



UFAM

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CLAYTON DE SOUZA RODRIGUES

TÍTULO: Dinâmicas das estratégias matrimoniais entre povos indígenas: processos diferenciados de territorialização e territorialidades específicas em Manaus.

MANAUS

2022

CLAYTON DE SOUZA RODRIGUES

TÍTULO: Dinâmicas das estratégias matrimoniais entre povos indígenas: processos diferenciados de territorialização e territorialidades específicas em Manaus.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Antropologia Social na área de concentração de Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida.

MANAUS

2022

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

R696d Rodrigues, Clayton de Souza
Dinâmicas das estratégias matrimoniais entre povos indígenas :
processos diferenciados de territorialização e territorialidades
específicas em Manaus / Clayton de Souza Rodrigues . 2022
485 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Alfredo Wagner Berno de Almeida
Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal
do Amazonas.

1. Estratégias matrimoniais. 2. Territorialização e territorialidades.
3. Plurietnicidade. 4. Manaus. I. Almeida, Alfredo Wagner Berno de.
II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CLAYTON DE SOUZA RODRIGUES

**DINÂMICAS DAS ESTRATÉGIAS MATRIMONIAIS ENTRE POVOS INDÍGENAS:
PROCESSOS DIFERENCIADOS DE TERRITORIALIZAÇÃO E
TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS EM MANAUS.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito para obtenção de título de Doutor em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

PROF. DR. ALFREDO WAGNER BERNO DE ALMEIDA
(Presidente PPGAS/UFAM)

PROF. DR. JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA
(PPGAS/UFAM – Membro Interno)

PROFA. DRA. ANA CARLA DOS SANTOS BRUNO
(PPGAS/UFAM – Membro Interno)

PROFA. DRA. FABIANE VINENTE DOS SANTOS
(ILMD/FIOCRUZ – Membro externo)

PROFA. DRA. VÂNIA ROCHA FIALHO DE PAIVA E SOUZA
(PPGA/UFPE – Membro Externo)

PROF. DR. EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR
(PPGCSPA/UEMA – Membro Suplente Externo)

PROF. DR. RAIMUNDO NONATO DA SILVA
(PPGAS/UFAM – Membro Suplente Interno)

DEDICATÓRIA

Dedico este escrito aos meus pais Maria Delmar Rodrigues e Francisco Bento Rodrigues (In Memoriam), a todos os amigos e amigas de caminhada, aos que foram surgindo ao longo das experiências de trabalho e da academia.

Dedico também a todos os povos e comunidades indígenas da região metropolitana de Manaus e do estado do Amazonas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço sobretudo ao meu orientador Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida por acreditar na missão a ser cumprida com o tema que discutimos e resolvemos definir como objeto desta pesquisa.

Agradeço aos colegas e amigos de caminhada que contribuíram direta ou indiretamente na realização deste trabalho. Foram muitos e de diversas maneiras.

Agradeço aos povos indígenas da região metropolitana de Manaus e do estado do Amazonas pela motivação de ver na etnologia indígena possibilidades de reflexões tão necessárias e oportunas.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFAM pela oportunidade de produzir esta tese de doutorado mesmo em meio a tantos percalços.

RESUMO

A presente investigação antropológica foi construída a partir de reflexão sobre as configurações de estratégias matrimoniais indígenas na região metropolitana de Manaus e suas possibilidades de análise acerca dos processos diferenciados de territorialização e de consolidação de territorialidades indígenas nesta região. Inicialmente a identificação de casais compostos por cônjuges de povos de origens diversas se deu a partir das relações de pesquisa ou da evidência desses agentes sociais da pesquisa no movimento indígena, seja político ou cultural. A pesquisa objetivou de modo geral refletir por meio da etnografia e da cartografia social sobre a (re)produção de unidades sociais na região metropolitana de Manaus tendo como objeto as estratégias matrimoniais entre indígenas de povos diferentes. Buscou descrever etnograficamente os processos de mobilidade, fixação, territorialidade, territorialização e identidade étnica a partir dessas alianças matrimoniais, identificar a partir dos agentes sociais da pesquisa e de suas histórias de vida verificar como se dá a construção de suas identidades étnicas e de seus respectivos grupos condicionada pela situação da pandemia. A pesquisa utilizou-se da etnografia com entrevistas presenciais e mediadas por telefone celular e redes sociais, contando com registros audiovisuais, depoimentos e com revisão bibliográfica relacionada aos temas que comporam a investigação. A estrutura da tese conta com cinco capítulos onde no primeiro capítulo apresento o campo, a partir de apresentação das unidades sociais da comunidade de Nossa Senhora do Livramento, do Parque das Tribos, da comunidade Três Unidos, da comunidade do Grupo Bayaroá, do restaurante Biatüwi em Manaus e da Terra Indígena Beija-Flor em Rio Preto da Eva e da aldeia Tururukari-Uka em Manacapuru, finalizando com reflexão sobre os povos indígenas e a região metropolitana de Manaus. No segundo capítulo trato das “regras matrimoniais” como estratégias de reprodução social, alianças e unidades sociais indígenas na grande Manaus. Neste capítulo discute-se sobre que atos deliberados são constituídos na consolidação de identidades coletivas. Realiza-se de maneira concomitante uma análise crítica da “dicionarização erudita” acerca da aliança em Lowie, Murdock e Schultz da reflexão crítica sobre que unidades sociais estamos tratando, discutindo-se a partir de revisão bibliográfica sobre os conceitos e/ou categorias significativas de unidades sociais, a saber: de povo, nação, grupo étnico, comunidade e tribo, encerrando-se o capítulo com uma discussão sobre territórios pluriétnicos. O terceiro capítulo por sua vez, reflete criticamente sobre a história

social das interpretações sobre alianças na antropologia. Para esta discussão elaborou-se revisão bibliográfica sobre as teorias da aliança a partir de Morgan, Cushing, Boas, Rivers, Malinowski e Leach, buscando possíveis desconstruções das ideias de regras e modelos sociais para as alianças e organizações sociais humanas. Seguindo com o quarto capítulo, onde apresento as histórias de vida dos quinze casais que compõem a pesquisa. Finaliza-se com o quinto capítulo, apresentando as concepções das mulheres ronegrinas sobre estratégias de casamentos e os processos diferenciados de territorialização e territorialidades específicas indígenas a partir dos depoimentos de quinze casais e das contribuições de três mulheres da associação das mulheres indígenas do Alto rio Negro, onde apresenta-se o processo de territorialidade específica de cada unidade social da pesquisa. As considerações a que se chegou recaem sobre a observação de que as alianças matrimoniais em seus variados arranjos e contextos, contribuem para o fortalecimento e (re)construção de identidades étnicas individuais e coletivas perpassando por diversas esferas da vida social como a religião, a economia, as expressões artísticas e culturais e a política. Sobre os casais colaboradores da pesquisa é possível observar que suas alianças se constituíram nas diversas esferas, logo reiteramos que as alianças também são fruto de contextualizações, assim como estratégias quando se trata de indígenas em processos de territorialização e territorialidades em territórios que não os seus de origem, como é o caso de Manaus. A sugestão mais potencial foi a de propor a construção de uma categoria analítica para explicar esse fenômeno do casamento entre povos indígenas de diferentes etnias, pois ao tentar utilizar a categoria de casamento interétnico, nos parece ser importante utilizar categoria analítica coerente. Principalmente porque esta categoria refere-se fortemente a casamentos entre povos indígenas e não indígenas e é amplamente utilizada e convencionada a este sentido, embora essas alianças entre diferentes povos indígenas também sejam consideradas interétnicas.

Palavras-chave: estratégias matrimoniais; territorialização e territorialidade; pluriétnicidade; Manaus.

