanhamento, ou seja, a desconfiança mútua impede que os agentes busquem soluções baseadas em ações coordenadas que poderiam reduzir os

<sup>90</sup> (Disponível em: <<http://infograficos.estadao.com.br/public/especiais/favela-amazonia/capitulo-2.php>>. Acesso em: 09 março 2019)

desligamentos (cancelamentos) das famílias beneficiárias do Programa. Poderíamos fortalecer o acompanhamento e a eficácia das ações, com resultados superiores aos que seriam atingidos por “soluções” impostas em condições de ausência de coordenação e bom senso. Estas falhas na gestão, cujos custos são bem conhecidos, refletem-se nas conhecidas dificuldades para planejar adequadamente a implantação de estratégias de acompanhamento das condicionalidades, tanto da saúde quanto da educação.

Os *Encontros* com os técnicos locais eram fontes múltiplas de dados, que nos brindavam com perspectivas, dificuldades no acompanhamento das condicionalidades das famílias indígenas, que a meu ver, “forçava” os técnicos a oferecerem um tratamento *diferenciado* a este público. O que deixava os técnicos, seja dos Estados ou municípios, em posição desconfortável pois acreditavam que *diferença* era quando eles tinham que sair do seu próprio universo, sem necessariamente ter que se inserir no universo do “outro”, pois os Programas propõe, em tese, certa imersão na realidade destas famílias. Tivemos muitos relatos, alguns não tão elaborados de desigualdades abstratas desse sistema, mas tivemos claro em nossos encontros relatos do sofrimento diário, da humilhação diária, e da experiência cotidiana de ser violado. Isto entre os indígenas do Alto Solimões é patente.

Vale acrescentar que o acompanhamento das condicionalidades da saúde, tem como principal objetivo à prevenção e a uma identificação precoce de situações de risco nutricional, é especialmente importante quando se tratam de crianças situadas na faixa especialmente vulnerável de 0 e 5 anos de idade. Porém, o atendimento à saúde não é percebido como condicional ao recebimento do recurso, muito provavelmente devido à atuação do DSEI nas comunidades em paralelo à total ausência da gestão municipal no que concerne ao monitoramento da condicionalidade de saúde, cumprida de maneira burocrática, através de formulários entregues por agentes de saúde indígenas, duas vezes ao ano.

**Imagem 17: Pólo Base de saúde da comunidade Umariacú - Tabatinga**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

Em que pese a ineficiência do sistema de saúde formal, reparo que no alto Solimões a medicina tradicional acontece apenas no limite e em contexto “emergencial”. Fora o desejo constante por “remédios”, considerados escassos pelos indígenas, o alto Solimões me parece ser o lugar onde mais a (bio)medicina e as etiologias e tratamentos nativos correm em paralelo, se encontrando muito pouco. Talvez por isso não se indignem tanto com a falta de tratamento em muitos casos, uma vez que são removidos para a cidade. Esse era o caso de um homem que havia recebido uma tijolada na perna por outro. Tendo fraturado a tíbia, aparentemente, ele ficou pelo menos duas semanas sem receber qualquer tratamento. Entretanto, ao me relatarem o fato, diziam que seu pai, que o havia acompanhado à cidade por esta razão, já fez “benzimentos”, como já os havia feito na comunidade, para que os ossos de sua perna se “juntassem”. Relatavam-me como a prática havia sido eficaz.

Não é muito diferente para diversos casos paradigmáticos que envolvem crianças que vão ficando gradativamente desnutridas por não conseguirem sugar o leite materno ou serem amamentadas pelas mães. Apenas “benzimentos” podem aplacar este tipo de “doença”, a despeito do diagnóstico biomédico adequado de “desnutrição”.

Quanto ao acompanhamento das condicionalidades da educação, as dificuldades ampliam-se para o que nos parecem ser impedimentos políticos concretos de alcançar a diferenciação. Vale mencionar que, do ponto de vista da condicionalidade de educação, as escolas dentro da Terra Indígena parecem estar ausentes de participação direta na observação de seu cumprimento. Elas são poucas, mas abrigam uma grande quantidade de alunos, das mais variadas idades.

Segundo apurei em campo, o controle da condicionalidade de educação, quando estão em questão as escolas em TI, são declarações de frequência que os próprios pais devem solicitar e entregar em Tabatinga ou quando há algum mutirão na própria comunidade. O Diretor da escola municipal de Umariçu não sabia quais alunos são beneficiários do Programa em sua escola e me diz que gostaria de saber e de participar mais. Dentro de uma ideia partilhada também por outros professores e classes de profissionais assalariados, de que estes não podem participar do Programa, diz não saber quase nada sobre ele.



**Imagem 18: Escola Municipal da comunidade Umariáçu - Tabatinga**



Fonte: Registro da pesquisadora, Tabatinga, 2017.

Na medida em que a frequência escolar vigora como condicionalidade do Programa, é preciso se perguntar para qual projeto de futuro a educação vem preparando os jovens indígenas? Esta questão que formulei nas páginas de meu diário de campo em Tabatinga, me acompanhava.

Em que medida o PBF não estaria, desta forma etnograficamente qualificada e tantas outras, em outros contextos etnográficos, contribuindo para esta noção civilizatória e uniformizante de educação? De alguma forma, o ideário do Programa como da condicionalidade de educação acaba, em teoria, por não permitir a escolha destas populações, tanto com relação a idades escolares para ingressar na escola e mesmo quanto a optar por outras formas de educação, como a consuetudinária. Quando consideramos iniciativas associadas ao CadÚnico, como o PETI (Programa de Erradicação do Trabalho Infantil), com o caráter que hoje ele assume no município de Tabatinga, este projeto de “educação” e versão para a “civilização” passa a alcançar a vida. Isto na medida em que o PETI se propõe a ocupar todo o tempo em que a criança ou o jovem não estão na escola.

Em conversa com o cacique da Comunidade de Umariáçu II, o senhor João da Cruz nos fala das dificuldades enfrentadas quando se fala de “trabalho infantil”. Sobre o PETI, pergunto-lhe o que seria trabalho infantil em uma comunidade indígena. Ele me responde da seguinte forma:

*“Olha, na verdade, muitas vezes é uma ideia muito assim ... eu não digo meio, ideia mesmo de, de, de sensacionalismo, né ... dizer que o, que os indígenas está escravizando os filhos desde muito cedo, né, dizem, né ... ah, mas ... acho que tu não pode levar mais uma menina de idade de cinco anos, tem que estar na escola ...*

*Tem que estar aí ... acho que na verdade, na nossa sociedade indígena, nunca teve essa escravidão de índi ... de criança, trabalho infantil, nunca teve. Na verdade, na nossa compreensão era que as nossas crianças, desde cedo, soubessem, né, fazer alguma coisa, plantar, carregar, era ... não era ... ninguém se dizia que estava escravizando nossas crianças,*

*né ... acho que essa é uma ideia que vem de fora, porque, né? Porque é, escravizar é de uma maneira própria, né, como é, de outra maneira, né, de outra gente ...”* (Depoimento do Sr. João da Cruz, comunidade Umariçu 13/09/2017).

Um possível PBF para populações indígenas deveria ser preferencialmente formulado em outras bases de condicionalidades, que não a educação formal e a noção de trabalho infantil, esta última como uma das situações que estimulou a criação do próprio Programa. Considero que este é o maior desafio conjunto, em uma possível reformulação do Programa para populações indígenas. Como lidar com um conceito que é, ao mesmo tempo, o valor maior das narrativas de mães beneficiárias (ao menos no alto Solimões), objeto de árduas conquistas dos povos indígenas, mas que tem também se prestado a ser um terreno de intervenções brutais nos modelos de existência destes povos? Como utilizar o Programa no sentido de balancear a diminuição das desigualdades no campo educacional e, ao mesmo tempo, manter a diferença? Se a educação é um valor tão importante, da perspectiva dos indígenas, talvez ela não se prestasse a ser propriamente uma condicionalidade do Programa.

Ao contrário de algo que os induza a frequentar a escola, o que os indígenas parecem desejar são escolas melhor estruturadas, com currículos diferenciados, merendas adequadas, condições materiais de acolher seus estudantes. O desejo pela “educação” dos filhos, como temos visto, parece ser um incremento fundamental do sistema regional no Alto Solimões.

### **3.7 – *Familias en Acción* e a superação da pobreza entre os indígenas na Colômbia**

Todos os dias os moradores do Km 6 se levantam bem cedo para ir a cidade trabalhar. Trabalham em Letícia, mas também há aqueles que trabalham na própria comunidade, nas “fincas” próximas construindo casas, preparando comida; outros vendem o que produzem em suas propriedades em Letícia. Os indígenas desta comunidade trabalham desde sempre, porém, assim que a comunidade foi ampliando o número de habitantes a pressão sobre seu território e recursos naturais só aumenta, o que amplia o tipo de atividades aos quais conseguem dinheiro.

É importante destacar que não é apenas devido à pressão do capital sobre o território e sobre os recursos que pressiona a população a procurar novas formas de sustento, mas também é fruto do desejo das pessoas de buscarem ocupações distintas.

Nesse sentido, considero válido olhar para a economia que se apresenta na comunidade do km 6, já que as relações econômicas entre as pessoas podem mostrar estruturas, trocas que por um lado existem previamente, e que por outro são resultado das estratégias dos Ticunas e demais habitantes de se manterem ante a progressiva expansão da economia de mercado.

Essa busca por “se manter” está presente na maioria das comunidades indígenas do trapézio amazônico, que estão isoladas e marginais em relação aos alcances do Estado.

*“Es claro que para las comunidades indígenas del Trapecio Amazónico, esto está lejos de cumplirse debido a la marginalidad Estatal que presenta la región, a la falta de voluntad política por parte de los dirigentes municipales y/o departamentales del Amazonas, así como al*

*desconocimiento de las relaciones sociales al interior de los resguardos. Los datos recolectados reflejan esa marginalidad; pero esa misma marginalidad ha permitido el desarrollo de movimientos locales interétnicos que permiten el desarrollo de propuestas identitarias en la Amazonia, en oposición al Desarrollo impuesto y promovido desde afuera.” (MENDOZA, 2006:39)*

A comunidade Macedonia está economicamente mais avançada em relação às demais por alguns motivos distintos: é uma comunidade evangélica e turística. Por ser um pólo de vendas de artesanatos indígenas, recebe diariamente uma quantidade significativa de turistas de todo o mundo.

Fiz uma enquete com as artesãs da comunidade de Macedonia e solicitei que me relatassem as principais mudanças ocorridas na comunidade nos últimos anos. O compilado das respostas segue abaixo.

### ***¿Cómo nos encontramos ahora?***

- *Ya somos civilizados, ya no es como antes.*
- *Trabajamos igual en la chacra, sembrando yuca y plátano, haciendo casabe, fariña.*
- *Ahora las muchachas, nosotras somos culpables porque trabajamos solas sin los hijos, por los estudios los niños y niñas no trabajan con las madres. Las muchachas ahora no trabajan.*
- *Ya no comemos la mazamorra, comemos ahora arroz, cocinamos con aceite em vez de manteca de gamitana o danta, marranos.*
- *Antes había pescado no como ahora.*
- *Por la civilización ya se sabe qué es un arroz.*
- *Ahora no están tampoco organizadas las mujeres, no hay comité.*
- *En ropa es muy diferente. Hacemos artesanías para vender, por necesidad, para comprar jabón y otras cosas que se necesitan en la casa. Las muchachas es lo mismo, muchas no se casan.*
- *El trato de los hombre también es bien. Igual como siempre hay unos que tratan bien y otros mal.*
- *Se está criando los hijos igual, aunque la identidad se está perdiendo. Actualmente la educación femenina no es buena, tampoco. A las hijas se las educa bien.*
- *Ahora las mujeres casi no son valoradas, hay discriminación, desprecio a veces, por que nosotras no participamos en los trabajos del gobierno.*
- *Ahora los niños no hablan dialecto, porque la mamá no lo habla y en la escuela no le enseñan a uno. El indígena se escondía de los blancos porque no se podía comunicar.*
- *Se han dejado de sembrar algunas plantas.*
- *Ahora no quieren trabajar la chagra, algunos.*

**Imagem 19: Artesã da comunidade Macedonia - Leticia**



Fonte: Registro da pesquisadora, Leticia, 2017.

As principais mudanças nas comunidades indígenas da região do trapézio amazônico veio após o fim da “era do caucho”, com o fim da economia extrativa da borracha as comunidades se viram forçadas a buscar outras fontes de renda. Alguns autores destacam que com o fim da “*bonanza del caucho*” (Telban, 1988; Zárate, 1997), inúmeros indígenas habitantes dessas comunidades se viram forçados a buscarem espaços diversos para desenvolverem novas atividades laborais que antes não eram tidas em conta. Sair da comunidade e ir para a cidade vender sua força de trabalho foi a mais usual.

*“(...) este fenómeno hizo a los habitantes de la comunidad San José Km.6 más abiertos a la idea de conseguir trabajo asalariado, con la idea de que esa sí es la manera por medio de la cual se consigue dinero. Por esta razón es que hoy en día la mayoría de los hombres de la comunidad no trabajan la chagra por darle prioridad a conseguir un trabajo como capataces de fincas, empleados en fincas de productos alimenticios e incluso como trabajadores de empresas en la ciudad de Leticia, situación que será descrita y analizada con detalle a continuación.”* (BELISAMON, 2010: 117-118)

Cabe mencionar que a situação laboral das comunidades aqui em destaque são diferentes. Macedonia, por estar distante da cidade de Leticia, a maioria da renda advém da própria comunidade (com a venda de artesanatos e o turismo). As pessoas que realizam trabalhos fora da aldeia disseram que são trabalhos esporádicos, nada constante. Perguntei sobre isso e a resposta que recebi é que algumas vezes homens jovens fazem trabalho de auxiliar de pedreiro em Leticia, mas que não gostam e duas pessoas (Marion e Nelson) finalizaram dizendo “*pagan muy poco*”. Há resistência em responder às perguntas sobre esses pequenos trabalhos que são fonte de aborrecimento e vergonha, para alguns.