ABSTRACT

The present anthropological investigation was built from the reflection on the configurations of indigenous matrimonial strategies in the metropolitan region of Manaus and its possibilities of analysis about the differentiated processes of territorialization and consolidation of indigenous territorialities in this region. Initially, the identification of couples made up of relatives from peoples of different origins was based on research relationships or evidence of these social research agents in the indigenous movement, whether political or cultural. The research aimed to reflect, through ethnography and social cartography, on the (re)production of social units in the metropolitan region of Manaus, having as object the matrimonial strategies between indigenous peoples of different peoples. It sought to describe ethnographically the processes of mobility, connection, territoriality, territorialization and ethnic identity from matrimonial alliances, identifying from the social agents of the research and their life stories to verify how the construction of their ethnic identities and their respective groups conditioned by the pandemic situation. The research used ethnography with face-to-face interviews and mediated by cell phone and social networks, with audiovisual records, testimonials and a bibliographical review related to the themes that made up the investigation. The structure of the thesis has five chapters where in the first chapter I present the field, from the presentation of the social units of the community of Nossa Senhora do Livramento, of Parque das Tribos, of the Três Unidos community, of the Bayaróá Group community, of the Biatüwi restaurant in Manaus and the Beija-Flor Indigenous Land in Rio Preto da Eva and the Tururukari-Uka village in Manacapuru, ending with a reflection on the indigenous peoples and the metropolitan region of Manaus. In the second chapter I deal with “marriage rules” as strategies for social reproduction, alliances and indigenous social units in greater Manaus. This chapter discusses which deliberate acts are constituted in the consolidation of collective identities. A critical analysis of the “erudite dictionary” about the alliance in Lowie, Murdock and Schultz of the critical reflection on which social units we are dealing with is carried out concomitantly, discussing from a bibliographical review on the concepts and/or significant categories of social units, namely: people, nation, ethnic group, community and tribe, ending the chapter with a discussion on pluriethnic territories. The third chapter, in turn, critically reflects on the social history of interpretations of alliances in anthropology. For this discussion, a bibliographic review was carried out on alliance theories

based on Morgan, Cushing, Boas, Rivers, Malinowski and Leach, seeking possible deconstructions of the ideas of rules and social models for alliances and human social organizations. Continuing with the fourth chapter, where I present the life stories of the fifteen couples that make up the research. It ends with the fifth chapter, presenting the meanings of Rio Negro women about marriage strategies and the differentiated processes of territorialization and specific indigenous territorialities based on the testimonies of fifteen couples and the contributions of three women from the association of indigenous women of the Upper Rio Negro, where the process of specific territoriality of each social unit of the research is presented. The considerations arrived at fall on the observation that matrimonial alliances in their various arrangements and contexts, contribute to the strengthening and (re)construction of individual and collective ethnic identities permeating various spheres of social life such as religion, economy, artistic and cultural expressions and politics. Regarding the research collaborating couples, it is possible to observe that their alliances were constituted in different spheres, so we reiterate that alliances are also the result of contextualizations, as well as strategies when it comes to indigenous peoples in processes of territorialization and territorialities in territories that are not theirs. origin, as is the case of Manaus. The most potential suggestion was to propose the construction of an analytical category to explain this phenomenon of marriage between indigenous peoples of different ethnicities, because when trying to use the category of interethnic marriage, it seems important to us to use a coherent analytical category. Mainly because this category strongly refers to marriages between indigenous and non-indigenous peoples and is widely used and agreed in this sense, although these alliances between different indigenous peoples are also considered interethnic.

Keywords: marital strategies; territorialization and territoriality; Pluriethnicity; Manaus.

LISTA DE QUADROS

Quadro 01: Povos indígenas em Manaus e seus territórios originários

Quadro 02: Terras Indígenas Região Metropolitana de Manaus

Quadro 03: Quadro sintético casal A

Quadro 04: Quadro sintético casal B

Quadro 05: Quadro sintético casal C

Quadro 06: Quadro sintético casal D

Quadro 07: Quadro sintético casal E

Quadro 08: Quadro sintético casal F

Quadro 09: Quadro sintético casal G

Quadro 10: Quadro sintético casal H

Quadro 11: Quadro sintético casal I

Quadro 12: Quadro sintético casal J

Quadro 13: Quadro sintético casal L

Quadro 14: Quadro sintético casal M

Quadro 15: Quadro sintético casal N

Quadro 16: Quadro sintético casal O

Quadro 17: Quadro sintético casal P

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 01: Indígenas na cidade de Manaus, livro: Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus, 2009.

Mapa 02: Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno – COPIME

Mapa 03: Fonte: Comunidade Nossa Senhora do Livramento, Tarumã-Mirim.

Mapa 04: Parque das Tribos, bairro Tarumã, zona oeste de Manaus.

Mapa 05: Comunidade Três Unidos, Rio Cuieiras, Manaus.

Mapa 06: Terra Indígena Beija-Flor, Rio Preto da Eva, região metropolitana de Manaus.

Mapa 07: Comunidade do Grupo Bayaroá (São João, BR-174, Km 04, Manaus).

Mapa 08: Aldeia Inhãa-Bé, Tarumã-Açú, Manaus.

Mapa 09: Casa de Comida Indígena BIATÜWI, Manaus.

Mapa 10: Localização da Aldeia Tururkari-Uka, Lago do Ubim, Manacapuru.

Mapa 11: Região Metropolitana de Manaus – RMM.

LISTA DE SIGLAS

AACIAM - Associação de Arte e Cultura Autóctone da Amazônia
ACAMDAF - Associação Marina do David e Fátima
ACW – Associação comunidade Wotchimaücü
AMARN – Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMISM – Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
APSN - Assentamento Povo do Sol Nascente
ASMIK - Associação Feminina Kambeba
ASSIKA – Associação Indígena Karapanã
CAFI - Centro Amazônico de Formação Indígena
CASAI – Casa de Apoio à Saúde Indígena
CFB – Constituição Federal Brasileira
CGTSM – Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé
CIKOM - Coordenação Indígena Kokama em Manaus
CNPJ – Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONDISI – Conselho Distrital de Saúde Indígena
COPIME – Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno
COVID-19 – coronavirus disease 2019
DAN – Departamento de Antropologia
DSEI – Distrito Sanitário Especial Indígena
EIA-RIMA – Estudo de Impacto Ambiental e Relatório de Impacto Ambiental
EJA – Educação de Jovens e Adultos
FEPI – Fundação Estadual de Política Indigenista
FMI – Fundo Monetário Internacional
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
ICRASIM – Instituto Centro de Referência e Apoio à Saúde Indígena de Manaus
ILMD – Instituto Leônidas & Maria Dean
INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INPA – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IPTU – Imposto Predial e Territorial Urbano

MEIAM – Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas

OMC – Organização Mundial do Comércio

ONG – Organização não governamental

ONU – Organização das Nações Unidas

PDSIRMM - Plano de Desenvolvimento Sustentável e Integrado da Região Metropolitana de Manaus

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PPGAS – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

PPGSCA – Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia

RANI – Registro Administrativo de Nascimento de Indígena

REDES – Reserva de Desenvolvimento Sustentável

RMM – Região Metropolitana de Manaus

SAMU – Serviço de Atendimento Móvel de Urgência

SEAS – Secretaria de Estado de Assistência Social

SEDUC – Secretaria de Estado de Educação e Qualidade de Ensino do Amazonas

SEJUSC – Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania

SEMED – Secretaria Municipal de Educação

SEMMAS – Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade

SEMULSP – Secretaria Municipal de Limpeza Pública

SIVAM -Sistema de Vigilância da Amazônia

UBS – Unidade Básica de Saúde

UEA – Universidade do Estado do Amazonas

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UFG – Universidade Federal de Goiás

UFPA – Universidade Federal do Pará

UNI-TEFÉ - União dos Povos Indígenas de Tefé

UPIITTA - Associação da União dos Povos Indígenas do Livramento dos Rios Tarumã-Mirim e Tarumã-Açu

SUMÁRIO

Introdução-----	18
CAPÍTULO I - SITUAÇÃO SOCIAL EMPIRICAMENTE OBSERVADA (O CAMPO) -----	30
1.1. Manaus indígena -----	30
1.2. A Comunidade Nossa Senhora do Livramento -----	76
1.3. O Parque das Tribos: “1º Bairro Indígena de Manaus” -----	88
1.4. Comunidade Três Unidos (Rio Cuieiras, Manaus) -----	94
1.5. Comunidade Indígena - Terra Indígena Beija-Flor (Município de Rio Preto da Eva) -----	99
1.6. Comunidade do Grupo Bayaroá – São João – BR-174, Km 04 (Manaus) ---	104
1.7. Aldeia Inhãa-bé (Tarumã, Manaus) -----	106
1.8. O restaurante BIATÜWI – Casa de Comida Indígena, Centro de Manaus ---	111
1.9. A Aldeia Tururukari-Uka, Km 47, Igarapé do Sumaúma, Lago do Ubim, Manacapuru -----	114
1.10. A Região Metropolitana de Manaus e os povos indígenas -----	122
“REGRAS MATRIMONIAS” ESTRATÉGICAS DE REPRODUÇÃO SOCIAL, ALIANÇAS E UNIDADES SOCIAIS INDÍGENAS NA GRANDE MANAUS E SUAS RELAÇÕES TEÓRICAS COM AS SITUAÇÕES ESTUDADAS -----	129
2.1. As regras matrimoniais constituem estratégias de consolidação de identidades coletivas ameaçadas?-----	129
2.2. Análise crítica da “dicionarização erudita” acerca da aliança em Lowie, Murdock e Schultz como instrumentos analíticos e delimitação das unidades sociais -----	137
2.2.1. LOWIE -----	137
2.2.2. MURDOCK -----	154
2.2.3. SCHULTZ -----	157
2.3. De que unidades sociais mais abrangentes estamos falando? -----	169
2.3.1. Povo – Giorgio Agamben -----	170
2.3.2. Nação – Eric Hobsbawn, Benedict Anderson, Thomas H. Eriksen -----	174
2.3.2.1. Eric Hobsbawm -----	174
2.3.2.2. Benedict Anderson -----	179
2.3.2.3. Thomas H. Eriksen -----	182