Já na comunidade do Km 6 a maioria da renda vem dos trabalhos realizados na cidade. Porém, ambas comunidades são parecidas no quesito de que essa renda não é suficiente para

se manter uma família. Ambas as comunidades também relataram o descontentamento ao tamanho de terra disponível nas comunidades. Com o aumento crescente da população, as áreas destinadas ao plantio de cada família está cada vez mais reduzido. Contam, ainda, que era possível pescar em uma lagoa e ribeirão próximos, mas que hoje “*La agua estas muerta. La agua que tomamos también esta muerta*”.

No km 6, antes a caça era frequente, mas com a carretera Leticia-Tarapacá acabou o corredor que viabilizava a circulação da caça. Bem como a coleta de materiais importantes para a produção do artesanato e das residências foram inviabilizadas primeiramente pelo desmatamento e, posteriormente, urbanização da região. Escutei de várias pessoas da comunidade que “*vivemos assim sem natureza, sem mata, apertados*” (tradução livre).

Em conversa com um senhor muito respeitado e articulado da comunidade Km 06, ele me contou com tristeza que algumas pessoas passam por problemas até mesmo para obter alimento para os seus. E diz: “*el trabajo del indio necesita de la naturaleza. Nuestro libro es la naturaleza*”.

Percebi que ele respondia a um questionamento a que devem sempre ser submetidos sobre o porque “trabalham ou não” no sentido em que a sociedade abrangente entende trabalho e que desconsidera todas as atividades cotidianas para a comunidade que eles realizam. Então perguntar de onde vem o dinheiro é, em si, inconveniente. Contou um pouco sobre a rotina de uma “comunidade de rodovia” e finalizou que “*el indio solo no tiene lo que hacer cuando llueve*” porque aí ficavam (ou ficam) em casa. Fora isso, lista as atividades ideais cotidianas como a roça, a caça e fazer os utilitários como cestos. E, completa, explicando que lhes resta fazer os utilitários que passam a ser vendidos na cidade e – ironiza - chamados de artesanato.

É nesse contexto de carência de terra, pesca, água e dinheiro, que o Programa de Superação da Pobreza, Famílias em Accion, é requisitado amplamente dentro dessas comunidades para sua subsistência cotidiana. Porém, vale indicar a percepção de pobreza dos indígenas nessas comunidade.

#### ***Visão de pobreza e de bem viver***

O principal tópico de diálogo espontâneo são as considerações sobre como ter uma vida segundo os preceitos reconhecidos como bons. O que reconheci nas falas a respeito enfatizam que, primeiramente, não podem abandonar a luta pelo território. Falam bastante sobre as crianças, ponto visto como positivo pela liberdade que elas tem (provavelmente em contraste com a observação da cidade); há diálogos em que reforçaram que a diferença entre eles e os não indígenas é que estes só se importam consigo mesmo e “*para nosotros cualquier familiar que llegue aqui puedes quedar*” (foi o que me disse o Sr. Galdino depois de me perguntar se já tinha conhecido outras comunidade e qual as diferenças que eu via com relação ao modo de vida dos não-indígenas).

O que interpreto do que foi dito é que há uma carência, mas essa é atribuída a uma inadequação entre as habilidades que eles possuem e o lugar onde vivem. Tudo o que eu disse acima parece um discurso idealizado sobre uma suposta ética indígena. É isso mesmo,

pois se trata de como se deve ser. Os discursos sobre uma boa vida – seja por contraste, “*falta de natureza*” e “*água morta*” – ou de reconhecimento positivo – falta de conflito, preocupação com os parentes, crianças em grande número, falta de doença – estão no plano ideal das qualidades da socialidade e de harmonia com os parentes e com a natureza. Dentre as carências listadas, nunca é dito algo tão restrito quanto “pobreza”, mas há um discurso sobre a falta de alimentos, de atividades que envolvam os jovens e de um território maior e melhor. Mas se veem absolutamente diferentes dos lugares que algumas pessoas se referem em terceira pessoa como “favelas”.

### ***Famílias en Acción como elemento de mudança***

Os programas de transferência de renda não são novidades para essa população que vive nas franjas do urbano. As minhas tentativas de comparar como era a vida antes e depois do *Famílias en Acción* não foram frutíferas.

O que é relatado com positividade sobre o FA é que ele é o “dinheiro das crianças” e, portanto, sempre citam a compra das sandálias, do “rancho” ou a necessidade de algum remédio para elas. Dizem claramente que o FA é imprescindível.

Os problemas com o cadastramento das famílias indígenas são muitos e variados. Este é o principal gargalo que percebi. Seja pela falta de documentos, pelas inconsistências de dados, ou porque alguém veio de outra comunidade (ou país) e não sabe se pode fazer atualização na nova região de moradia.

### **Imagem 20: Beneficiários do Programa *Famílias en Acción***



Fonte: Registro da pesquisadora, Letícia, 2017.

Em todas as entrevistas perguntei sobre o cumprimento das condicionalidades de educação e saúde. As entrevistadas tem consciência dessa necessidade e sempre me disseram que não há problemas para o cumprimento da exigência de frequência porque há

uma escola de educação infantil e outra de ensino fundamental e médio na própria aldeia (Macedonia). No Km 06 não há escolas na comunidade, mas há transporte escolar para todos jovens e crianças que estudam em Letícia.

Com relação a saúde, há queixas sobre a qualidade do atendimento e sobre a falta de medicamentos, mas não sobre o acompanhamento, pesagem ou cobertura vacinal, visto que tem uma equipe com médica, enfermeiras e auxiliares que vão mensalmente nas comunidades. O diretor da escola e a enfermeira que acompanha ambas comunidades me disseram que não há problemas para o cumprimento das condicionalidades.

Todos com quem conversei dizem que vão até Letícia onde fazem o saque e as compras. Na comunidade da Macedonia, apesar de haver uma logística de pagamento que vai até a comunidade pagar os beneficiários, eles preferem ir até Letícia, me disseram que já aproveitam para comprar os produtos que necessitam.

A reclamação geral sobre o pagamento são os atrasos. As famílias recebem a cada dois meses e as vezes há atraso no pagamento. Alguns se mostraram “*enojados*” com a falta de informação sobre as datas e exigências do programa.

Quando questiono como é utilizado o recurso do FA, a resposta é sempre próxima a “comprar o que está faltando” e os exemplos dados de maneira monossilábica são remédios, chinelos e comida. Tentam comprar com suas fontes de renda o que é chamado regionalmente de “rancho” - seria a carne e, mais frequentemente, frango. Quando possível é muito valorizada a compra de refrigerantes gelados.

Em termos gerais o FA é bastante bem visto pelos beneficiários e absolutamente necessário. Os problemas logísticos que presenciei nem de longe se assemelha a confusão com os pagamentos no Brasil. Porém, algo presente nas comunidades na Colômbia é o temor desse programa acabar, vários são os rumores de que esses programas assistenciais de complementação de renda estão próximos do fim.

*“Estos días estaba en DPS (Departamento de Protección Social) y escuche que van quitar FA de Colômbia. Eso no se puede pasar, nunca! La ayuda del gobierno es poca pero es mejor que nada. Compramos algo para nuestros hijos y nuestra familia. Esta muy difícil conseguir trabajo en Letícia, y cuando conseguimos el sueldo no alcanza. Necesitamos desta ayuda del gobierno”* (depoimento de Dona Katia, comunidade km 6 15/11/2017).

**Imagem 21: Beneficiárias do Programa Familias en Acción**



Fonte: Registro da pesquisadora, Letícia, 2017.

A despeito da falta de mata, de natureza ou de outros discursos sobre as faltas que eles mesmos apresentam, há uma força para se manter comunidade e ser povo. O FA é apresentado como um aliado nesse projeto e escutei que “*se funcionasse melhor, seria bom*”. Para muitos esse funcionar melhor é pagar mais e pagar para todos, sem distinção.

### **3.8 – Programa Juntos e a superação da pobreza entre os indígenas no Peru**

A comunidade de Cushillococha dista de 5 a 7 km do centro Caballococha. As famílias residentes nesta comunidade precisam percorrer essa distância a cada 2 meses para receber o seu benefício social. Alguns vão caminhando, outros de moto, mas o principal meio utilizado é o barco.

Porém, faz-se necessário chamar atenção para alguns aspectos dessa comunidade. A circulação de renda, o acesso aos recursos naturais do território, e o deslocamento necessário para se chegar à escola, ao posto de saúde, e ao ponto de partida do transporte para a cidade mais próxima, ocorrem de forma desigual e acabam por configurar de forma distinta o cotidiano de cada um dessa comunidade.

Uma diferença fundamental diz respeito ao acesso a recursos naturais como o rio e os córregos. No rio os habitantes de Cushillococha pescam e mariscam. Enquanto parte da comunidade (central) facilmente se tem acesso à faixa do rio Amazonas, distante cerca de 1 km do centro da localidade, para quem reside nas entranhas da comunidade, essa distância pode variar de 5 e 15 km.

Os córregos (ou furos do rio) são também essenciais, não só pela pesca mas como fonte de água. Na falta d’água, especialmente aos domingos, os moradores se valem desses córregos.



A qualidade das estradas de terra e pontes (sobre córregos) que dão acesso a cada um dos bairros de Cushillo é variável, a depender de uma série de elementos, tais como a natureza do terreno, a incidência de chuva, o fluxo de veículos. Para quem mora nas extensões, ir ao posto de saúde da comunidade implica caminhar por 1 ou 2 horas, de acordo com o ponto específico em que se encontra o domicílio. Cushillo possui escolas primárias, atendendo as crianças da localidade e empregando pelo menos um(a) professor(a) e uma merendeira por escola. O acesso ao ensino médio, contudo, ocorre somente na cidade de Caballococha. Na ausência de transporte escolar, por causa da chuva, ou de pontes danificadas, ou pela falta do combustível utilizado no ônibus escolar, o tempo de caminhada que os jovens têm que realizar a fim de não faltarem as aulas varia de 2 a 3 horas. Na foto abaixo é possível visualizar o refeitório de uma das escolas infantis da comunidade.

**Imagem 22: Escola indígena da comunidade Cushillococha - Caballococha**



Fonte: Registro da pesquisadora, Caballococha, 2017.

Muito embora Cushillococha ocupe um lugar periférico, é possível perceber um crescimento populacional significativo nos últimos 15 anos. Em 1998, por exemplo, essa comunidade tinha uma população de 460 habitantes (MIDIS, 2013). Hoje, calcula-se que aí vivam pelo menos 950 pessoas. Segundo o testemunho dos moradores, as condições de vida melhoraram nos últimos 10 anos. Ainda assim, tanto os residentes do centro da comunidade quanto dos lugares mais distantes, são consensuais em apontar para Cushillo como a localidade que menos dispõe de recursos para viver bem, diferenciando-a, assim, de Caballococha (pela qualidade de vida que julgam aí ser maior).

Abaixo a imagem ilustra a autopista que liga Cushillococha a Caballococha.

**Imagem 23: Estrada que liga a comunidade Cushillococha à cidade de Caballococha**



Fonte: Registro da pesquisadora, Caballococha, 2017.

Após algumas semanas de imersão contínua no cotidiano das famílias dentro do território, apreendi sobre as relações estabelecidas pelos ticunas dentro e fora dos limites de seu território, e sobre as interações em torno das quais se desenvolvem algumas das atividades de subsistência mais importantes para esse povo. Esse período também me possibilitou vivenciar, em primeira mão, algumas das situações relatadas nas entrevistas, tais como a dificuldade de deslocamento e a impossibilidade de se ter acesso a meios de transporte quando há chuva na região.

#### ***A pobreza em Cushillococha***

Apesar de todos os empecilhos e dificuldades sociais que enfrentam cotidianamente, pobreza para os ticunas entrevistados em Cushillo é uma noção preenchida de atributos morais negativos. Para alguns, uma comunidade é pobre quando está impedida de gozar dos recursos naturais de que dispõe, porque não tem a garantia da terra, porque lhe falta o recurso para de fato produzir a partir da terra, ou porque não possui os meios para realizar uma determinada atividade de forma autônoma - como no caso de quem pesca, mas não possui embarcação própria.

Uma comunidade é pobre quando não tem "liberdade". Para outros, no entanto, ser pobre é viver "sem harmonia", "na desunião", refém da "preguiça", ou "sem poder ter nada", "sem recurso de nada", "sem comida para dar aos filhos". Quando indagados sobre se consideram sua própria comunidade uma comunidade pobre, a maior parte dos entrevistados sinaliza para um "não", porque consideram que os ticunas de Cushillo conseguem fazer algum uso dos recursos que possuem em seu território: o rio Amazonas, os inúmeros córregos, a mata, o trecho de terra agricultável.

Essa resposta, num primeiro momento, parece contradizer o discurso mais generalizado, presente em diversas conversas, sobre como os ticunas passam dificuldade, sobre como

dependem de uma renda incerta, e sobre como estão à mercê dos poderes públicos que não lhes dão a necessária atenção, dentre outras queixas. No entanto, mesmo se percebendo como uma comunidade que depende da realização de atividades de subsistência, que lhes proporcionam uma renda bastante limitada e incerta, os ticunas de Cushillo não se veem como "pobres". Essas famílias, conforme seu próprio discurso, não conhecem a fartura de alimento nem de bens materiais, mas, ainda assim, não se reconhecem como "pobres", pois têm "terra", "cultura" e "não passam fome". A própria indagação sobre se consideram a sua comunidade pobre parece causar certo constrangimento nos entrevistados. Aqui, "pobreza" é articulada a uma noção mais geral que se tem de "miséria".