2.4.	De que unidades sociais mais específicas estamos nos referindo? -----	190
2.4.1.	Grupo (Étnico) – Fredrik Barth -----	190
2.4.2.	Comunidade – Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Joseph R. Gusfield, Maurice Godelier -----	192
2.4.2.1.	Ferdinand Tönnies -----	192
2.4.2.2.	Max Weber -----	196
2.4.2.3.	Émile Durkheim -----	207
2.4.2.4.	Joseph R. Gusfield -----	210
2.4.2.5.	Maurice Godelier -----	215
2.4.2.6.	Tribo – Maurice Godelier, Mahmood Mamdani, Jacques Rancière -----	223
2.4.2.7.	Maurice Godelier -----	223
2.4.2.8.	Mahmood Mamdani -----	230
2.4.2.9.	Jacques Rancière -----	235
2.5.	Territórios Pluriétnicos: unidade social ou unidades socioculturais? -----	237
CAPÍTULO III - HISTÓRIA SOCIAL DA REFLEXÃO SOBRE ALIANÇA ----		249
3.1.	Relações sociais e instituições indígenas por L. H. Morgan -----	249
3.2.	Etnografia do povo Zuñi por F. H. Cushing -----	259
3.3.	O Método Genealógico de W. H. Rivers -----	264
3.4.	O casamento por B. Malinowski -----	277
3.5.	Leach e o casamento “fora do grupo” -----	281
CAPÍTULO IV - HISTÓRIAS DE VIDA E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO INDÍGENA EM MANAUS -----		337
4.1.	Histórias de vida: quem são os indígenas agentes sociais desta pesquisa? ---	337
4.2.	Histórias de vida do casal A -----	346
4.3.	Histórias de vida do casal B -----	355
4.4.	Histórias de vida do casal C -----	367
4.5.	Histórias de vida do casal D -----	372
4.6.	Histórias de vida do casal E -----	375
4.7.	Histórias de vida do casal F -----	379
4.8.	Histórias de vida do casal G -----	381
4.9.	Histórias de vida do casal H -----	385
4.10.	Histórias de vida do casal I -----	390

4.11.	Histórias de vida do casal J -----	395
4.12.	Histórias de vida do casal L -----	401
4.13.	Histórias de vida do casal M -----	403
4.14.	Histórias de vida do casal N: Associação de Mulheres Indígenas Sateré- Mawé – AMISM -----	413
4.15.	Histórias de vida do casal O -----	422
4.16.	Histórias de vida do casal P -----	425
CAPÍTULO V – ACEPÇÕES DAS MULHERES INDÍGENAS RIONEGRINAS SOBRE ESTRATÉGIAS DE CASAMENTO E PROCESSOS DIFERENCIADOS DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS EM MANAUS -----		431
5.1.	Mulheres Indígenas da AMARN e suas percepções sobre o casamento rionegrino -----	431
5.2.	Processos diferenciados de territorialidades específicas indígenas em Manaus-----	446
5.2.1.	O Parque das Tribos e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	450
5.2.2.	O território da AMISM e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	453
5.2.3.	A comunidade de Nossa Senhora do Livramento e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	455
5.2.4.	A comunidade São João – Grupo Bayaroá e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	456
5.2.5.	A aldeia Inhãa-bé e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	457
5.2.6.	A aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	460
5.2.7.	A aldeia Tururukari-Uka, km 47, igarapé do Samaúma, lago do Ubim, Manacapuru e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	461
5.2.8.	A comunidade Três Unidos, Rio Cuieiras, Manaus e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas -----	462
5.2.9	BIATÜWI – Casa de Comida Indígena e suas territorialidades específicas a partir da comida e das relações matrimoniais entre indígenas -----	463
Considerações Finais -----		465
Referências Bibliográficas -----		475

INTRODUÇÃO

A cidade de Manaus é para muitos pesquisadores um campo com inúmeras possibilidades de pesquisas. Na Antropologia, diversas etnografias têm tentado tratar várias temáticas relacionadas à presença indígena em centros urbanos pluriétnicos.

Desde a década de 1980 são produzidas monografias, teses, dissertações e diversas reflexões através de artigos científicos que buscam identificar, refletir, compreender e visibilizar a presença indígena na capital amazonense.

Minha primeira relação com este “campo” na região metropolitana de Manaus se dá ainda em 2004, na graduação em Ciências Sociais, pela Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Neste ano, inicio meu primeiro trabalho com indígenas em contexto urbano, os agentes sociais pesquisados foram intitulados como “índios urbanos”, por questões de filiação teórica. Este trabalho tratou-se de uma iniciação científica cujo o objetivo central da pesquisa foi o de identificar um grupo de famílias da etnia Tikuna, através de um ensaio etnográfico e verificar processos de etnicidade deste grupo na cidade.

A partir de 2004 e dessa experiência com os Tikuna da Associação Wotchimaücü do bairro Cidade de Deus, na zona norte de Manaus, tive a experiência de desenvolver alguns trabalhos técnicos na então Fundação Estadual de Política Indigenista do Amazonas – FEPI, na região do Alto Solimões, nos municípios de Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Amaturá. Com estes trabalhos pude conhecer os locais de origem das famílias Tikuna com os quais trabalhei em Manaus, conseguindo inclusive estabelecer essa relação no relatório final.

Com essa experiência no Alto Solimões e não somente com os Tikuna, mas com os Kokama, Kambeba, Kaixana e Witoto, observei que a relação entre indígenas e centros urbanos não é “endêmica” e muito menos simplificada. Isso acabou por me influenciar a continuar pesquisas etnográficas sobre indígenas em cidades. Minha monografia foi a continuidade do trabalho com os Tikuna, agora abordando questões de migração e etnicidade.

Com dois trabalhos acerca de indígenas em contexto urbano, aproximei-me desta temática e desde então desenvolvi articulação e redes de relações com diversos grupos indígenas em Manaus e seus arredores.

Como pesquisador vinculado ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA/UEA, também tive a possibilidade de estabelecer relações de pesquisa com diversos grupos indígenas na região metropolitana de Manaus, além de ter acesso a um vasto acervo de produção bibliográfica sobre esses povos, comunidades e grupos e suas relações com a cidade de Manaus e outras cidades como Rio Preto da Eva, Iranduba, Manacapuru e Novo Airão.

Ao propor projeto de pesquisa para o doutorado em 2017, resolvi retornar à temática de indígenas na cidade, trabalhando com a abrangência da região metropolitana de Manaus, a RMM.

Em meados de 2009, tive a oportunidade de trabalhar na equipe sociocultural na construção do Plano de Desenvolvimento Sustentável e Integrado da Região Metropolitana de Manaus (PDSIRMM), realizado pelo Consórcio VETEC/Valente, e em 2010, trabalhei na equipe de “Comunidades e Terras Indígenas” do EIA-RIMA da Ponte sobre o Rio Negro que liga Manaus aos municípios de Iranduba, Manacapuru e Novo Airão. Este Estudo de Impactos Ambientais foi realizado pela Universidade Federal do Amazonas - UFAM e destinava-se à identificação de comunidades e terras indígenas na margem direita do rio Negro, área de impacto direto e indireto do referido empreendimento.

Essas duas experiências mostraram-me um cenário de presença e processos de territorialidades indígenas muito diversos e pouco estudados, o que me levou a pensar que o processo de “invisibilidade indígena” (FÍGOLI, 1982; SILVA, 2001) também estava presente na universidade, assim como nos demais órgãos e entidades estatais.

Ao desenvolver campo em Manaus e seus arredores, e identificar uma a uma as “comunidades” (GODELIER, 2009; ANDERSON, 2008; GUSFIELD, 1975, TÖNNIES, 1973; DURKHEIM, 2008), os “grupos étnicos” (BARTH, 2000), as “associações indígenas” (WEBER, 2000), fui acumulando durante minha trajetória uma série de experiências profissionais e pessoais com esses indígenas. São línguas diferentes, são traços culturais ou diacríticos como diria Fredrik Barth (2000), são cosmovisões variadas, mas o que os une, é o sentimento de luta étnica que travam frente aos ataques do Estado Nacional e de seus agentes políticos. Nos últimos anos, tenho ouvido demasiadamente a expressão: “a cidade também é nossa! Estamos reocupando estes territórios ancestrais!” (Djuena Tikuna; Vanda Witoto; Marcivana Sateré-Mawé, 2020).

Ao estreitar relações no campo de indígenas na cidade, procurei propor pesquisa que se ocupasse de entender processos de territorialização na grande Manaus, porém não havia ainda clareza de uma compreensão averiguada da proposta.

Buscando elementos em leituras dentro da perspectiva da nova cartografia social, produzida vastamente na região, deparei-me com o dado investigativo das denominadas territorialidades específicas (ALMEIDA, 2012) de indígenas na região metropolitana de Manaus. Não havia inicialmente clareza do objeto de pesquisa que possibilitasse essa investigação. Nas primeiras orientações, os debates propiciaram a identificação de um possível objeto que vislumbrasse os estudos acerca das territorialidades indígenas na região de Manaus, incluindo municípios vizinhos.

E por que não observar esses processos de territorialidades a partir dos matrimônios interétnicos indígenas? Quantos são os casais que conhecemos que apresentam essas alianças? Começamos a identificar um a um, listando pelos nomes e verificando seus respectivos papéis. Sim, percebemos tratar de algumas pessoas com trajetórias políticas convergentes no movimento indígena e de “personalidades” indígenas jovens, no cenário artístico e no movimento indígena.

Mas, como dialogar a partir das territorialidades específicas? Como afirma Almeida (2012) “os processos de consolidação das territorialidades específicas estão sendo afetados de maneira profunda, sobretudo no que se refere às delimitações das terras tradicionalmente ocupadas”. Isso nos remete às experiências e aos processos de (re)ocupação por parte destes indígenas dos denominados territórios ancestrais ou tradicionais, mais especificamente na cidade de Manaus.

Uma parte considerável destes casais que passaram a compor o grupo de agentes sociais da pesquisa, pessoas com 40 anos de idade ou mais, tiveram e têm trajetória política como lideranças tradicionais e políticas, e estes acumulam diversas experiências no que se refere a historicamente negação de terra/território aos indígenas. Os mais jovens, por sua vez, com trajetórias em espaços da arte, por exemplo, envolvidos com música, grupos musicais e de dança, também representam este esforço de resistir e existir como indígenas nas cidades.

Mas por que a recorrência de matrimônios entre indígenas de etnias diferentes? Sabe-se que emblematicamente os casamentos interétnicos são historicamente constituídos de mulher indígena e homem não indígena, principalmente na região do rio

Negro (LASMAR, 2005). Este fato inclusive foi empiricamente verificado quando do levantamento (*surveys*) de casais nas unidades sociais que compõem o campo da pesquisa. Também observamos a ausência de pesquisas sobre este fato específico (o casamento entre indígenas de etnias diferentes). Uma possibilidade de objeto de pesquisa verificado a certo tempo pelas atividades do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia que até então não havia levantado interesse de pesquisa por nenhuma outra instituição ou pesquisador(a).

Para refletirmos sobre o campo Manaus, mas acima de tudo um campo amazônico, trazemos a colaboração das reflexões de Almeida (2008) pautadas no livro Antropologia dos Archivos da Amazônia o qual me auxilia pensar sobre as questões dos determinismos, biologismos e dualismos existentes, e muitos ainda preponderantes desde as primeiras obras de construção do pensamento social da/na Amazônia.

Nesta ordem não é preciso agrupar e ler integralmente todos os chamados naturalistas-viajantes para repetir os instrumentos de percepção dos quais fazem uso para explicar a Amazônia. O *archivo*, em sendo relação, concerne também a modalidades de percepção que, além de enfatizarem o quadro natural, tem sido transmitidas por comentadores regionais, explicadores, intérpretes acadêmicos, classificadores da produção intelectual e historiadores da ciência mesclados com autoridades burocráticas administrativas, resultando num senso comum erudito. (ALMEIDA,2008, p.11)

No entanto, a justaposição de argumentos e conceitos bio-organicistas inspirados na geografia é um obstáculo permanente à compreensão crítica da realidade observada empiricamente e denominada Amazônia. A essa justaposição, segundo Almeida (2008), acrescenta-se o modo de apresentar o problema sob um duplo ponto de vista, opondo um extremo ao outro, um polo de oposição simétrica ao outro, para se chegar a uma síntese apontada como irreversível e racional. Nosso esforço será central, em desvencilhar-se do dualismo urbano/rural, quando se fala de Manaus ou Região Metropolitana. (p.11-12)

De acordo com Almeida (2008) leituras críticas dos textos dos naturalistas viajantes e de suas explicações, nos permitem entender as limitações desses esquemas interpretativos que antes eram hegemônicos, não questionados e agora ossificados nas complexidades da vida intelectual e científica. Apesar de atualizações e retomadas

frequentes, já existem maneiras de romper com seu poder explicativo e imperativo. Porém, à medida que nos tornamos mais conscientes de que a velha fortaleza interpretativa está arruinada e em processo de fossilização no senso comum erudito, podemos aprender que mesmo quando derrotados no debate intelectual, as habilidades científicas se impõem. Ainda que seja muito presente a vulgarização desses modelos explicativos constantemente banalizada com equações simples. (p. 12)

Antunes (2021) aponta que é necessário repensarmos a nossa relação com o espaço amazônico, incluindo a natureza e seus povos originários e suas produções identitárias, evitando invisibilizar os agentes sociais amazônicos. O mesmo tempo que a Amazônia vem sofrendo tantas ameaças, os cientistas contemporâneos ressaltam cada vez mais sua importância no cenário internacional ambiental. Neste sentido, afirma ele, o estudo dos relatos destes viajantes serve não apenas para revermos nosso passado, mas como incentivo para pensarmos nosso futuro.

Nesse sentido, para Almeida (2008) é necessário aprofundar a lógica do pensamento de comentaristas e tradutores regionais que se inclinam para a suposta eficácia desses esquemas interpretativos, mantendo estrito controle sobre os casos de consagração e legitimação, ou seja, mantendo o monopólio das definições válidas e declarações não oficiais sobre a Amazônia. Há uma extensa lista de “amazônias explicativas” que recriam mecanicamente os argumentos e figuras retóricas desses padrões interpretativos, como se tivessem sido ordenados, como se a ação pedagógica para os transmitir fosse uma “missão” inegável.

Esquemas interpretativos tão “inquestionáveis” se distanciam de realidades localizadas e processos reais e se tornam expressões teimosas. As opiniões se alimentam da autoestima quando o próprio ditado “Amazônia” o explica, e não há dúvida de que o fará. As inspirações baseadas em evidências próprias não buscam, não pesquisam e apenas se repetem. Eles só vão para a repetição. No entanto, a redundância é um componente essencial do mito, pois facilita sua reconstrução. A repetição dá confiança ao esquema de interpretação e se torna uma ferramenta chocante nas mãos de professores que veiculam uma representação absoluta e treinada da Amazônia. (p.12-13)

Para tanto, buscamos nesta pesquisa, orientados por Almeida (2008):

Em primeiro lugar, libertando-se de todo um jogo de noções que estão ligadas aos “ismos” determinantes (biologismos, geografismos, dualismos e suas variações) e de toda uma constelação de metáforas erigida sob sua inspiração direta, a saber: “paraíso/inferno verde”, “eldorado”, “ouro negro/ouro verde”, “pulmão do mundo”. Depois, libertando-se também de outros determinismos e suas figuras de retórica, às vezes burlescas e absurdas, que resultam por informar planos, programas, projetos e demais formas do poder do estado se manifestar sobre a região. Isto se apresenta como possível num momento em que os esquemas interpretativos prevalecentes estão perdendo sua eficácia e em que os sujeitos biologizados parecem ceder lugar à mobilização dos sujeitos sociais e às leituras críticas que se multiplicam. (p. 13)

Pois almejamos superar os obstáculos para a compreensão da “Amazônia” como realidade observada empiricamente, com novas interpretações críticas sobre a diversidade das expressões culturais e a valorização da autodeterminação que podem trazer instrumentos básicos para esse debate. Tais esforços analíticos privilegiam culturas que podem ser distinguidas de fatores sociais que politizam a natureza e substituem a biodiversidade pela diversidade cultural, por exemplo. (p. 14)

Esta pesquisa utilizou-se da etnografia (MALINOWSKI, 1978); (CLIFFORD, 2008), acompanhada de entrevistas presenciais até o período anterior à pandemia de COVID-19, e mediadas por internet (redes sociais ou mesmo ligações telefônicas) durante o isolamento social, instituído via decretos, pelo governo do estado do Amazonas. Pretende-se produzir registros audiovisuais, depoimentos, realizar pesquisa em fontes documentais, assim como revisão bibliográfica relacionada aos temas da investigação.

As entrevistas deram-se a partir de perguntas abertas estruturadas e semiestruturadas (conforme anexo). Realizou-se até o presente momento, levantamento bibliográfico sobre o tema, através de fontes secundárias como publicações de organizações governamentais e não governamentais, documentos oficiais e publicações de pesquisas científicas em níveis de pós-graduação *stricto sensu* que fundamentem esta reflexão.