Em outras palavras, "pobre é quem não tem nada". Ao mesmo tempo, parece haver uma resistência em afirmar que os ticunas vivem bem. "Não vivem assim bem, muito bem, mas vivem... com um pouquinho, tudo contado, mas dá pra viver", relatou uma das beneficiárias do Juntos. Na mesma linha desse argumento, alguns enfatizam que o povo ticuna poderia viver muito melhor "se tivesse mais incentivo do governo. O exemplo típico é a agricultura, que segundo alguns, carece de ações de incentivo.

#### ***Programa Juntos e a superação da pobreza***

Um dos elementos mais centrais no discurso dos beneficiários do *Programa Juntos* de Cushillo acerca do benefício diz respeito à sensação de 'certeza' que é associada ao mesmo, isto é, a garantia de que, num dado dia do mês, a sua família terá acesso a uma quantidade 'x' de dinheiro, a qual, por mínima que seja, possibilitará a compra de gêneros alimentícios básicos, como arroz, açúcar, café e óleo, e com frequência carne, peixe e farinha. Dessa forma, ao serem indagados sobre as mudanças provocadas pela introdução do benefício em sua comunidade, e sobre o que há de positivo no Programa, nota-se uma espécie de consenso nas respostas, sintetizadas nas seguintes falas:

*"Es una plata que todo el mes es cierto"* (Merendeira da escola de Cusillo, tem 4 filhos e recebe \$ 200 pesos).

*"Para nosotros es muy importante porque es algo cierto"* (Dona Rosa, tem 5 filhos e recebe \$ 200 pesos)

**Imagem 24: Beneficiários do Programa Juntos**



Fonte: Registro da pesquisadora, Caballococha, 2017.

*“Juntos cambiou la vida aqui. Hay mucha gente que sobrevive solamente de Juntos, porque no hay mas nada para hacer”* (Dona Marta, tem 4 filhos e recebe \$ 200 pesos).

Essas opiniões condensam a maior parte das respostas dadas nas demais entrevistas. Basicamente, os ticunas de Cushillo percebem o benefício como sendo uma renda que, embora reduzida, tem um impacto na vida da família e na economia local devido a dois fatores: a ‘certeza’ e a ‘continuidade’. Em outras palavras, Juntos é visto como um dinheiro que, com raríssimas exceções, chega exatamente no dia esperado, a cada dois meses, ao longo do ano, ou melhor: ao longo de vários anos. Para compreender o porquê desses dois fatores (certeza e continuidade) serem considerados tão importantes para os ticunas, é preciso entender, primeiramente, que a economia dos ticunas do Alto Solimões é, desde há muito, monetarizada, e que a natureza das atividades que mais praticam para sobreviver, tais como a agricultura, a pesca e o artesanato, é de subsistência.

Segundo as famílias envolvidas nessas atividades, os rendimentos advindos da colheita da lavoura, da pesca ribeirinha, e do artesanato, são sazonais, seguindo o ritmo da natureza. Além de sazonal, a renda aí obtida é sempre incerta, pois não há qualquer garantia de que a colheita, a pesca ou a venda do artesanato vá ser boa. Frequentemente, há agricultores que perdem o seu plantio, há pescadores que voltam do rio sem qualquer captura, assim como há artesãos que retornam para casa sem terem vendido sequer uma peça. O rendimento advindo dessas atividades é, portanto, instável. Nesse cenário, existe para algumas famílias um elemento de garantia, que é a aposentadoria de algum familiar mais idoso. Para a maioria, contudo, a única renda realmente garantida é a proveniente do Programa Juntos. Quando a colheita da farinha é boa, o excedente se vende ou se troca por peixe e carne. Quando a pesca é boa, o excedente pode ser trocado por farinha. Quando um colar é vendido, rapidamente o que se ganha se reverte num quilo de feijão. Assim, para comprar uma roupa, um calçado, ou

um medicamento que não esteja disponível no posto de saúde, ou para pagar a conta de energia elétrica, os ticunas se valem do que obtêm através do Juntos. Conforme o testemunho de Dona Marta:

*“Antes desse Juntos, como é que a gente ia comprar roupa, calçado, caderno, pra um filho e pra outro? Não tinha como. Agora, não dá pra comprar pra tudo num mês. A gente explica, compra pra um agora, pra outro no mês que vem, pra outro no outro mês, e assim vai, pra cada um ter suas coisinhas”* (depoimento de Dona Marta, comunidade Cushillococha 10/12/2017 – tradução livre).

Os ticunas entrevistados têm uma visão bastante positiva do *Juntos*, mas a maioria enxerga o deslocamento até cidade para receber o benefício como um ponto negativo. Em meio a essa discussão, muitos dão voz ao desejo de que “*un cajero*” seja instalado dentro da comunidade. Outros discordam, chamando atenção para a questão da segurança, dos assaltos. Outros procuram mediar essas duas posições sugerindo que agentes do governo fossem até a comunidade para pagar os beneficiários, o que já faria uma imensa diferença no tempo e custo do deslocamento para recebimento do benefício.

Além do deslocamento, inúmeros ticunas veem como negativo o valor recebido em dinheiro, que julgam ser pouco. Se pudessem mudar alguma coisa, em primeiro lugar trariam o ponto de saque do dinheiro para dentro da comunidade ou para as suas proximidades. Isso é algo consensual. Em segundo lugar, alguns estabeleceriam que o valor do benefício fosse duplicado (uma vez que é pago a cada dois meses).

Um dos dados mais surpreendentes (a meu ver) diz respeito à pergunta sobre o porquê do governo conceder o benefício. Atrelada a essa questão, há uma pergunta sobre quem paga o benefício. A totalidade dos entrevistados revelou desconhecer a razão pela qual o benefício é pago, e, com exceção de dois entrevistados (ambos lideranças - um cacique e um ex-cacique), todos os demais afirmaram desconhecer quem paga o benefício. Quando indagados uma segunda vez, alguns disseram achar que fosse o Governo da província de Ramon Castilla. Somente o Cacique e o ex-Cacique responderam, confiantemente, que se tratava de uma verba oriunda do Governo Federal do Peru.

### **3.9 – Outros aspectos observados: situação de fronteira (Brasil/Colômbia/Peru)**

Outro aspecto importante que merece destaque diz respeito à questão dos Programas de Superação da Pobreza em uma situação de fronteira, neste caso a fronteira politico-administrativa entre Brasil, Colômbia e Peru.

Em termos gerais, as relações fronteiriças entre os três países pautam historicamente e sociologicamente a região amazônica. Migrações de famílias indígenas entre os países da tríplice fronteira são mais do que frequentes, chegam a ser corriqueiras. Famílias indígenas oriundas do Peru e Colômbia se instalam nos arredores da cidade de Tabatinga, em acampamentos, ou mesmo nas terras indígenas na região, bem como de famílias indígenas do Brasil que migram para comunidades na Colômbia e no Peru. Não conseguimos identificar

exatamente como essa instalação acontece, mas uma das hipóteses é de que vínculos de parentesco com famílias das comunidades são mobilizados nesses processos de migração.

Em contato com algumas famílias recém-chegadas, elas deixam nítido que procuram acessar especialmente o PBF. Essas famílias enfrentam uma série de problemas muito concretos ligados à obtenção de documentação antes de poder tentar ser incluído em qualquer tipo de programa social, de redistribuição de renda etc. O primeiro passo, segundo comentam os moradores da comunidade, é tentar ser incluído na lista da FUNAI/MDS para receber a cesta de alimentos. Mais do que o PBF, a preocupação em obter a cesta é primeira para essas famílias. Um dos subterfúgios para ser incluído é justamente tentar mascarar a origem “estrangeira” e fazer valer seus vínculos de parentesco com membros mais antigos da comunidade. O papel do sobrenome aqui é muito importante, pois os sobrenomes ticunas são reconhecíveis e fazem parte de um estoque relativamente limitado. Assim, na aldeia Umariçu, por exemplo, os mais comuns são Sulino, Tavana, Mocambite, Mestancio, dentre outros.

Essas migrações não parecem provocar, especialmente, atritos entre parentes no que diz respeito ao recebimento de benefícios. Entretanto, há atritos constantes dentro da terra indígena em relação ao uso da terra para plantio e a sua ocupação para moradia. Quando não há tensão e os Ticunas são questionados sobre seus parentes colombianos e peruanos, eles evocam o pertencimento destes últimos as suas redes de parentesco (mais ou menos próxima). Já, quando ocorre algum atrito, esses “parentes” (vindos desses países) passam imediatamente a ser chamados de “índios colombianos/peruanos”, indicando aí a tensão e enfatizando a diferença e a proveniência longínqua dos primeiros.

Durante nossa estada, não registramos nenhum atrito maior, apenas alguns comentários sobre o fato de alguns desses “parentes” estarem plantando em áreas mais cobiçadas do “fundo” da comunidade, reclamações em surdina sobre por que tal ou qual família se apropriou de tal ou qual espaço para construir sua casa, e alguns fatos violentos envolvendo parentes vindos da Colômbia ou Peru (sem que isso pareça ligado a sua proveniência).

## **Considerações Finais - Apontamentos para o aprimoramento dos Programas de Superação da Pobreza**

Considerando à avaliação e reavaliação dos PSP entre os povos indígenas, estes dentro de um quadro geral de políticas públicas elaboradas com vistas a segmentos vulneráveis das populações, as necessidades emergenciais enfrentadas por estes povos (alimentos, medicamentos, vestimentas) são atendidas, no geral. Da mesma forma, levando também em consideração que os PSP são também políticas públicas multisetoriais e que visam articular áreas diversas e fundamentais da vida de determinados segmentos da população, de modo a conduzir-lhes ou otimizar seu acesso a direitos fundamentais conquistados ao longo da história, também cumprem seu papel na tríplice fronteira.

Porém, vale ressaltar que ouvir os ticunas sobre os PSP e temas afins e suscitados pelos Programas como, por exemplo, a escola indígena, a alimentação indígena ou a alimentação escolar oferecida aos indígenas é algo bem amplo e difícil de avaliar possíveis consensos. Provavelmente são atributos captáveis com maior precisão, do ponto de vista de sua avaliação, se submetidos a uma pesquisa quantitativa, feita de perguntas objetivas, ao modo de inquérito, o que primordialmente essa pesquisa não se propôs a fazer.

A análise geral dos PSP entre os povos indígenas, como sabemos, é poucas vezes possível em contextos interculturais e há quem diga que antropologia não é mais do que o resultado do esforço na direção desta busca mútua de um “entendimento” que jamais se pode atingir por completo. Ela é o “entendimento” possível, resultado de uma construção partilhada – entre “antropólogo” e “nativo” -, de determinadas concepções sobre, por exemplo, o que é a “realidade”, a “cultura” e outros temas relacionados, postos a dialogar criativamente na situação de pesquisa (Wagner, 1981: 144). Desta ótica, o que há é mais uma abertura de “pesquisador” e “pesquisados” ao diálogo e a uma troca, que se quer idealmente simétrica, entre suas concepções acerca da “realidade” e que devem ser igualmente “levadas a sério”. O resultado não é um jogo de “soma zero”, tendo como resultado “uma” compreensão absoluta, senão, “alguma” compreensão sobre o que se deseja, aquela possível.

Há, portanto, nuances importantes, na mesma medida em que não se pode ter o melhor dos dois mundos, simultaneamente. Talvez um “número” menor de indagações sejam satisfeitas, mas a natureza das respostas obtidas as tornará aplicáveis em um dado sentido, na medida em que dirão respeito a uma possível e necessária readequação do programa aos contextos indígenas. Suas narrativas acerca de problemas que cercam, sobretudo a logística de recebimento, se a concebemos como um mecanismo que envolve desde a elegibilidade e o cadastramento por unidades municipais de assistência social até o efetivo recebimento ou não do recurso em agências bancárias, bancos postais e casas lotéricas, possuem muitos aspectos em comum.

A expectativa é de que outras, novas e pertinentes questões, advindas da perspectiva indígena sobre os PSP e sobre o que consideram relevante que digamos ao “Estado”, possam emergir a partir de nossa colaboração conjunta. Este consiste em um caminho diferenciado de

chegarmos a uma avaliação e possíveis reformulações do programa, tornando-o amplamente acessível e apropriável pelos povos indígenas que o desejarem.

Assim o fazendo, abre-se o caminho a uma realização integral das promissoras potencialidades que os PSP têm demonstrado para os segmentos indígenas da população. Exemplos importantes deste êxito é a expressiva queda da mortalidade infantil de crianças menores de 5 anos de idade, quando consideradas causas prioritariamente associadas à “pobreza”, como desnutrição e diarreia.

Outro aspecto potencialmente fundamental dos PSP é o crescente encorajamento do uso – e controle social - dos sistemas já existentes de saúde, educação e assistência social. É neste ponto que se encontram mais ativamente os interesses dos povos indígenas e a oportunidade de abertura das políticas públicas à sua participação nos processos de elaboração, avaliação e reformulação das mesmas.

Vale destacar que essa pesquisa não buscou abordar os mesmos aspectos em diferentes comunidades da fronteira, mas sim apreender o que os ticunas de diferentes comunidades têm a contribuir com as políticas de transferência de renda. A partir disso, foi possível traçar um quadro comparativo sobre aspectos etnográficos já historicamente debatidos.