Consoante às características deste projeto de pesquisa o trabalho de campo esteve previsto para o período de dois anos consecutivos (porém, houve ajustes), visitas intermitentes às áreas de pesquisa (estas já aconteciam desde 2016 no Parque das Tribos e na Comunidade Nossa Senhora do Livramento) e em 2020 iniciou-se na Comunidade Bayaroá (KM-04, BR-174, Bairro Lago Azul), faltando apenas visitas na Comunidade Três Unidos, no rio Cuieiras e na Terra Indígena Beija-Flor no município de Rio Preto da

Eva. Também contamos com a possibilidade de contatos mediados por telefone e aplicativos de redes sociais (principalmente o *Whatsapp* e *Facebook*, bastante utilizados pelos agentes sociais da pesquisa).

Os trabalhos de campo compreenderam práticas de observação direta com lideranças indígenas e casais previamente selecionados como agentes sociais colaboradores da pesquisa (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

Quando menciono unidades sociais como o Parque das Tribos, no bairro Tarumã, zona oeste de Manaus, como primeira iniciativa oficial no sentido de criação de bairro indígena na cidade, fui levado a perceber e inferir sobre os processos de territorialidades específicas existentes naquele lugar social. Quando refleti sobre estes mesmos processos na Comunidade Nossa Senhora do Livramento, no Tarumã, na Unidade de Desenvolvimento Sustentável do Tupé, me é demandado outro arcabouço de reflexão, assim como no caso da Terra Indígena Beija-Flor, na cidade de Rio Preto da Eva, na Comunidade Três Unidos, no rio Cuieiras e na Aldeia Inhãa-bé, no rio Tarumã-Açú, assim como na Aldeia Tururukari-Uka em Manacapuru. O que todas elas têm em comum? Casais indígenas de etnias diferentes e processos de territorialidades específicas em construção. (ALMEIDA, 2012)

Para cada unidade social observada, deve-se levantar questões mais específicas do ponto de vista da relação entre as alianças e a construção social de suas territorialidades. Como estes casais constroem suas territorialidades específicas, nos territórios coletivos e muitas vezes pluriétnicos (SANTOS, 2019) que ocupam? Se, representam apenas uma pequena parcela nesses territórios. Como podemos observar os processos de territorialidades nestes territórios tão diversos?

Havia proposta de realização de campo a partir de 2018 até 2019, porém em agosto de 2019 fui acometido de infarto agudo do miocárdio e fiquei afastado de atividades de pesquisa até início de 2020. Retornei as atividades de escrita e algumas entrevistas à distância via redes sociais que vêm se estendendo por todo período pandêmico.

Como os campos da pesquisa são territórios conhecidos e já houve outras relações de cooperação anteriores, trata-se de pesquisa onde constituem-se vínculos políticos e afetivos, não havendo problemas com acessos e colaborações para a pesquisa em curso. O que forçadamente modificou nossas relações foi a pandemia de COVID-19.

Estamos tentando prosseguir com a pesquisa, principalmente se utilizando de aparatos tecnológicos de comunicação à distância, quando possível. Para isso, tenho tentado ajustar a metodologia da pesquisa aos moldes de pesquisas que se apoiam em ferramentas das tecnologias de informação e comunicação (HINE, 2000; URIARTE, 2014).

Estão em curso também confecções de quadros sintéticos acerca das informações sobre organização social e casamentos de cada casal integrante da pesquisa, cerca de dezesseis casais, e serão também produzidos mapas sociais (JOLIVEAU, 2008) da “trajetória territorial¹” de cada casal até sua chegada nos territórios ocupados atualmente. Tentar-se-á aí descrever as histórias de vida de cada agente social (individualmente e em casal) desde onde nasceram até onde chegaram. (BOURDIEU, 1986; PINEAU, 2006).

Sobre os mapas sociais ou participativos, observa que:

(...) por exemplo, são mapas de inventário e, também, de zoneamento e de regulamentação, realizados em colaboração com as populações locais, através de um SIG (D’Aquino, Seck et al. 2002), (d’Aquino, Le Page et al. 2002) (d’Aquino 2003). Os levantamentos têm por objetivo a localização dos objetos materiais e observáveis considerados necessários pelas populações nas decisões sobre seu território: ambulatórios, moinhos, mercados, mangues, poços, culturas irrigadas, zonas úmidas com calendários de inundação...Tratam-se de mapas detalhados, apresentando “fatos certificados”. Ainda que seus dados tenham sido coletados pelas próprias populações, sua realização foi objeto de debates muito vivos e de correções importantes por ocasião de sua apresentação. O mapa dos “elementos de decisão” é do mesmo tipo. Ele “oficializa” alguns elementos dos levantamentos (alguns pontos de água e caminhos de gado) e delimita um zoneamento prescrevendo a respectiva localização da agricultura e da pecuária, assim como sua combinação. (...) A cartografia dita de atores é feita, segundo eles, pela extração das representações e saberes locais sob a forma de mapas rudimentares ou de esquemas simplificados e seria, por esta razão, mais útil aos agentes externos do que aos atores locais. As capacidades analíticas e a gestão dos dados multitemáticos dos SIGs permitiriam, pelo contrário, uma cartografia precisa e complexa bem adaptada a uma reflexão operacional sobre a gestão do território. Este seria o único tipo de cartografia que poderia dar aos atores locais um domínio do processo de desenvolvimento. [...] Os atores não são enganados por esta representação: eles sabem que nele, os objetos não estão exatamente no seu lugar. Mas intervir no mapa significa “certificar” fatos e tomar decisões. Ao mesmo tempo, o mapa é a realização no papel e na tela desta outra realidade abstrata que é este território comum, que se constrói na negociação. Este mapa não é, portanto, jamais fechado; é um processo, um mapa *in progress*. (JOLIVEAU, 2008, p. 45-46)

1 Trata-se dos processos de mobilidade a que cada agente social da pesquisa foi submetido. Onde nasceram, onde moraram, onde estão suas redes de relações e como se construiu esse caminho até chegar onde residem atualmente.

A ideia deste tipo de cartografia (social) é a construção de mapas, de forma cooperativa e com partilha de olhares e percepções sobre territórios e todas as suas possibilidades.

Observa-se também, que assim como em outros casos, os encontros dessas pessoas, de seus processos de mobilidades, algumas vezes são produtos de espaços políticos, um professor com uma professora ou um líder comunitário com uma professora. Mas, ambos compartilhando traços étnicos e identitários (BARTH, 2000). Ambos experimentando vivências regadas às realidades da vida periférica em uma grande cidade ou em seus arredores, vivências diante da invisibilização e ao preconceito étnico, processos de migração como forma de busca por melhores condições de vida e ambos lutadores pelo reconhecimento de suas existências nos territórios das cidades, historicamente e institucionalmente negados a eles. E por que negados? Porque no ideário “branco”, lugar de “índio” não é na cidade, não é na escola de “branco”, não é no hospital de “branco” e não é na universidade de “branco” (GALVÃO, 1979).

Para tanto, a reflexão sobre etnicidade indígena em cidades, pode ser ainda auxiliada nas leituras de (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998); (ERIKSEN, 1996); (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976); (WOLF, 1998); (COHEN, 1969; 1974); (BAINES, 2009).

Interessa-nos também destramar como todas estas variáveis da pesquisa relacionam-se com o fato da construção teórico-metodológica acerca não só dos processos de territorialidades específicas, mas também dos sistemas de aliança que permeiam todo este cenário. (MORGAN, 1846; CUSHING, 1878; BOAS, 1883, MALINOWSKI, 1982).

É ponto de convergência na maioria dos autores supracitados que a relação entre etnicidade, ideologia e poder não possam ser entendidas em separado. A criação de uma ou mais identidades segundo Eric Wolf (1998) é produto de manobra muitas vezes ideológica e imaginária, mas converte-se em verdade quando tem a capacidade de convencer. Entender então as ideologias que norteiam essas esferas tão distintas: indígenas, Estado e empreendedores e o jogo de poder onde estão envolvidos (BOURDIEU, 1989; 1992) é um dos desafios que essa pesquisa enfrentará.

Nessa conjuntura, faz-se mister reconhecer que outra discussão é muito importante nesse trabalho, a noção de território e territorialização. A noção de território não é nova na antropologia, surge com o trabalho de Morgan (1973) como critério para definir as formas de governo e acaba sendo retomada por Fortes e Evan-Pritchard (1975) na classificação de sistemas políticos africanos (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 54).

Já a noção de territorialização,

(...) é definida como um *processo de reorganização* que implica: 1) a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) a constituição de mecanismos políticos especializados; 3) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; 4) a reelaboração da cultura e da relação com o passado. (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 55)

Ainda para Pacheco de Oliveira (1998) o processo de territorialização é o movimento pelo qual um objeto político-administrativo, no caso do Brasil, as comunidades indígenas, transforma-se em coletividade organizada, com identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e reestruturando formas culturais tanto com o meio ambiente quanto com o universo religioso, por exemplo.

Para além destes processos de territorializações, surgiu durante ainda a construção do objeto de pesquisa a seguinte reflexão: de que unidades sociais ou unidade social estamos falando? Esta pergunta surge da diversidade de nomenclaturas que encontramos nas unidades sociais da pesquisa. São comunidades, como a Comunidade Nossa Senhora do Livramento, como a Comunidade Três Unidos, no rio Cuieiras, como a então chamada “Comunidade indígena Beija-Flor” em Rio Preto da Eva, que também é denominada “Terra Indígena na cidade: comunidade Beija-Flor”, depois do processo de desapropriação amigável através da Lei nº 302, de 29 de outubro de 2008 que deu aos indígenas direito sobre a terra (FARIAS JÚNIOR, 2009). Há também o Parque das Tribos, pretende-se ser o primeiro bairro indígena da capital amazonense. E por que esses termos? Quais suas relações com categorias/conceitos sociológicos e antropológicos? Estas são algumas indagações com as quais nos preocuparemos.

Nestes processos também se observam as diversas estratégias de organizações culturais, em torno de grupos musicais ou de danças, que também apresentam composição

pluriétnica. Geralmente os grupos em torno de dança e música, presentes nessas unidades sociais contam a participação e cooperação entre indivíduos de etnias diferentes, ainda que alguns grupos levem autodesignação “monoétnica²”, como é o caso dos grupos Munduruku e *Kunhã Muku Puranga*, e alguns grupos compostos em sua maioria ou exclusivamente por mulheres. Os exemplos citados referem-se ao Parque das Tribos onde possuímos dados mais concretos sobre essas alianças em torno das expressões culturais. Algo que também verificaremos nas demais unidades sociais da pesquisa.

Estes grupos compõem redes extensas de relações tanto na região de Manaus, quanto nas bases, seja no Alto e Médio Rio Negro, ou no rio Madeira, ou Baixo Amazonas. Há uma maneira de se reescrever expressões artísticas nesse território sem romper com as referências de base dessas etnias representadas por seus componentes artísticos.

Algo que não posso deixar de explicitar é que até o momento as relações de pesquisa têm se dado particularmente com apoio majoritário das mulheres indígenas. Algo que me fez refletir sobre este caminho. São elas que preparam o caminho para se falar com os homens, são elas que são mais solícitas, principalmente as que estão no contexto da cidade. O acesso à algumas informações ou complementações vem, geralmente, de suas colaborações, elas sempre têm algo a mais a dizer.

Foi com elas que senti mais receptividade para tratar não só do assunto casamento, tema central desta pesquisa, mas sobre as demais questões interrelacionadas a esse tema. Elas também ajudaram a pensar algumas questões para a reflexão do objeto proposto que vem moldando-se gradativamente, a partir das informações acessadas nas entrevistas, nas conversas via redes sociais ou mesmo nas conversas de cunho mais particular que já pude experimentar com algumas destas agentes sociais da pesquisa.

Algumas questões importantes para a empreitada realizada nesta pesquisa:

A proposta inicial da pesquisa que consistiu em refletir sobre processos diferenciados de territorialidades indígenas a partir de estratégias matrimoniais entre povos diferentes demandou algumas reflexões e análises críticas acerca de alguns pontos, considerados por nós, importantes.

² Quer-se dizer aqui, quando os grupos utilizam nomes referentes a um povo ou etnia: o grupo Munduruku, o grupo Baniwa, etc.

Primeiro, no que chamamos de dicionarização erudita desenvolvemos importante reflexão a partir da ideia dos vários instrumentos antropológicos, como: dicionários, atas, guias e manuais, principalmente aqueles com conteúdos sobre relações interétnicas.

Seguimos com reflexão e análise teórica de conceitos que nos ajudassem a definir as classificações das unidades sociais em jogo, na nossa realidade empiricamente observada (campo), dialogando com trabalhos de classificadores da Antropologia, buscando operacionalizar em certa medida a aplicação de conceitos e categorias analíticas como comunidade, tribo, grupo étnico, povo e nação.

A observação da realidade empiricamente observada foi reflexo também do exercício de diálogo crítico com a história da Antropologia, pois propiciou um percurso de problema do presente que remete ao passado, não o contrário. São as estratégias convergentes em Manaus e seu entorno que remetem à teorizações antropológicas anteriores.

Se faz necessário dizer também, que o que foi observado está tudo em dinâmica, são processos e os efeitos disso ainda não podem ser examinados em todas as suas dimensões, portanto uma pesquisa inconclusa.

As observações são todas situacionais, estão em processos. Este trabalho é necessariamente inconcludente e impreciso, tendo em vista que a pandemia afetou consideravelmente seus resultados.

CAPÍTULO I

SITUAÇÃO SOCIAL EMPIRICAMENTE OBSERVADA (O CAMPO)

1.1. Manaus indígena

Iniciaremos nossa reflexão acerca do que estamos chamando de Manaus indígena com a contribuição de Lima e Chamo (2009, p. 21). Segundo eles: A primeira fase de mapeamento social pela equipe do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA, destinou-se a esta análise cuidadosa do conjunto de informações de presença indígena registrada cartograficamente em Manaus.

A coletânea Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus já representa construção conceitual de uma “Manaus indígena”, tornando-se instrumento de produção de nova etnicidade.

Os critérios de registro adotados levaram em consideração, informações sobre as várias formas organizacionais do jogo e representações indígenas. Foram utilizados dados sobre a localização geográfica dos clusters e em bases físicas ou sedes de organizações locais, formais e informais, que se referiam às unidades sociais relevantes, chamadas como “aldeias” e/ou “comunidades” e “associações” formadas, junto com uma descrição etnográfica da situação social de referência, principal fator de observação.

Mesmo sem um entendimento mais profundo do significado desses três termos, ou seja, “aldeia”, “comunidade” e “associação”, foram orientados no decorrer da pesquisa pelos conceitos práticos adotados pelos povos indígenas durante a coleta de dados e procedimentos de amarração de pontos com GPS. Nesse sentido, pode-se dizer que há correspondência entre os conceitos de “comunidade” e “campo” por serem equivalentes a unidade social relacionada a um ponto.

Como referência inicial, Lima e Chamo (2009), tinham a princípio uma lista restrita de não mais do que 10 “associações” e “aldeias”. Ela havia sido criada para fins de pesquisa por um dos pesquisadores do projeto. Este material foi concluído com a lista de “Organizações-Membro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB)”, aumentando para aproximadamente 30 (trinta) “associações” e “aldeias” indígenas no total na cidade de Manaus.

Em um estudo realizado de março a setembro de 2008, a informação recolhida foi devidamente classificada e dividida em três tópicos:

- a) “Associações” e “aldeias” já visitadas, descritas e georreferenciadas;
- (b) “Associações” e “aldeias” descritas e referenciadas geograficamente em mapeamentos do PNCSA anterior e
- c) “associações” e “aldeias” para georreferenciamento.

O trabalho de campo realizado pelos pesquisadores de março a agosto de 2008, incluiu como objetivo não apenas georreferenciar “associações” e “aldeias” locais já levantadas ou a ser levantadas, mas também buscar informações que poderiam ajudar na compreensão sociológica da presença indígena na cidade e das percepções inerentes a essas entidades sociais.

Participaram do trabalho de georreferenciamento dois pesquisadores indígenas: Josibel Rodrigues e Silva, Baniwa, natural de São Gabriel da Cachoeira, formada em Letras e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da UFAM – Universidade Federal do Amazonas, e Tadeu Miquiles da Paz, Sateré-Mawé, natural de Parintins, habilitado pelo CAFI – Centro Amazônico de Formação Indígena, na utilização do SIG ArcView. Ambos participaram de capacitações sobre noções elementares de GPS ministradas por pesquisadores do PNCSA. Também compuseram a equipe os seguintes pesquisadores: Glademir Sales dos Santos formado em Filosofia pela PUC de Brasília e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura da UFAM, Willas Dias da Costa formado em Pedagogia e Mestre pelo PPG em Educação da UFAM, Claudina Azevedo Maximiano formada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Pará – UFPA e Mestre pelo PPG em Sociedade e Cultura da UFAM, Luís Augusto Pereira Lima, técnico em Geoprocessamento, estudante de Geografia da Universidade do Estado do Amazonas e Laura Adriana Chamo formada em agronomia e mestranda em geografia pela Universidade de Buenos Aires-Argentina. O antropólogo Alfredo Wagner, professor-visitante do PPGSCA e do PPGAS-UFAM, orientou o trabalho de coleta de dados, bem como os procedimentos para coligir as informações e proceder às análises. A consecução dos procedimentos de pesquisa de campo, com técnicas de observação direta e critérios seletivos na tomada de depoimentos, realizando entrevistas abertas, procuraram assegurar a maior precisão possível às descrições. O trabalho analítico, baseado nestas informações localizadas privilegiou aspectos qualitativos e evitou generalizações, considerando inclusive a inexistência de um censo demográfico mais recente e a própria insuficiência das categorias censitárias disponíveis. LIMA; CHAMO, In: ALMEIDA, 2009, p. 22-23)

Segundo Lima e Chamo (2009), antes de visitar a sede física da “Associação” e da “Aldeia” pela primeira vez, os pesquisadores do PNCSA haviam entrado em contato com membros das comunidades indígenas alvos, para fins de mapeamento. Desta vez, os

pesquisadores Glademir Sales e Tadeu Paz, que já conheciam algumas lideranças, e o pesquisador Luís Lima entrevistaram publicamente algumas dessas lideranças indígenas. Esses líderes são indicados pela própria rede de ligação, e a rede de ligação confirma que seu poder é reconhecido, ou seja, poderia “falar em nome da aldeia ou comunidade”.