O regime de subordinação nas relações de trabalho sob o sistema de aviamento é um deles (Zanoni, 1979; Teixeira, 1980, 1997; Wagley, 1988). É oportuno, neste momento, tecer algumas considerações sobre esse sistema. Como se sabe, o sistema de aviamento se fundamenta em uma dívida que, por sua vez, determina a subordinação do seringueiro ao patrão. Embora, ao longo do tempo, tenham variado suas manifestações empíricas, o sistema de aviamento pode ser apreendido como estruturante da sociabilidade seringueira. Seu conteúdo simbólico organiza as relações sociais mesmo em contextos de mudanças. Autores como Santos (1980) e Almeida (1992), em suas análises sobre a relação de subordinação do seringueiro ao patrão, recusam pensá-la exclusivamente em termos de “escravidão pela dívida”, por entenderem que entre os dois se estabelecia uma rede de prestações baseada no consentimento. Entretanto, tratava-se de uma subordinação servil, independentemente do grau de consentimento que podia ter naquele contexto.

O sistema de aviamento caracteriza-se pelo fornecimento a crédito de bens de consumo, instrumentos de trabalho e, em algumas circunstâncias, de determinadas quantias em dinheiro mediante o compromisso de pagamento posterior com a produção. Para Santos (1980:158), o aviamento constituiu-se numa forma econômica tipicamente amazônica que “*engendrou uma moralidade própria eminentemente característica nos seringais*”. A dívida extravasa sua dimensão estritamente econômica e apresenta-se também como um sistema de obrigações que se exprimem na linguagem do parentesco, o que pode ser observado na associação patrão/pai/padrinho. Neste contexto, a submissão é percebida pelo seringueiro como uma obrigação de ordem filial e pessoal.



O sistema de dívida insaldável, como observamos nos relatos etnográficos do capítulo, permanece. O adiantamento de mercadorias a altos preços em troca dos cartões magnéticos do PBF é um sistema que atinge até os dias de hoje os ticunas do Alto Solimões.

Em Tabatinga os cartões dos beneficiários ficam no supermercado ou mercadinhos. A questão da posse do cartão e senha é crônica e problemática entre os beneficiários, em todo caso é necessário que haja uma ação mais incisiva e dura pelos órgãos estatais. É preciso que haja iniciativas de sensibilização para que os cartões não sejam o avatar de novas, ou melhor, velhas relações de aviamento e escravização modernas. Isso precisa ser combatido. Por outro lado, novamente é preciso que se diga que as dificuldades impostas aos indígenas para receberem o benefício criam aberrações como estas. A dimensão do deslocamento ou dificuldades de locomoção da família inteira geram dependência. Obviamente que o dono do supermercado não está fazendo um favor, muito pelo contrário. Por outro lado, os indígenas precisam enxergar isto como prejudicial. A coordenadora do CRAS, um tanto conformada, enfatiza que *“os indígenas precisam do serviço aí deixam o cartão lá no mercado, aí o mercado que faz o saque. Os indígenas que pedem. Eles dizem que deixam com o mercado por que aí já tem a comida garantida. Tem inúmeras famílias nessa situação”*.

Obviamente que o dinheiro é para a família usar, da forma como ela acha que tem que usar e que ela entenda que é uma necessidade dela. Se existem famílias que gastam \$ 200,00 do Bolsa Família para beber temos um problema da assistência social, do CRAS, do município, do Conselho Tutelar para realizar um trabalho com essas famílias, de orientação, mas não para dizer onde ela vai gastar o dinheiro. É o que acontece com o dono do mercado que fica com todos os cartões, ele “aprisiona” essas famílias, “escraviza” e elas perdem a autonomia para decidir.

Outro paralelo pertinente é sobre a utilização da mão de obra indígena. Historicamente, a mão de obra indígena sempre foi fundamental nas atividades produtivas do país. A escravização dos indígenas na América sempre foi um tema controverso sobre o qual não se conseguia um consenso. Para o colono, o índio escravo representava, “o remédio do pobre<sup>91</sup>”, um trabalhador obtido a preço módico e que lhe permitiria enriquecer. Essa possibilidade se viu ameaçada com as revoltas indígenas e as fugas.

Por outro lado, as pesquisas de Maybury-Lewis (1974) forneceram subsídios para que esse autor comparasse o modo de vida dos índios com o dos brasileiros que habitavam a região dos cerrados na primeira metade do século passado. Visando provocar certa estranheza em relação ao emprego do conceito de pobreza para povos indígenas, o autor comenta sobre os doze anos que haviam se passado desde o contato oficial do SPI com os Xavante em 1946: os Xavante estavam tão bem adaptados ao seu meio ambiente que, já em 1958, *“um visitante tinha a impressão de eficiência e abundância nas aldeias”, ao passo que os acampamentos de colonos do Brasil central nesse período apresentavam um contraste marcante com as aldeias*

---

<sup>91</sup> *“As pessoas que no Brasil querem viver, tanto que se fazem moradores da terra, por pobres que sejam, se cada um alcançar dois pares ou meia dúzia de escravos, logo tem remédio para sua sustentação”* (Gândavo, 1924:40).

em função do “sentimento de pobreza e inadequabilidade transmitida” (Maybury-Lewis, 1974: 61).

A “eficiência” e a “abundância” remetem à dimensão da vida nas aldeias cuja importância refere-se, nos dias de hoje, às reais condições que os índios teriam em garantir fontes seguras de alimentação e que, em última instância, estejam relacionadas com a dinâmica da organização social das aldeias.

Nos dias atuais, sem ignorar a gênese da má distribuição de terra e da estrutura fundiária latino-americana, é possível afirmar que a existência de pobreza e da desigualdade entre os povos indígenas evidencia que os PSP podem ter dificuldades em superar esse tipo de distorção. Obviamente este não é seu papel, no entanto, o cumprimento das condicionalidades deve ser pensado no bojo do acesso dessas populações a um território tradicional e o seu usufruto e a oferta de serviços básicos. O problema é que os municípios e departamentos, de forma geral, não asseguram, por si só, a incorporação destes segmentos ao processo de desenvolvimento das regiões em que estão inseridos.

O problema do acesso à terra permanece uma questão não resolvida que é um dos fatores estruturais que respondem pela desigualdade social e pobreza que caracteriza o continente. O acesso das famílias indígenas à terra seria a melhor forma, ainda que não a única, de lhes proporcionar bem-estar e de reduzir sua vulnerabilidade social e econômica. Bem como proporcionar-lhes condições de nela permanecerem e cultivarem. Para muitos ticunas entrevistados, “pobreza é não ter o quê plantar”.

A desigualdade estrutural que reproduz historicamente as condições precárias de existência de determinados segmentos sociais indica que a saída (e não sua superação) da pobreza pode se dar por meio da negação da indianidade. A discriminação dos povos indígenas se consolidou no Brasil de modo institucional a partir da afirmação da desigualdade racial, uma vez que racismo passou a ser amparado pela própria legislação que regia a questão indígena, sendo esta impelida por motivos econômicos, justificava a dominação aos grupos considerados “inferiores”. A partir disso, foram criadas as condições para o aparecimento de uma outra espécie de racismo, este de cunho cultural, que passou a ser tragicamente assimilado pelo próprio indivíduo discriminado. Uma vez submetidos ao sistema dominante, os indígenas começaram a ser ver por meio dos “olhos dos brancos” ou, melhor dizendo, filtrados pela ideologia dos brancos. Eles passaram a se ver como inferiores, intrusos, indolentes, cujo único destino é trabalhar para o branco (Cardoso de Oliveira, 1976).

Podemos observar que, embora a etnicidade indígena esteja passando por um momento de valorização sem precedentes na história, também não deixa ser verdade também que existam ainda espaços, numerosos por sinal, nos quais predomina um ambiente propício para o preconceito e a discriminação contra o indígena. Podemos citar a escola, principalmente a não indígena, como um destes espaços onde predominam uma visão etnocêntrica e preconceituosa para com eles.

De acordo com Baines (2001), do ponto de vista legal, o Artigo 3 do Estatuto do Índio (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973) define o índio como “todo indivíduo de origem e

*ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional*". O paradoxo que se estabelece é que do mesmo modo que a indianidade é acionada para obter reconhecimento de direitos específicos, a identidade indígena nas cidades (e nas escolas) é frequentemente ocultada por parte de uma estratégia para escapar dos preconceitos e estigmas. "*A identidade indígena nos centros urbanos configura-se nitidamente como uma identidade social contextual. A mesma pessoa pode se considerar indígenas em alguns contextos, e não em outros, ou apelar a outras identidades genéricas geradas historicamente em situações de contato interétnico como caboclo, índio civilizado, descendente de índio, remanescente, índio misturado, etc.*" (Baines, 2001: 16). Ou seja, Cardoso de Oliveira (2006) afirma, em ambientes carregados de preconceito, escamotear uma identidade étnica pode significar um ganho social ou garantia de maior respeitabilidade.

### **O que fazer?**

Os programas de transferência de renda adquiriram elevada proeminência a partir dos anos 1990 e atualmente é o carro-chefe da política social nos países "em desenvolvimento". Trata-se de uma estratégia do próprio capital para a manutenção do *status quo*, por meio da intervenção estatal em situações extremas de pobreza.

Nesta perspectiva, considera-se o caráter contraditório dos Programas de Transferência de Renda, uma vez que atendem os interesses do capital e, ao mesmo tempo, os interesses da classe trabalhadora, na satisfação de suas necessidades mínimas de sobrevivência.

Embora vivamos sob os preceitos da ordem capitalista neoliberal, compreendemos que alinhar os programas de superação da pobreza aos preceitos constitucionais, na perspectiva de direito social, de caráter universal, constitui um horizonte possível, considerando a mobilização social em prol do alargamento das políticas sociais vigentes.

A execução dos PSP, nas cidades em análise, materializa-se no atendimento à grande demanda dos serviços socioassistenciais, mas enfrenta sérios problemas, principalmente tendo em vista as condições de infraestrutura e recursos humanos inadequados para o atendimento de elevada demanda, tanto dos usuários dos serviços sócio-assistenciais em geral, como específicos dos PSP.

A alta rotatividade dos quadros técnicos no nível local, bem como o despreparo dos que permanecem, coloca a efetivação das políticas sociais em descrédito. No caso do Brasil, a municipalização operada nos moldes do PBF enfraquece a responsabilidade de proteção social do Estado brasileiro aos povos indígenas, pois ao distribuir as ações de políticas públicas por várias instâncias e órgãos da administração pública permite uma isenção de responsabilidades e a atuação de forma fragmentada e inconsistente. Essa necessária integração e uniformidade no cumprimento dos preceitos institucionais exigem um posicionamento do Estado que seja pautado em parâmetros e diretrizes visando orientar as ações de instâncias locais no sentido que contribuam para a elaboração de formas diferenciadas de políticas públicas, considerando a diversidade dos povos indígenas de cada município em particular.

Os mecanismos de descentralização das políticas sociais estão em pleno funcionamento, mas sem a correspondente criação de instrumentos de avaliação de desempenho e, tampouco, de sistemas de monitoramento dos resultados alcançados. Há ainda a visão equivocada de que os números, ou a determinação de metas, representam indicadores mais eficazes na avaliação de políticas públicas para os povos indígenas. Fez-se necessário a realização de avaliações qualitativas para verificação, no nível das comunidades, por exemplo, da efetividade de programas sociais. Pode-se afirmar que no caso estudado o processo de descentralização não afetou a qualidade dos serviços públicos disponibilizados aos ticunas. A descentralização chega a nível local revestida de uma falsa roupagem de modernização enquanto que em sua essência a implementação das políticas públicas continua a ocorrer sem considerar as reais demandas dos povos indígenas envolvidos.

Outro entrave observado para a melhor execução das políticas públicas na região em análise é o fato dos estados-nacionais persistirem em sua lógica espacial circunscrita ao território nacional, sem considerar as dinâmicas transfronteiriças. Acredita-se que é fundamental para os analistas, formuladores de política pública, além da sociedade em geral, conhecer melhor a realidade da fronteira e aumentar o nível analítico das diversas dinâmicas que ocorrem no território fronteiriço para estabelecer políticas que possam ter o fôlego de lidar, seja local, regional, nacional ou internacionalmente, com os problemas que ocorrem na região. A pobreza na tríplice fronteira amazônica é real e cotidiana, e os esforços para sua superação devem ser conjuntos.

Outra crítica que apontamos é o fato de que, embora os programas de superação da pobreza (PSP) tenham em seu aparato legal o esforço de compreender a pobreza no aspecto multidimensional, a pesquisa revelou que o atendimento às famílias beneficiárias ainda se restringe à transferência dos valores monetários, distanciados das ações complementares, que possibilitem mudanças substanciais na condição de vida das famílias em questão.

Nesta perspectiva, a satisfação de necessidades básicas deve suplantar a satisfação de necessidades mínimas. Assim, os programas de transferência de renda devem pautar-se na garantia de renda básica, na perspectiva de direito social, em conformidade com os preceitos constitucionais, de universalidade de cobertura e de atendimento a uma dada necessidade social. Tal iniciativa deve estar articulada efetivamente às satisfações das demais necessidades inerentes aos seres humanos, que envolvem os aspectos sociais, culturais e políticos, dentre outros.

Hoje, embora tenhamos espaços deliberativos de participação social, o caráter pró-ativo necessita mais ainda de conhecimento crítico e reflexivo frente à complexidade da realidade social, tendo em vista as orientações neoliberais do capitalismo contemporâneo – dentre elas encontram-se os programas de transferência de renda –, sob as orientações dos organismos internacionais, órgãos de manutenção do modo de produção capitalista. Somente os Programas de Superação da Pobreza no enfrentamento do fenômeno da pobreza é insuficiente, uma vez que não atinge o conjunto de necessidades que envolvem o ser humano.

Neste sentido, consideramos imprescindível a correlação de forças dos sujeitos envolvidos, no sentido de ampliar efetivamente nível de alcance das políticas sociais na realidade concreta.