Os entrevistados relataram o problema da expulsão à força dos terrenos vagos anteriormente ocupados por eles, pelas autoridades, utilizando as forças policiais. Ocorreria recentemente a estas entrevistas, mais uma violência policial, onde indígenas e não indígenas foram expulsos à força da área do então bairro Lagoa Azul II, na rodovia AM-010, no KM 11. (p. 23)

Este fato ocorreu em 11 de março de 2008. Em 17 de março de 2008, foi entrevistada a Sra. Mazonina Ferreira do povo Sateré-Mawé, representante da área da saúde indígena. A senhora também escreveu uma notória carta protestando contra a crueldade e violência contra os indígenas no Lagoa Azul II. Ainda naquele dia, o Sr. Moisés Ferreira de Souza, da comunidade indígena *Y'apyreht* da etnia Sateré-Mawé, anunciou que: “durante o despejo forçado do Lagoa Azul II, a forma cruel de tratar os índios era: ‘com absoluto desrespeito!’”. (p. 23)

Ainda de acordo com Lima e Chamo (2009), um dos incidentes mais repetidos refere-se ao que aconteceu com Valda Ferreira de Souza, membro do povo Sataré-Mawé da Associação *Waikiru*. Ela estava grávida de três meses. Ela foi oprimida e empurrada pela linha de frente por dezenas de metros. Os policiais do estado expulsaram todos os indígenas. Durante a operação, a capa à prova de choque da tropa de choque reforçou a vulnerabilidade da mulher e de uma criança. Essa cena, virou capa de um jornal regional. Essa cena trágica também foi amplamente conhecida em todo o país, pois a mídia televisiva já fazia ampla cobertura dessa problemática. (p. 23)

A primeira visita dos pesquisadores do PNCSA ocorreu no dia 27 de março de 2008. Na comunidade de Nova Esperança, fica a sede da Coordenação Indígena Kokama em Manaus (CIKOM), localizada no KM 8, do Ramal do Brasileirinho, zona leste da cidade.

A comunidade possuía um barracão e cerca de 60 pessoas viviam no entono de seis unidades residenciais com instalações sanitárias e infraestrutura precárias. Nos fundos do terreno, os indígenas mantinham uma pequena área verde à beira de um igarapé. Este local era um ponto de referência para todos os moradores Kokama nos

diferentes bairros da cidade como: João Paulo, Compensa, Santo Agostinho, Cidade de Deus, Valparaíso, Mauazinho e Lagoa Azul II. (p. 24-25)

A segunda visita foi na comunidade *Yoerek* dos Apurinã. A visita aconteceu no mesmo dia 27 de março. Após receber feedback dos moradores, a equipe chegou a um local localizado no bairro de Valparaíso, também na zona leste da cidade. Estavam presentes o Sr. José Milton Brasil Farias, Tuxaua da Comunidade, e sua mãe, Dona Francisca. Situada em uma pequena área, à beira de uma rua sem saída, em uma área vulnerável com propriedades possivelmente alagáveis e condições muito precárias de serviços e infraestrutura urbana, a comunidade tinha uma pequena sede como ponto de referência para reuniões e encontros, além de quatro unidades residenciais, incluindo a casa do Tuxaua e uma família Tikuna. O Sr. José Milton anunciou que ali se reuniam cerca de 62 famílias Apurinã, residentes nos bairros Valparaíso, João Paulo e Cidade de Deus. (p. 25)

A terceira visita também ocorreu no dia 27 de março de 2008 na sede da Associação *Wotchimaücü* da etnia Tikuna, localizada no bairro Cidade de Deus, também na zona leste de Manaus. A “comunidade” a que se refere a referida Associação possuía um centro comunitário bem organizado, construído em alvenaria, com computadores e telefone. Aproximadamente 14 famílias viviam em 12 casas, incluindo 72 pessoas com filhos. O acesso à “comunidade” era muito precário, apenas a pé, por um caminho que alternava entre cursos d’água, pedras e barrancos. Situava-se entre uma encosta e um beco sem saída, o que também a caracterizava zona de risco. O coordenador da comunidade à época, o Sr. Domingos, não estava presente no momento da visita e a equipe foi recebida por sua esposa, Dona Marta. (p. 25)

A quarta visita estava prevista para a Associação de Arte e Cultura Autóctone da Amazônia (AACIAM), no bairro de Santa Etelvina, zona norte de Manaus. Porém, houve dificuldades para localizar e acessar a sede física da associação. As referências disponíveis para a equipe de pesquisa foram insuficientes para localizar a associação com precisão. Como resultado, foi necessário retornar no dia seguinte, após contato telefônico informativo com o Coordenador da Associação. (p. 25-26)

A quarta visita efetiva ocorreu em 27 de março de 2008. A ocupação conhecida como Lagoa Azul II, local do despejo forçado ocorrido duas semanas antes, em 11 de março de 2008, foi visitada e cerca de 200 pessoas foram encontradas entre indígenas e

não indígenas. Apesar das ações brutais da Polícia Militar contra os ocupantes, os indígenas chamaram a atenção para um fato imperdoável: durante o funcionamento da Ação Militar, aconteceu o que eles chamam de “quebra de flechas”, um dos símbolos das etnias que sofreram o despejo. As flechas, os facões e os terçados foram apreendidos como armas. As flechas foram quebradas. Por isso, segundo os entrevistados, até os indígenas que não concordaram com a ocupação do terreno baldio, Lagoa Azul, decidiram apoiar a ocupação. Eles argumentaram que o desrespeito por suas culturas havia sido cometido. A violência perpetrada pelo aparato policial resultou na fusão de várias facções do movimento indígena local. (p. 26)

No Lagoa Azul II (então considerada a quinta visita, no dia 28 de março), a equipe de pesquisadores estabeleceu contato telefônico com a Sra. Corina Maria Machado Lana, do povo Dessana, coordenadora da Associação de Artes e Culturas Indígenas do Estado da Amazônia (AACIAM). A AACIAM não possuía espaço próprio para reuniões, os associados se reuniam num local escolhido para cada reunião, ou próximo ao bairro de Santa Etelvina. A associação articulava os povos indígenas Tikuna, Kambeba, Tariano, Mura, Tukano, Dessana, Baniwa e Tuyuka. (p. 27-28)

A sexta visita foi perto de Alvorada em 28 de março de 2008, à residência da Sra. Mara Kambeba, onde funcionava o Instituto Referência e Apoio Saúde indígena de Manaus (ICRASIM). Ela é uma empreiteira de ONG - Saúde Sem Fronteiras, ela era trabalhadora terceirizada pelo DSEI³, da Funasa. (p. 28)

O próximo local a ser visitado e no mesmo dia, 28 de março, foi a sede do Movimento Estudantil Indígena do Amazonas (MEIAM), no bairro Parque Dez de Novembro, zona centro-sul de Manaus, na ocasião não foram encontrados membros do movimento. (Página 28)

A sede da Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) no Conjunto Villar Câmara, próximo ao bairro do Aleixo, estava fechada e ninguém respondeu ao chamado do grupo. (p. 28)

A sétima visita foi ao bairro de Japiim, no dia 29 de março, na residência do Sr. Adail, coordenador da Associação Indígena Munduruku. Confirmando que não havia ninguém na residência, Tadeu Paz, integrante da equipe de pesquisa, lembrou da feira Púkaá, que acontecia no final do mês na Praça da Saudade, no centro da cidade. Foi lá

3 Distrito Sanitário Especial Indígena.

que a equipe conheceu o Sr. Adail, Munduruku. Ele informou com preocupação que “cerca de 19 famílias Munduruku viviam no bairro Japiim, com um total de cerca de 130 pessoas”. Ele acrescentou: “O espírito que nos fortalece é a história de nosso povo. Nós Munduruku, nossos olhos estão atentos, nossos corações não podem ser enganados. Índios e terra é uma coisa que não pode ser separada.” (p. 28)

Segundo Lima e Chamo (2009, p. 29), o trabalho de pesquisa teve como objetivo a coleta dos dados, priorizando principalmente entrevistas com lideranças locais diretamente relacionadas às áreas de ocupação. Essas tarefas foram desenvolvidas e apoiadas em paralelo nas experiências de oficinas de mapeamento realizadas para desenvolver fascículos com grupos específicos. Vale citar, sobretudo, os números 17 e 18 da PNCSA, da série “Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia” intitulados, respectivamente, “Indígenas na Cidade de Manaus: os Sateré-Mawé no Bairro Redenção” e “Mulheres Indígenas e Artesãos do Alto Rio Negro em Manaus” que eram muito difundidos entre as comunidades indígenas.