A etnografia proporcionou fontes múltiplas de dados, que nos brindaram com perspectivas, dificuldades no acompanhamento das condicionalidades das famílias indígenas, que a meu ver, “forçava” os técnicos a oferecerem um tratamento *diferenciado* a este público. O que deixava os técnicos, dos três países, em posição desconfortável pois acreditavam que *diferença* era quando eles tinham que sair do seu próprio universo, sem necessariamente ter que se inserir no universo do “outro”, pois os PSPs propõem, em tese, certa imersão na realidade destas famílias. Isto foi possível constatar de forma intensa na região em análise. Tivemos muitos relatos, alguns não tão elaborados de desigualdades abstratas desse sistema, mas tivemos claro em nossos encontros relatos do sofrimento diário, da humilhação diária, e da experiência cotidiana de ser violado. Isto entre os Ticuna é patente.

Para a maioria dos operadores dos *Programas* o acompanhamento é diferenciado porque ele, o técnico, teve que se deslocar do seu “centro”. Há uma dificuldade muito grande em se colocar no lugar do “outro” ou olhar a diversidade com uma atitude ética de sensibilidade e empatia face a este “outro”. Na posição em que se encontram, mais do que nunca é preciso estabelecer técnicas, métodos, sensibilidades e olhares para melhor compreender e lidar com o mundo indígena. Em segundo lugar, esta é uma forma de olhar/perspectivar o “outro” e respeitar a diversidade sociocultural. Essa forma de olhar/perspectivar implica pensar a convivência intercultural sem qualquer tipo de exclusão ou discriminação social.

Por exemplo, um dos principais motivos de bloqueio e cancelamento dos benefícios é porque os indígenas nunca cumprem os prazos. Cabe ressaltar que a temporalidade indígena é outra. Não estamos falando aqui de prioridades ou se o indígena concebe que trabalhar no roçado é mais importante que a saúde de sua família, porque a meu ver, este não é o caso, já que os próprios técnicos do município enfatizam que “*conseguem acompanhar 80% dos indígenas na saúde*”. Estou ponderando aqui da necessidade de se respeitar o *tempo do outro* e o seu *registro* da realidade que também é outro.

De um modo geral, segundo os relatos, não há resistência das famílias indígenas em serem acompanhadas pela saúde, na verdade, existem famílias que, por algum motivo, não estão recebendo o benefício e continuam sendo acompanhadas sem resistência.

A meu ver, ao ouvir os relatos dos técnicos desses programas, grande parte expressou suas experiências no acompanhamento das condicionalidades das famílias indígenas e me parece que no final das contas é mais complicado fazer o acompanhamento por questões de logística, comodidade, incompreensão das orientações, recusa dos técnicos, falta de estrutura e recursos humanos do que uma recusa ou resistência dos indígenas em serem acompanhados.

Outro problema que merece destaque é que *acompanhamento* da saúde e *atendimento* são coisas diferentes, contudo não podem estar dissociados nas discussões sobre populações indígenas. São interdependentes, mesmo porque os indígenas não separam. Quando falamos do acompanhamento da saúde, os técnicos podem até nos apresentar dados de que este está

sendo feito: ir ao posto de saúde pesar, medir e vacinar as crianças. Por outro lado, isso não significa que o atendimento de saúde seja adequado, porque se eles tiverem uma doença ou algum problema isso não está dentro da condicionalidade. Então a criança pode pesar, medir com certa tranquilidade porque os serviços são mais fáceis, mas quando você tem um problema de saúde eles acabam não sendo assistidos.

Há relatos de casos de HIV, câncer de útero e DSTs nas comunidades. Apesar das instituições conveniadas terem acumulado larga experiência no trato da saúde indígena não há assistência básica em muitas comunidades, a população indígena será a que mais sofrerá se não sairmos de uma ação puramente emergencial muito distante da assistência preconizada no âmbito do subsistema de saúde indígena.

As diferenças culturais são significativas e os técnicos dos programas assumem claramente que não sabem como agir. Além de não existir a prática de ir até os indígenas, os técnicos estão sempre sobrecarregados. A representante do CRAS em Tabatinga afirma não ter como sair, se movimentar, mobilizar as pessoas. Então de fato, ela espera que os indígenas a procurem. Diante disso é difícil estabelecer uma gestão adequada.

Algo recorrente nesse descompasso entre Estado e povos indígenas foi o fato desses programas sempre requisitarem uma quantidade infinita de documentações. Durante várias conversas com os técnicos, o que mais me disseram foi: *“eles não guardam nada”*. Obviamente eles guardam o que interessa, pois aparece de forma heterogênea aos nossos olhos, o que não poderia deixar de ser, uma vez que os grupos indígenas reproduzem experiências múltiplas, tanto de quem narra quanto de quem as produz. Portanto, para os Ticunas fica o que significa. Os múltiplos significados dados aos documentos se conjugam para revelar as representações compartilhadas pelos diferentes grupos.

Não há uma sensibilização quanto à situação das famílias indígenas, pois não pensar criticamente estas questões pelo Estado é eliminar uma dificuldade a mais em suas atribuições, já que são vistas como um entrave para a sua gestão.

O Estado ao aludir que não devemos “interferir” nas culturas, por meio dos PSP, na verdade, nega-se a discutir, enfrentar o problema. E ignora que o benefício só tem chegado a grupos que estão em contato há bastante tempo, e por demanda dos próprios indígenas. Nenhum desses programas foi pensado para os indígenas, não foi pensado para quilombolas, para as comunidades ciganas, em suma, não foi pensado para a diversidade latino-americana. Mas este é um desafio que não devemos nos furtar, fazer políticas públicas que dialoguem com essa diversidade.

Isso demonstra a necessidade urgente de implementar programas, respeitando a especificidade de cada povo, especialmente no que se refere a realidade cultural e lingüística, e a processos pedagógicos próprios.

Por fim, algo a se pensar, e foi essa a principal proposta deste trabalho, é a dificuldade desses programas de superação da pobreza em conseguirem superar a pobreza dos povos indígenas. Dentre as outras causas convergentes para a falta de resultados positivo dos vários recursos investidos é o desconhecimento do sistema social e cultural indígena, as ações

desconexas e desarticuladas, o impacto desestruturador da economia capitalista sobre a lógica da reciprocidade e não acumulação indígena.

## Bibliografia

**ABRAMOVAY, M; CASTRO, M; PINHEIRO, L; LIMA, F & MARTINELLI, C.** *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina: desafios para políticas públicas*. Brasília: UNESCO/BID, 2002.

**ABRASCO/FUNASA.** *Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas*. Relatório Final. Rio de Janeiro: ABRASCO/FUNASA, 2009.

**ACUÑA, Cristobal de.** *Novo descobrimento do Rio Amazonas*. Montevideu: Oltaver, 1994.

**ALARCÓN, Charles.** "Macedonia en el Amazonas: educación escolar indígena, interculturalidad en la frontera". *Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Educação*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2018.

**ALBÓ, Xavier.** "Andean people in the twentieth century". In: SALOMON, Frank; SCHWARTZ, Stuart (eds.). *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. South America. Volume III. Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. (765-871).

**ALFRED, Gerald Taiaiake.** "Colonialism and state dependency". In: *Journal of Aboriginal Health*. Vol 5 N° 2, 2009. (pp. 42-60).

**ALMANZA, Juana.** "Mujer no, madre: Análisis crítico del impacto generado por el Programa Familias en Acción en madres beneficiarias del Barrio Jerusalén de Bogotá". *Dissertação em política social*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, 2010.

**ALMEIDA, Mauro.** *Rubber Tappers of Upper Jurua River, Brazil: The Making of a Forest Peasant Economy*. Cambridge: University of Cambridge, Dissertation to the Ph.D. Degree, 1992.

**ALONSO, Jose Alvarez.** "Caballococha em su laberinto". *Diario La Region, Iquitos*, p. 2-9, abr. 2011.

**ALVAREZ, Gabriel Omar.** "No soy mandado, soy jubilado: previsión social y pueblos indígenas en el Amazonas brasileño". In: SILVA, Crithian Teófilo; LIMA, Antonio Carlos; BAINES, Stephen (orgs.). *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo: Annablume/FAP-DF, 2009. (159-182).

**ANDRELLO, Geraldo.** *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

**ANGROSINO, Michael.** "Recontextualizing observation: ethnography, pedagogy, and the prospects for a progressive political agenda". In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Eds.) *The Sage Handbook of Qualitative Research: Third Edition*. London: Sage, 2005. (729-746)

**ANTIQUERA, Daniel de Campos.** "A Amazônia e a Política Externa Brasileira: análise do Tratado de Cooperação Amazônica (TCA) e sua transformação em organização internacional (1978-2002)". *Dissertação de Mestrado*, Programa San Tiago Dantas de Pós-Graduação em Relações Internacionais (UNESP, UNICAMP, PUC-SP), São Paulo, 2006. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000393638>. Acesso em 03/02/2019.

**APARICIO, Pedro Mayor; BODMER, Richard.** *Pueblos Indígenas de La Amazonía Peruana*. Disponível em: <http://atlasanatomiaamazonia.uab.cat/pdfs/PueblosIndigenasAmazoniaPeruana.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2019.

**ARAMBURU, Carlos.** "Informe Recopilatorio". *El programa juntos: resultados e retos*. Lima, 2009. Disponível em: [http://test.juntos.gob.pe/boletin/eval\\_juntos/resultados\\_retos.pdf](http://test.juntos.gob.pe/boletin/eval_juntos/resultados_retos.pdf). Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

**ARAÚJO, Renata Malcher de.** *As cidades da Amazônia no século XVIII–Belém, Macapá e Mazagão*. Porto: Faculdade de Arquitetura da Universidade do Porto, 1998.

**ARENDT, Hannah.** *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 10 ed., 2005.

**ARRUDA, Jobson.** *Atlas Histórico Básico*. São Paulo: Ática, 2000.

**ATHILA, A. R.** "Índios de verdade: territorialidade, história e diferença entre os Mura da Amazônia meridional". *Dissertação de Mestrado* apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia: Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.



**BAÉZ-JORGE**, Félix. “Antropología e indigenismo en latinoamérica: Señas de identidad”. In: LEÓNPORTILLA, Miguel (coord.). *Motivos de Antropología Americanista. Indagaciones en la diferencia*. México: FCE, 2002.

**BAINES**, Stephen. “Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial”. *Anuário Antropológico* 94. Brasília: DAN/UnB, 1995. (127-159).

\_\_\_\_\_. “Etnologia Indígena no Canadá: Primeiras impressões”. *Série Antropologia* nº 196, Brasília: DAN/UnB, 1996.

\_\_\_\_\_. “As chamadas ‘aldeias urbanas’ ou índios na cidade”. *Brasil Indígena, Fundação Nacional do Índio*, v. 07, dez. 2001. (15-17).

**BALANDIER**, Georges. “Introdução: Questão Colonial Revisitada” e “A Noção de Situação Colonial”. In *Cadernos de Campo*, Nº 3, 1993. SP: FFLCH/USP, p. 103-131.

**BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO**. “Política operativa sobre pueblos indígenas y Estrategia para el desarrollo indígena”. *Serie de estrategias y políticas sectoriales del Departamento de Desarrollo Sostenible*. Washington, D.C.: BID, 2006.

**BATES**, Henry. *The naturalist on the river Amazons: a record of adventures, habits of animals, sketches of Brazilian and Indian life, and aspects of nature under the Equator, during eleven years of travel*. London: John Murray, 1863.

**BÉJAR**, Héctor. “Programa Juntos. Espacio de Gestion”. *Entrevista*. Radio da Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 2008. Disponível: <http://blog.pucp.edu.pe/item/22167/programa-social-juntos>. Acesso em 12 de fevereiro de 2019.

**BELISAMON**, Angela. “San Jose KM 6. Transformaciones de una comunidad ticuna del amazonas colombiano”. *Tesis presentada para optar por el grado de Magister en estudios amazónicos*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

**BEOZZO**, José Oscar. *Leis e Regimentos das Missões – Política Indigenista no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

**BETHELL**, Leslie. *História da América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP, 2008.

**BLANCHETTE**, Thaddeus. “La antropología aplicada y la administración indígena en los Estados Unidos: 1934-1945”. *Desacatos: Revista de Antropología Social*, Mayo-Agosto 2010.

\_\_\_\_\_. *Cidadãos e selvagens: Antropologia e administração indígena nos Estados Unidos, 1870-1890*. Rio de Janeiro: e-papers, 2013.

**BONFIL BATALLA**, Guillermo. “Do indigenismo da revolução à antropologia crítica”. In: JUNQUEIRA, Carmen & CARVALHO, Edgard (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo: Cortez, 1981.

\_\_\_\_\_. Parte III: “Proyecto Nacional y Proyecto Civilizatorio” IN: *México Profundo: Una civilización negada*. México: Debolsillo, 2006 [1987].

**BORON**, Atilio. *Estado, capitalismo e democracia na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

\_\_\_\_\_. “Aula inaugural – pelo necessário (e demorado) retorno ao marxismo”. In: Boron, Atilio; Amadeo, Javier; González, Sabrina (orgs.). *A teoria marxista hoje*. Buenos Aires, CLACSO: 2006.

**BUCHILLET**, D. “Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”; epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto rio Negro”. In: Albert, B. (Org.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 113-142.

**BUTEL-RIBEIRO**, Alex. “A rede urbana pan-amazônica e a Copa do Mundo de 2014: os impactos nas cidades de Tabatinga (AM) e Leticia (CO)”. *Dissertação de mestrado*. Programa de Pós-graduação em Geografia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

**CABALZAR**, A. O templo profanado: missionários salesianos e a transformação dos Tuyuka. In: Wright, R. M. (Org.). *Transformando Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999. p. 363-396.

**CARDOSO**, Fernando Henrique & **FALETO**, Enzo. *Dependência e desenvolvimento na América Latina. Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

**CARDOSO DE OLIVEIRA**, Roberto. *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Coleção Museu Nacional, 1960.

\_\_\_\_\_. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

\_\_\_\_\_. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

\_\_\_\_\_. "Viagem ao território Tikuna". In: *O diário e suas margens: viagem aos territórios Terena e Tikuna*. Brasília: Ed.UnB, 2002. P. 271-338.

\_\_\_\_\_. *Caminhos da identidade – ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

**CARVALHO**, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

**CASEMENT**, R. *The Amazon Journal of Roger Casement*. Londres: Anaconda Editions, 1997.

**CAVIEDES**, Maurício. "O discurso político do movimento indígena da Colômbia entre 1982 e 1996". *Revista Convergência Crítica*. Rio de Janeiro: Núcleo de Pesquisa e Estudos em Teoria Social, 2014. (01-15).

**CHAMPAGNE**, Duane. "Rethinking native relations with contemporary nation-states". In: CHAMPAGNE, Duane; TORJESEN, Karen Jo & STEINER, Susan (eds.). *Indigenous peoples and the modern State*. Walnut Creek: Altamira Press, 2005.

**CIMADAMORE**, Alberto; **EVERSOLE**, Robyn; **MCNEISH**, John-Andrew (orgs.) *Pueblos indígenas y pobreza: enfoques multidisciplinares*. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

**COIMBRA Jr.** C. E. A. ; **SANTOS**, R. V.; **WELCH**, J. R.; **CARDOSO**, A. M.; **SOUZA**, M. C.; **GARNELO**, L.; **RASSI**, E; **FOLLÉR**, M.; **HORTA**, B. L. "The first national survey of indigenous people's health and nutrition in Brazil: rationale, methodology, and overview of results". In: *BMC Public Health*, 13: 52, 2013. Disponível em: <http://www.biomedcentral.com/content/pdf/1471-2458-13-52.pdf> (consultado em 19/08/2018).

**CÓLON**, Cristóbal. *Los cuatro viajes*. Madri: Alianza Editorial, 2000.

**COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL)**. "Hambre y desigualdad en los países andinos. La desnutrición y la vulnerabilidad alimentaria en Bolivia, Colombia, Ecuador y Peru". *Serie Políticas sociales*, nº 112. Santiago de Chile, 2005.

\_\_\_\_\_. *La protección social de cara al futuro: Acceso, financiamiento y solidaridad*, Santiago de Chile, CEPAL, 2006.

\_\_\_\_\_. *Panorama Social de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2009.

**CONSEJERÍA PRESIDENCIAL PARA LA POLÍTICA SOCIAL**. "Evaluación de la política social 1998-2002", en *Política Social, Pobreza y Desarrollo. La Política Social: 1998-2002*. Bogotá: Presidencia de la República – Consejo para la Política Social, 2002.

**CONSEJO MUNICIPAL DE LETICIA**. "Por el desarrollo social de nuestro municipio. Leticia productiva y competitiva 2012-2015". *Plan de desarrollo municipal*. Leticia, 2012.

**CONTRERAS**, Carlos; **CUETO**, Marcos. *Historia del Peru Contemporáneo*. 4. ed. IEP: Lima, 2010.

**CORRÊA**, Luiz de Miranda. *A Borracha da Amazônia e a II Guerra Mundial*. Manaus: Ed. Governo do Estado, 1967.

**COSTA**, Wanderley Messias da. "O Brasil e a América do Sul: cenários geopolíticos e os desafios da integração". *Confins* [Online], n. 7, 2009.

**CRAMAUSSEL**, Chantal. "Encomiendas, repartimientos y conquista en Nueva Vizcaya". In: *Historias 25*. México. 1990.

**CUNHA**, Euclides da. "Nota preliminar", "O Homem: I-II-III". *Os sertões: Campanha de Canudos*. 38ª edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1997 [1902].

**DEACON**, B. *Global Social Policy and Govern Nance*. Sage: London, 1997.

**DEMO**, Pedro. *Pobreza política*. Campinas: Editores Associados, 2008.

**DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN (DNP)**. "Plan Colombia Red de Apoyo Social: Programas de subsidios condicionados y capacitación laboral de jóvenes desempleados de bajos recursos". *Documento Conpes 3081*. Bogotá: DNP, 2000.

**DIETZ**, Gunther. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: Una aproximación antropológica*. México: FCE, 2012.

**ECHEVERRI**, J. A. "Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho". In F. Correa Rubio, J.-P. Chaumeil & R. Pineda Camacho (Eds.), *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Institute Frances de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 2013. (pp. 471-484).

- EDITORES GRÁFICOS SEÑOR DE LUREN EIRL.** *Mapa de Loreto: sus provincias y sus distritos*. Lima: Colección El Conocimiento, 2008.
- ELIAS**, N. *O processo civilizador: Uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994, v I.
- ERTHAL**, R. M. "O suicídio Ticuna no Alto Solimões: uma expressão de conflitos". *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 2001; mar-abr, 17(2): 299-311.
- FANON**, Frantz. *Os condenados da terra*. Lisboa: Letra Livre, 2002.
- FAULHABER**, Priscila. "Índios civilizados: etnia e alianças em Tefé". *Dissertação de Mestrado em Antropologia*, Departamento de Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 1983.
- FERRARINI**, S. *Encontro de civilizações: o Alto Solimões e as origens de Tabatinga*. Manaus: Valer, 2013.
- FILHO**, Carlos Frederico Marés de Souza. "O direito envergonhado: o direito e os índios no Brasil". In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Índios no Brasil*. 3ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998.
- FOLEY**, Douglas; **VALENZUELA**, Angela. "Critical ethnography: the politics of Collaboration". In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (Eds.) *The Sage Handbook of Qualitative Research: Third Edition*. London: Sage, 2005. (217-234)
- FONSECA**, Ana Maria Medeiros da. *Família e Política de Renda Mínima*. São Paulo, Cortez: 2001.
- FONSECA**, Augusto. "A emenda constitucional nº 95 como mecanismo de revitalização do regime de metas fiscais". *Monografia apresentada no curso de Pós-Graduação lato sensu em Orçamento Público, realizado pelo Instituto Legislativo Brasileiro do Senado Federal, como requisito para obtenção do título de Especialista em Orçamento Público*. Universidade de Brasília, 2017.
- FONTAINE**, G. "La globalización de la Amazonía: una perspectiva andina". *Revista de Ciencias Sociales*, nº 25, 2006. pp. 25-36.
- FRANK**, Andre Gunder. "Feudalismo o capitalismo?". In: FRANK, Andre; PUIGGROS, Rodolfo; LACLAU, Ernesto (orgs.). *América Latina: feudalismo o capitalismo?* Bogotá: Editorial La Oveja Negra, 1973.
- FRIEDE**, J. "De la encomienda a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje". *Anuario de Historia Social y de la Cultura*, 1969. (pp. 35-61)
- GAMBOA**, Jorge Augusto. "La encomienda y las sociedades indígenas Del nuevo reino de granada: El caso de la provincia de pamplona (1549-1650)". *Revista de Indias*, 2004, vol. LXIV, núm. 232. Págs. 749-770.
- GANDAVO**, Pero Magalhães. *Historia da Provincia de Santa Cruz*. Edições do Anuario do Brasil, Rio de Janeiro, 1924.
- GOBERNACIÓN DEL AMAZONAS**. *Departamento del Amazonas, el hombre y su medio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colômbia, 1999.
- GOHN**, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- GOMEZ LOPEZ**, A. **DOMINGUEZ**, C. *Nación y Etnias*. Los Conflictos Territoriales en la Amazonia, 1750 – 1933. Colombia. Disloque editores, 1994.
- GONZALEZ CASANOVA**, Pablo. "El colonialismo interno: una redefinición", en Atilio A. BORON, Javier AMADEO y Sabrina GONZALEZ (comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2006.
- GORDON**, Cesar. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xicrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- GORENDER**, Jacob. *Escravidão colonial*. São Paulo: Ática, 1980.
- GOUGH**, Ian. "Economic institutions and the satisfaction of human needs". In: *Journal of Economic Issues*, v. 28, n.1, march, 1994.
- GRISALES**, Germán, "¿Amerita la frontera de Colombia, Brasil y Perú una Zona de Integración Trinacional?". *Aldea Mundo*, Táchira, año 10, no.18, mayo de 2005. (54-61).
- GUZMÁN**, D. A. "Índios misturados, caboclos e curibocas: análise histórica de um processo de mestiçagem, Rio Negro (Brasil), séculos XVIII e XIX". In: Adams, C.; Murrieta, R. & Neves, W. (Orgs.) *Sociedades Caboclas Amazônicas: Modernidade e Invisibilidade*. São Paulo: ANNABLUME editora, [2006]2008. p. 67-80.
- HALL**, G; **PATRINOS**, H. *Indigenous People, Poverty and Human Development in Latin America*. Londres: Palgrave, 2006.

**HARDENBURG**, Walter. *O paraíso do diabo. Relato de viagem e testemunho ocular das atrocidades do colonialismo na Amazônia*. Tradução de Hélio Rocha. São Carlos: Ed. SCIENZA, 2016.

**HEMMING**, J. *Tree of rivers: the history of Amazon*. London: Thames & Hudson, 2009.

**HENRIQUES**, R. *Desigualdade e pobreza no Brasil*. Brasília: IPEA, 2000.

**HERZFELD**, Michael. *Social production of indifference : Exploring the symbolic roots of western bureaucracy(the)*. New York: University Of Chicago Press, 1992.

**HUGH-JONES**, C. *From the Milk river: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 [1979].

**HUGH-JONES**, Stephen. "Waribi and the white men: history and myth in northwest Amazonia". In TONKIN, E. et al. (eds.): *History and Ethnicity*. London: Routledge, 1989. pp. 53-70.

**HUGH-JONES**, S. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia". In: Humphrey, C. & Hugh-Jones, S. (Eds). *Barter, exchange and value: an anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 42-74.

**IAMAMOTO**, Marilda; **CARVALHO**, Raul. *Relações sociais e Serviço Social no Brasil: esboço de uma interpretação histórico-metodológica*. São Paulo: Cortez, 1996.

**IBARRA**, Elizabeth del Socorro. "Protesta indígena en Colombia: Minga de resistencia social y comunitaria". *Ensayo preparado para VII Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica*. Lima, 2011.

**IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. *Amazonas. Tabatinga. Censo demográfico 2010: sinopse*. 2010. Consultado em 20 de agosto de 2018. <http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=134006&idtema=1&search=mazonas/tabatinga/censo-demografico-2010:-sinopse>.

\_\_\_\_\_. Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas. Resultados do universo. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2012. Disponível em: [http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas\\_gerais\\_indigenas/default\\_caracteristicas\\_gerais\\_indigenas.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_gerais_indigenas/default_caracteristicas_gerais_indigenas.shtm) (consultado em 06/10/2018).

**IGLESIAS**, Tania Conceição. "A experiência educativa da ordem franciscana: aplicação na América e sua influência no Brasil Colonial". *Tese de doutorado*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2010.

**INEI – Instituto Nacional de Estadística e Informática**. *Evolución de la pobreza 2007-2011*. Lima: INEI, 2012.

**INTERNAL DISPLACEMENT MONITORING CENTRE – IDMC**. *Colombia: property restitution in sight but integration still distant*. Geneva: Norwegian Refugee Council, 2015.

**INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL – ISA**. *Ticuna*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ticuna>. Acesso em 28 de agosto de 2018.

**KREMLING**, Desider. "La ocupación de la Amazonía brasileña: apuntes para una visión histórica". En: Ruiz, Lucy. *Amazonía: Escenarios y Conflictos*. CEDIME, Ecuador, 1993. (43-98).

**JIMENEZ**, Jessica Maura. "Programa Juntos: efecto em la sostenibilidad social en las beneficiarias del Distrito de San Jose de Quero 2010-2011". *Trabajo de conclusion del curso de Sociología*. Huancayo: Universidad Nacional del Centro del Peru, 2014.

**KRENAK**, Ailton. "Se não fosse a persistência, já tínhamos acabado". In: ISA – Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. (159-165).

**LAVINAS**, Lena. "Universalizando direitos". *Observatório da Cidadania*, 2004. p. 67-74. [http://www.socialwatch.org/es/informelmpreso/pdfs/panorbrasileiroe2004\\_bra.pdf](http://www.socialwatch.org/es/informelmpreso/pdfs/panorbrasileiroe2004_bra.pdf)

**LEOCÁDIO**, Leonardo. "O conflito das coisas: fluxos e tensões no universo tikmu'un". *Tese de doutorado*. Departamento de Antropologia: Universidade de Brasília, 2018.

**LOPEZ**, Claudia Leonor. *Ticunas brasileiros, colombianos y peruanos: Etnicidad y nacionalidad en las region de fronteras del alto amazonas/solimoes*. Brasília: Tese (doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, CEPPAC – Centro de Pesquisa e pós-graduação sobre as Américas, 2000.

\_\_\_\_\_. "Los Ticuna frente a los procesos de nacionalización en la frontera entre Brasil, Colombia y Perú". *Revista Colombiana de Antropología*, v. 38, enero-diciembre 2002. (77-104).

\_\_\_\_\_. "Pueblos indígenas, fronteras e estados nacionales: Reflexiones históricoantropológicas desde las fronteras Brasil-Colombia-Perú y Brasil-Francia".

In *Mundo Amazônico*. Instituto Amazonico de Investigaciones – IMANI. Revista anual, v. 2, 2011.

**MACHADO**, Lia Osório. “Mitos e realidades da Amazônia Brasileira no contexto geopolítico internacional (1540-1912)”. *Tese de doutorado*. Departamento de Geografia Humana. Universidade de Barcelona, 1989.

**MACLEOD**, J. “Aspectos da economia interna da América Espanhola Colonial: mão de obra, tributação, distribuição e troca”. In: Bethell, Leslie (Org.). *História da América Latina Colonial*. São Paulo: EDUSP, 2008.

**MARCOY**, Paul. *Viagem pelo Rio Amazonas*. Trad. Antonio Porro. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, Secretaria de Estado da Cultura, Turismo e Desporto e EDUA, 2001.

**MARIÁTEGUI**, José Carlos. *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928].

**MARINI**, Ruy Mauro. “Dialéctica de la dependencia” (1973). En publicación: *América Latina, dependencia y globalización*. Fundamentos conceptuales Ruy Mauro Marini. Antología y presentación Carlos Eduardo Martins. Bogotá: Siglo del Hombre - CLACSO, 2008. ISBN 978-958-665-109-7.

**MARX**, Karl. *A questão judaica*. 2. ed. São Paulo: Moraes, 1991.

\_\_\_\_\_. *O capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996 [1970].

\_\_\_\_\_. *Glosas Críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social” de um prussiano*. São Paulo: Expressão Popular, 2010[1844].

**MARX**, Karl; **ENGELS**, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã se seus representantes Fierbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. São Paulo: Boitempo, 2007.

**MAYBURY-LEWIS**, David. *Akwê-Shavante Society*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. “Vivendo Leviatã: Grupos étnicos e o estado”. *Anuário Antropológico*/83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; Fortaleza: UFC, 1985.

**MEDEIROS**, Ana Catarina. “O consumo de bebida alcoólica e o trabalho no povo indígena Xukuru do Ororubá”. *Tese de Doutorado*. Recife: Universidade Federal do Pernambuco, 2011.

**MEDEIROS**, Marcelo; **BRITTO**, Tatiana; **SOARES**, Fábio. “Programas Focalizados de Transferência de Renda no Brasil: contribuições para o debate”. In: *Texto para Discussão* nº 1.283. Brasília: IPEA, 2007.

**MELATTI**, Julio. *Página do Melatti*. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/dan/juliomelatti/>, acessado em 02/11/2018.

**MENDONÇA**, Marcos Carneiro de. *A Amazônia na Era Pombalina: 1ª correspondência inédita do Governador e Capitão-General do Estado do Grão Pará e Maranhão Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759)*. Rio de Janeiro: Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, 1963. Tomo 1.1v.

**MENDOZA**, César. “El desarrollo propio en Macedonia: una mirada al Desarrollo indígena en la ribera amazónica colombiana”. *Tesis presentada para optar por el grado de magíster en estudios amazónicos*. Universidade Nacional da Colômbia: Leticia, 2009.

**MERLAN**, Francesca. “Indigeneity global and local”. *Current Anthropology*. Volume 50, number 3, 2009. p. 303-333.

**MIDIS - Ministério de Desenvolvimento e Inclusão Social do Peru**. *Perú 2006, 2007 y 2009: mapa de pobreza a nivel departamental*. Lima: MIDIS, 2006.

\_\_\_\_\_. *Estrategia Nacional Crecer para incluir*. Lima: MIDIS, 2013.

**MONTEIRO**, John. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. Ed. Companhia das Letras: São Paulo, 2000.

**MURILLO**, Juan Carlos. *Participación indígena y territorio: ordenamiento territorial en Leticia*. Universidad Nacional de Colombia. Leticia, 2001.

**NASCIMENTO**, Paulo. “O Plano Colômbia: estratégia para a paz através da guerra?”. *Amazônia: Plano Colômbia: perspectivas do parlamento Brasileiro*. Instituto de Estudos Socioeconômicos – Brasília: INESC: 2002. (10-23).

**NIMUENDAJU**, Kurt. *The Tukuna*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1952.

**NÓBREGA**, Manuel da. "Plano Civilizador: carta ao R Miguel de Torres, Bahia. 8 de maio de 1558". In: LEITE, Serafim S. J. *Cartas dos primeiros jesuítas no Brasil (1553- -1558)*. Coimbra: Tipografia da Atlântida, 1957. p. 450.

**OIT**. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e resolução referente à ação da OIT / Organização Internacional do Trabalho. Brasília: OIT, 2011.

**OLIVEIRA**, Mauro Leonardo. "Escravidão indígena na Amazônia Colonial". *Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História*. Goiânia, UFG: 2001.

**OLIVEIRA FILHO**, João Pacheco. "Os indígenas Ticuna como agentes de um processo de educação integrada". In: *Fórum Educacional*. Revista Trimestral do Instituto de Estudos Avançados em Educação da Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro: vol. 06, nº 04, out/dez 1982.

\_\_\_\_\_. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

\_\_\_\_\_. "Entrando e saindo da mistura: os índios nos censos nacionais"; "Cidadania, racismo e pluralismo: A presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro". *Ensaaios em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. (124-151; 192-208).

\_\_\_\_\_. "Ação indigenista e utopia milenarista: As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna". In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs). *Pacificando o branco cosmologia do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora Unesco – Imprensa Oficial do Estado, 2002.

\_\_\_\_\_. "Narrativas e imagens sobre povos indígenas e Amazônia: uma perspectiva processual da fronteira". *Indiana*, 27, 2010. (19-46).

**PALACIO**, Germán. *Fiebre de Tierra Caliente: una historia ambiental de Colombia 1850-1930*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, 2006.

**PASTORINI**, Alejandra. *A categoria Questão Social em debate*. Coleção questões de nossa época. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

**PEREIRA**, Nunes. *Os índios Maués*. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1954.

**PERRONE-MOISÉS**, B. "Índios Livres e Índios Escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: Carneiro da Cunha, M. M. (Org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1998, p. 115-132.

**PERU**. *Constitución para la República del Perú*. 1979. Disponível em: < <http://www4.congreso.gob.pe/comisiones/1999/simplificacion/const/1979.htm>>. Acesso em: 15 fev 2019.

**PERU**. *Constitución para la República del Perú*. 1993. Disponível em: < <http://portal.jne.gob.pe/informacionlegal/Constitucin%20y%20Leyes1/CONSTITUCION%20POLITICA%20DEL%20PERU.pdf>>. Acesso em: 15 fev 2019.

**PINEDA**, C. R. La Casa Arana (1902-1932). "Un enfoque etnohistórico del proceso extractivo del caucho en el Amazonas colombiano". *Tesis de Maestría en Historia*. Facultad de Humanidades, Departamento de Historia. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1993.

**PINHEIRO**, Maria Luiza Ugarte. "O Espelho Francês na 'Paris das Selvas'". In: VIDAL, Laurent e LUCA, Tania de (Orgs). *Franceses no Brasil: Séculos XIX e XX*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

**PINTO**, Renan. *O Diário do Padre Samuel Fritz* (Org.). Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.

**PORRO**, Antônio. *As Crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

**PRADO JÚNIOR**, Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

**PREBISCH**, Raul. *Capitalismo Periferico: crisis y transformación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

**PREZIA**, Benedito; **HOOMAERT**, Eduardo. *Povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Cedi, 1981.

**QUIJANO**, Aníbal. "Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina". *Estudos Avançados*. vol.19 no.55. São Paulo. 2005.

\_\_\_\_\_. *El "movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina*. In:

[www.sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/san\\_marcos/n24\\_2006/a01.pdf](http://www.sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/publicaciones/san_marcos/n24_2006/a01.pdf)

**RAGA NARANJO**, P. "Naturaleza y ambiente: dos categorías que se enfrentan. El caso del grupo de trabajo intergeneracional para la transmisión de los saberes tradicionales, creado

por las abuelas ticuna de San Sebastián de los Lagos-Amazonas". *Diario de campo. Proyecto de Graduación*. Leticia: Universidad Nacional da Colômbia, 2016.

**RAMOS**, Alcida. *Indigenism: Ethnic politics in Brazil*. Madison: Univ. Wisconsin, 1998.

**REINAGA**, Fausto. *La revolución india*. La Paz: Ediciones Fundación Amaútica, 2001 [1969].

**REZENDE**, Tadeu Valdir. "A Conquista e a ocupação da Amazônia brasileira no período colonial: a definição das fronteiras". *Tese de doutorado*. Departamento de história econômica, FFLCH, USP, 2006.

**RIBEIRO**, Darcy. "Parte Dois: A intervenção protecionista". *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

\_\_\_\_\_. *As Américas e a Civilização: Estudos de Antropologia da Civilização*. 4a. edição. Petrópolis: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_. *O processo civilizatório*. São Paulo, Cia. das Letras, 2000.

**RICUPERO**, Rubens. "O Tratado de Cooperação Amazônica". *Rev. Inf. Legisl.* Ano 21, n. 81, jan./mar. Brasília, 1984. (32-54).

**ROCHA**, Leandro Mendes; **SILVA**, Maria do Socorro. "Educação bilíngue intercultural entre povos indígenas brasileiros". *Revista da UFG*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2012.

**ROMANO**, Jorge Osvaldo. *Índios proletários em Manaus: o caso dos Sataré-Mawé citadinos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Departamento de Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.

**ROSALDO**, Renato. "La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural". *Desacatos - Revista de Antropología social*, n.º 3, 2000.

**SAHLINS**, Marshall. "A sociedade afluyente original". In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. (105-151).

**SANCHEZ**, Consuelo. "Autonomia, estados pluriétnicos e plurinacionais". In: *Povos Indígenas – Constituições e reformas políticas na América Latina*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconomicos, 2009. (63-90).

**SANTOS**, Ana Rosa. *A organização social das fronteiras: etnografia do cotidiano fronteiriço Chui/Chuy*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, Centro de Pesquisa e Pós-graduação sobre as Américas. Brasília: Universidade de Brasília, 2006.

**SANTOS**, Roberto. *História Econômica da Amazônia (1800 - 1920)*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.

**SANTOS-GRANERO**, Fernando. "Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonia indígena". En *Globalización y cambio en la Amazonia indígena*, Volumen I. Quito: Abya Ayala, 1996.

**SECRETO**, María Verônica. *Soldados de borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia no governo Vargas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.

**SERAFIM LEITE**, J. *História da Companhia de Jesus*. Rio de Janeiro, 1943.

**SILVA**, Maria Ozanira Silva; **YAZBEK**, Maria Carmelita; **GIOVANI**, Geraldo di. *A política social brasileira no Século XXI: a prevalência dos programas de transferência de renda*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

**SILVA**, Maria Ozanira de Silva e. "Os Programas de Transferência de Renda enquanto estratégia de enfrentamento à Pobreza no Brasil: possibilidades e limites". *32ª Conferência Internacional de Bem-Estar Social*, 2006. Acesso em 24/05/18 Disponível em: [http://www.gaepp.ufma.br/producao\\_cientifica/download.php?id=80](http://www.gaepp.ufma.br/producao_cientifica/download.php?id=80)

\_\_\_\_\_. "Caracterização e problematização dos programas de transferência de renda condicionada na América Latina". In: *Programas de Transferência de Renda na América Latina e Caribe*. São Paulo: Cortez, 2014.

**SILVA**, Maria Ozanira de Silva e; **YAZBEK**, Maria Carmelita; **GIOVANNI**, Geraldo Di. *A Política Social Brasileira no século XXI: a prevalência dos programas de transferência de renda*. São Paulo: Cortez, 2008.

**SILVA SANTOS**, Franklin. "Elas têm fome de quê? (In)segurança alimentar e condições de saúde e nutrição de mulheres na fase gestacional". *Tese de doutorado em Saúde Pública*. Instituto de Saúde Coletiva. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2015.

**SILVEIRA**, Edson Damas. *Meio ambiente, terras indígenas e defesa nacional: direitos fundamentais em tensão nas fronteiras da Amazônia brasileira*. Curitiba: Juruá, 2010.

- SIQUEIRA**, Jaime. “Desafios de Implementação da PNGATI”. In *Povos indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. (135-138).
- SOUZA**, Marcio. *Mad Maria*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- SOUZA LIMA**, Antonio Carlos de. “Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: Considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil”. Publicado em OLIVEIRA, João Pacheco de. *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. São Paulo: Marco Zero, 1987.
- SPIX**, J.; **MARTIUS**, C. *Viagem pelo Brasil 1817-1820*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.
- SPRADLEY**, James P. *Anthropology: The cultural perspective*. 1. ed. New York: John Wiley & Sons, 1975.
- STEIN**, Stanley J. e **STEIN**, Bárbara H. *A Herança Colonial da América Latina: ensaios de dependência econômica*. 3ª ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- STEIMAN**, R. “Zona de fronteira e cidades gêmeas: uma tipologia das interações fronteiriças”. In: *ESPACIOS urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia*. Bogotá: Unibiblos, 2012.
- STEVANUX**, João Batista. “Missão dos Elementos de Fronteira: manutenção da integridade territorial ou vivificação da faixa de fronteira”. *Monografia* (Curso de Altos Estudos Militares). Escola de Comando e Estado-maior do Exército. Rio de Janeiro, 1996.
- TATTAY**, P. “Aportes del movimiento indígena al movimiento popular” En *Revista Etnias & Política*. No. 5. Bogotá. CECOIN. 2007.
- TAUSSIG**, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- TAYLOR**, A. “História pós-colombiana da alta Amazônia”. In: Carneiro da Cunha, M. M. (Org), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1998. p. 213-238.
- TAYLOR**, Charles. “A política do reconhecimento”. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- TEIXEIRA**, Carlos Correa. “O aviamento e o barracão na sociedade do seringal”. *Dissertação de mestrado*. São Paulo: USP, 1980. mimeo.
- \_\_\_\_\_. “Seringueiros e colonos em Rondônia: formas de vida, modificações ecológicas e visões de natureza”. In: *Margem* (6) pp. 45-59. São Paulo: EDUC, dez. 1997.
- TELBAN**, Blaz. *Grupos étnicos de Colombia. Etnografía y Bibliografía*. Quito: ABYA-YALA, 1988.
- TEÓFILO DA SILVA**, Cristhian. “Regimes de indianidade, tutela coercitiva e estadania: examinando a violência institucional contra indígenas no Brasil e no Canadá”. In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, jul./dez. 2016. (194-222).
- TROTSKY**, León. *História da revolução russa*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- TRUJILLO**, Andrés García. “Los programas de transferencias condicionadas: mecanismos de legitimidad política del orden neoliberal en América Latina. El caso de Familias en Acción”. *Dissertação em política social*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales, 2009.
- UGA**, Vivian. “A categoria pobreza nas formulações de política social do Banco Mundial”. *Revista de Sociologia e Política*. Curitiba: Programa de Pós-Graduação. Nº. 23, 2004. (55-62).
- UMBARILA**, E. R. *Organizando su espacio, construyendo su territorio: transformaciones de los asentamientos Ticuna en la ribera del Amazonas colombiano*. Letícia: UNAL, 2003.
- VARGAS**, Ivo García. “Derechos de los pueblos indígenas de Colombia”. In: *América indígena*, v. 59, n. 1, jan./mar. 2003.
- VELASCO**, Javier Torres. “Política Educativa de la administración Pastrana Arango: 1998-2002”. *Revista Opera*, vol. 2, nº 2. Universidad Externado de Colômbia: Bogotá, 2002. (117-132).
- VERDUM**, Ricardo. “Mapa da Fome entre os povos indígenas no Brasil”. *Subsídio*, nº 19. INESC, Brasília, julho 1994.
- \_\_\_\_\_. “Terras, territórios e livre determinação territorial indígena”. In: Sérgio Sauer; Wellington Almeida. (Org.). *Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas*. 1 ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2011, v. 1, p. 205-219.



**VILLATORO**, P. "Las transferencias condicionadas en América Latina: luces y sombras". Documento presentado en el seminario internacional *Evolución y desafíos de los programas de transferencias condicionadas*. Vol. 20. Brasília, 2007.

**WAGLEY**, Charles. *Uma comunidade Amazônica*. São Paulo: EDUSP; Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.

**WAGNER**, R. *The invention of culture: revised and expanded edition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

**WOLF**, Eric R. *Antropologia e poder*. FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). Brasília: Ed. UNB: São Paulo: Ed. Unicamp, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005[1982].

**WRIGHT**, R. M. "Lalanawinai: o branco na história e mito Baniwa". In: Albert, B. (Org.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 431-468.

**YAGUE**, Blanca. "Hacer comestible la ciudad". In: *RCA*. Vol. 50 nº 2. Leticia, Universidad Nacional de Colombia: 2014.

**ZANONI**, Mary H. Allegretti. "Os seringueiros: estudo de caso em um seringal nativo do Acre". *Dissertação de mestrado*. Brasília, UNB: 1979. mimeo.

**ZÁRATE**, Carlos. "Movilidad y permanencia Ticuna en la frontera amazónica colonial del siglo XVIII". *Ponencia presentada en el VII congreso de Antropología en Colombia*. Santa Fé de Bogotá: mimeo, 1997.

\_\_\_\_\_. "Caucho, frontera y nación en la confluencia amazónica de Brasil, Perú y Colombia". In: García, Clara Inés (ed.), *Fronteras: territorios y metáforas*, Medellín: Universidad de Antioquia-Instituto de Estudios Regionales, 2003. (291-305).

\_\_\_\_\_. *Silvícolas, sirringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2008.

\_\_\_\_\_. "Ciudades pares em la frontera amazonica colonial y republicana. Comércio y ocio en la transformación del espacio urbano fronterizo". In: *ESPACIOS urbanos Y sociedades fronterizas en la amazonia*. Bogotá: Unibiblos, 2012.

**ZIZEK**, Slavoj. "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". In: GRÜNER, Eduardo. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

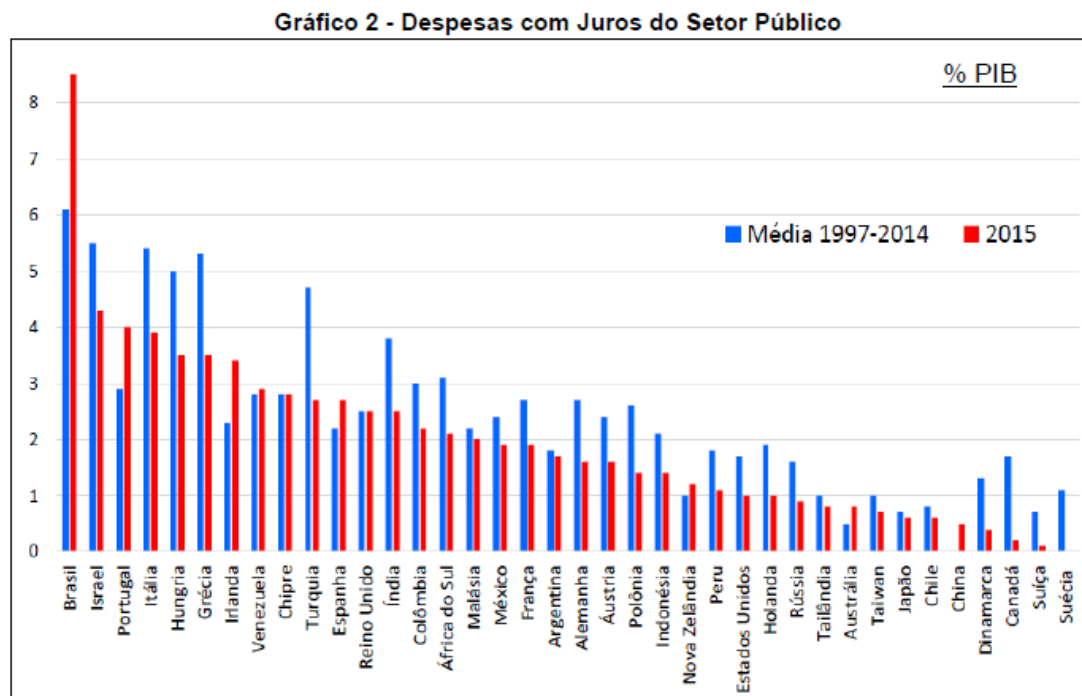
### Sites consultados

FUNAI – Tabatinga- AM. Disponível em: <<http://www.portaltabatinga.com.br/nossacidade2012>>. Acesso: 14 de dezembro de 2018.

ISA – Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://www.socioambiental.org>. Acesso: 18 de dezembro de 2018.

## Anexo 1

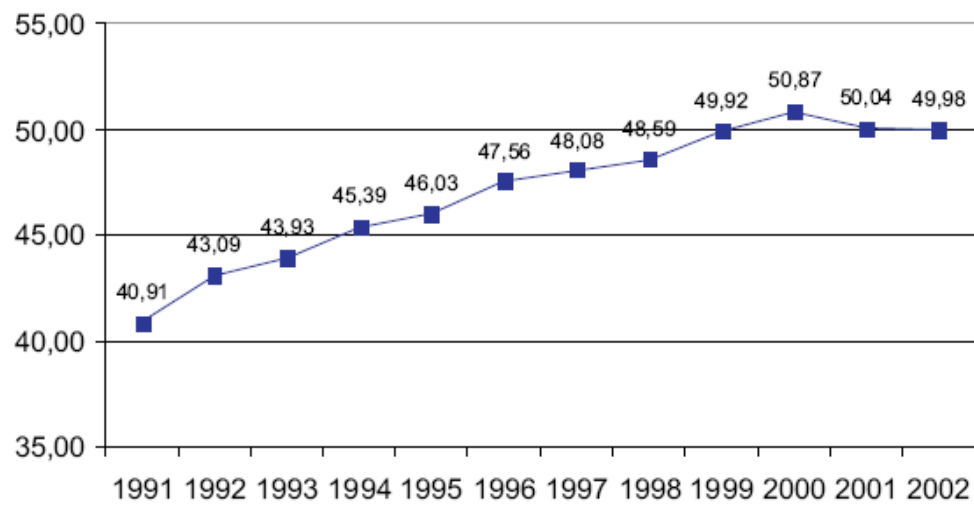
Gráfico 5: Despesas com juros do setor público



Fonte: Fonseca, 2017.

## Anexo 2

Gráfico 6: Grau de informalidade (em %)



Fonte: PME/IBGE, 2003.

## Anexo 3

Gráfico 7: Evolução da taxa de crianças trabalhadoras por setor domiciliar



Fonte: IBGE

## Anexo 4

Tabela 7: Comunidades indígenas na Amazônia Peruana

**LISTA DE CENTROS POBLADOS QUE SE UBICAN EN EL  
ÁMBITO DE COMUNIDADES PERTENECIENTES A  
PUEBLOS INDÍGENAS DE LA AMAZONÍA PERUANA**

Elaboración: Viceministerio de Interculturalidad del Ministerio de Cultura

Referencia: RM N° 393-2015-MC (incluye RM 204 -2015-MC, RM 066 - 2015 MC y 327 -  
2014 MC)

N°	Centro poblado	Comunidad	Pueblo indígena	Departamento	Provincia	Distrito	Ubigeo del centro poblado	Ubigeo	Ubigeo-CCPP
633	San Pedro de Cacao	San Pedro de Cacao	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010014	160401	0014
634	Nuevo Paraíso	Nuevo Paraíso	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010090	160401	0090
635	Nueva Galilea	Nueva Galilea	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010046	160401	0046
636	Miraflores	Miraflores	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010015	160401	0015
637	Primavera	Primavera	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010048	160401	0048
638	Cahuide Yanayacu	Cahuide de Yanayacu	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010030	160401	0030
639	Santa Rosa de Lima	Santa Rosa	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010006	160401	0006
640	Santa Elena	Santa Elena	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010038	160401	0038
641	1 de octubre	1 de octubre	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010002	160401	0002
642	Yahuma II Zona	Yahuma II Zona	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010095	160401	0095
643	Yahuma I Zona	Yahuma I Zona	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010094	160401	0094
644	Nueva Vida	Villa Nueva Vida	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010084	160401	0084
645	Villa Nueva Esperanza	Villa Nueva Esperanza	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010058	160401	0058
646	Villa Nueva Alianza	Villa Nueva Alianza	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010049	160401	0049
647	Uranias	Uranias	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010010	160401	0010
648	Santa Rosa de Caño	Santa Rosa del Caño	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010034	160401	0034
649	Cabalococha	Santa Rita del Gallinazo	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010001	160401	0001
650	Puerto Inca	Santa Rita del Gallinazo	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010021	160401	0021
651	San Francisco de Marichín	Santa Rita del Gallinazo	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010045	160401	0045
652	San Pedro de Palo Seco	Santa Rita del Gallinazo	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010050	160401	0050
653	Villa San Esteban	Santa Rita del Gallinazo	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010059	160401	0059
654	Santa Rita de Mochila	Santa Rita de Mochila	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010035	160401	0035
655	Santa Cecilia	Santa Cecilia	Urarina	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010032	160401	0032
656	San Miguel de Cacao	San Miguel	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010031	160401	0031

657	San Martín de Arahuana	San Martín de Arahuana	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010074	160401	0074
658	San José de Yanayacu	San José de Yanayacu	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010041	160401	0041
659	San José de Loretoyacu	San José de Loreto Yacu	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010008	160401	0008
660	San Juan de Cacao	Puerto Sinai	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010027	160401	0027
661	Puerto Sinai	Puerto Sinai	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010033	160401	0033
662	Puerto Alegre	Puerto Alegre	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010053	160401	0053
663	Villa Santa Rosa	Pancho Cocha	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010004	160401	0004
664	Panchococha	Pancho Cocha	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010012	160401	0012
665	El Sol	El Sol	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010009	160401	0009
666	Edén de La Frontera	Edén de La Frontera	Yagua	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010051	160401	0051
667	Cushillo Cocha	Cushillo Cocha	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010066	160401	0066
668	Bufo Cocha	Bufo Cocha	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010078	160401	0078
669	Buen Jardín	Buen Jardín del Callaru	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010089	160401	0089
670	Bellavista Callaru	Bellavista de Callaru	Tikuna	Loreto	Mariscal Ramón Castilla	Ramón Castilla	1604010047	160401	0047

Fonte: MIDIS, 2013.

## Anexo 5

Imagem 25: Registro iconográfico de Bates (1863: 112) sobre as máscaras e os trajes dos índios Ticuna numa festa de bodas na aldeia.



## Anexo 6

Tabela 8: Exportação da goma no Brasil (1853-1863)

Tabela 3 - Produtos exportados

	1853	1855	1856	1857	1859	1861	1863
Produção Total	246.946	389.604	546.66	431.779	453.119	639.859	1.178.340
Pirarucu	28,40%	36,14%	27,23%	26,60%	33,69%	32,67%	18,77%
Salsaparrilha	15,98	5,00	n.i.	4,89	8,37	4,20	2,19
Tabaco	11,22	5,72	n.i.		6,70	2,85	0,88
Óleo de copaíba	10,45	7,29	n.i.	3,50	7,01	7,94	3,79
Castanha	8,21	14,59	8,21	20,80	8,39	5,39	3,13
Manteiga tartaruga	6,61	8,84		7,31	2,26	4,76	0,91
Goma	3,85	15,30	37,61	31,03	23,78	34,79	43,45
Cacau							5,74

Fonte: Rezende (2006: 113)