Na segunda etapa do trabalho de campo, a equipe de pesquisadores obteve informação com a sra. Vera, verificaram que a casa vizinha da sede do Grupo Bayaroá pertencia a um membro da AACIAM. A equipe foi informada que, naquele momento, a referida senhora, que integrava os quadros da AACIAM, não se encontrava em sua residência.

A equipe prosseguiu até o Km 26 da AM-010 na Vila Bom Jesus, onde viviam 3 famílias da AACIAM, das etnias Tukano, Dessana e Sateré-Mawé. Foram gentilmente recebidos pela Sra. Maria Margarida Gama da Silva, Dessana. Ela falou sobre as dificuldades enfrentadas pelos indígenas da cidade, principalmente os problemas relacionados à falta de serviços públicos de saúde na área. Ele também citou dificuldades no transporte público para hospitais da cidade de Manaus, o que piora as condições do atendimento de emergência. Segundo D. Margarida, apesar de se situar em frente à CASAI – Casa de Saúde Indígena, as mulheres não podem ser atendidas pela CASAI porque não vivem nas aldeias. Eles criticavam a classificação burocrática da Funai de determinar quem é indígena em aldeias em terras indígenas homologadas ou em processo de reconhecimento. Este fato é uma das causas dos conflitos entre o Coordenador da AACIAM e o Coordenador do CASAI.

No dia 1º de junho de 2008, um integrante da equipe participou de uma reunião de representantes de todas as aldeias Sateré-Mawé dos municípios de Manaus, Manaquiri e Iranduba, realizada na Comunidade *Inhãa-Bé* em Igarapé Tiú, no Tarumã-Açu. Foi onde povos indígenas se encontraram e reforçaram seus profundos laços de solidariedade, parentesco e afinidade à matrona da família Sateré-Mawé de Manaus, Dona Tereza Ferreira de Souza. Os laços políticos e organizacionais surgiram em conjunto com o parentesco e a afinidade, contribuindo para a explicação de um dos critérios de mobilização dos povos indígenas nessas situações sociais de conflito.

Segundo Lima e Chamo (2009, p. 32), numa visita subsequente a 23 de junho, os investigadores Glademir e Josibel regressaram à BR-174, km 04 e pararam na “Associação Expressão Natural Grupo Bayaroá”. Em entrevista concedida pelo Sr. Justino Melchior Pena (Tukano), 45, foram informados que essa organização incluía várias etnias do Alto Rio Negro, como Tukano, Dessana, Tuyuka, Baré e Tariano. Estão localizados na rodovia BR-174, bairro Lago Azul, Comunidade São João, rua São Luís, nº 65, com 6 (seis) famílias, mas estão localizados nos demais bairros da cidade de Manaus, Santa Etelvina, Vale do Sinai, Ouro Verde e Novo Israel, somando 27 (vinte e sete) famílias, incluindo 103 (cento e três) pessoas, compõe o Grupo Bayaroá.

Além de visitas a “comunidades” e organizações indígenas, algumas lideranças indígenas visitaram, no centro de Manaus, a sede do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Estas visitas, para conhecer as instalações do projeto ou onde os investigadores desenvolviam as suas atividades profissionais para traçar os pontos GPS a partir de uma base cartográfica, abrindo oportunidades para novas entrevistas, incluindo entrevistas formais, devidamente gravadas em vídeo. Durante as visitas subsequentes, foram estabelecidas relações de pesquisa mais regulares, o que permitiu mais evidências da pressão exercida sobre os povos indígenas que viviam na cidade.

Segundo Lima e Chamo (2009, p. 34), ainda no campo, graças à visita de dois membros da equipe de pesquisa, Tadeu e Glademir, às aldeias, obtiveram informações sobre outra aldeia indígena, ainda não mencionada, localizada na Estrada do Turismo, km 13, moradores da comunidade indígena de Maria de Lourdes. O chefe da aldeia é a senhora Maria de Lourdes e a coordenadora, Sra. Nândia. Ela disse que a “comunidade” era habitada por pessoas de diferentes etnias, incluindo Miranha, Kokama, Aviana, Sateré-Mawé, Munduruku, Mura e Tikuna. Constituíam 6 (seis) famílias, sendo 35 (trinta

e cinco) pessoas e 7 (sete) unidades residenciais. Em entrevista à coordenadora, foi relatado que várias famílias indígenas que não possuíam terras na cidade eram inseridas na lista de assentamentos da área. A mera ideia de listagem indica que esse número aumentaria no futuro.

Antes da conclusão do trabalho de campo, obtiveram outras informações do Agente de Saúde Manoel (Mura) da comunidade indígena Machadinho no Km 8, no Ramal do Brasileirinho. Esta comunidade é administrada pelo Sr. Valdomiro Machado Brito (Kokama), com 18 famílias (Munduruku e Kokama), das quais 7 são não indígenas.

Depois disso, ainda coletaram informações sobre três situações. O primeiro referia-se à comunidade Deni no bairro Cidade de Deus (zona leste), na Rua São Marçal, com 5 famílias das etnias Deni e Mura, próximo à Associação *Wotchimaïcü* da etnia Tikuna. O segundo dizia respeito a visita às instalações da PNCSA, em 02 de outubro de 2008, da senhora Aurora (Tukano), esposa do senhor Raimundo Veloso Vaz, Dessana, mais conhecido por «Raimundo Pajé». Ela relatou que mora na Praia do Tupé, onde 18 membros de sua família se agruparam para formar a “comunidade indígena” *Umuri Diro Mahsã*. A terceira é sobre mais uma visita à sede das senhoras Inocência Araújo Viana da etnia Dessana e Liliana Peixoto Castro da etnia Tukano ao PNCSA. Eles informaram que oito famílias indígenas da APN e duas da AMARN passaram a ter área de plantio no “ramal Brasileirinho” no Km 8, Ramal Berê, próximo às famílias vizinhas. Na mesma área próxima à comunidade Nova Esperança dos Kokama, há outras famílias indígenas que vivem e plantam há muito tempo.

Segundo Lima e Chamo (2009, p. 36), no mapa “Indígenas da cidade de Manaus” podia-se observar uma nítida divisão na localização das organizações representativas locais e das organizações indígenas. As instituições e organizações representativas dos povos indígenas estão localizadas nas proximidades do Centro ou em bairros exclusivos, enquanto as organizações indígenas encontram-se em sua quase totalidade, com exceção da AMARN, na periferia da cidade, geralmente em áreas de urbanização precária.

Segundo eles, organizações e comunidades na cidade são referências para os povos indígenas de outros bairros e também de aldeias do interior. Essa referência independe do tamanho da comunidade. Uma das quatro casas que compunha a comunidade *Yoerek*, em Apurinã, na zona leste, serve de moradia para um tuxaua na

principal vila do interior do estado enquanto ele está na cidade. Nessa comunidade, mais de 60 famílias se reúnem em diferentes bairros da cidade. O mesmo vale para os Kokama do Ramal do Brasileirinho. A Comunidade CIKOM, na qual foram construídas 6 (seis) unidades habitacionais, funcionava como um centro de reunião com aproximadamente 1.000 indígenas cujas residências estavam espalhadas pela cidade.

Todos os relatos enfatizavam a importância do reconhecimento legal do endereço de uma organização, independentemente da existência de um local de reunião. A prova de residência é necessária para vários documentos e procedimentos. Uma organização deve ter um imóvel tributário de IPTU para ser considerada um endereço legal. A demora neste tipo de procedimento (IPTU, CNPJ) era um dos fatores que deviam ser considerados ao selecionar um imóvel que seria o endereço legal da organização e ao avaliar uma alteração ou imóvel não selecionado como referência.

As periferias são dominadas pelo desenvolvimento local da cidade, que enfrenta restrições de espaço nas comunidades existentes. Os Kokama, nos bairros de João Paulo, e Cidade de Deus, convivem com os indígenas de origem Tikuna, além dos Apurinã, que vivem principalmente na região do bairro Valparaíso. Na comunidade São João, Km 04 BR-174, Santa Etelvina, Vila Bom Jesus, Km 26 e Lagoa Azul II, Km 11 AM-010, rodovias onde vivem indígenas do Alto Rio Negro, por exemplo, Tukano, Dessana, Tariano, Tuyuka e Tikuna, do Alto Solimões. Além dos bairros de João Paulo, Compensa e Santo Agostinho (zona oeste), Lagoa Azul II também abriga moradores da etnia Kokama. No bairro da Compensa verificava-se também a presença Kambeba. Os Sataré-Mawé encontravam-se principalmente no bairro da Redenção (centro-oeste) e os Munduruku no bairro de Japiim (centro-sul). Na estrada do Turismo, km 13 haviam indígenas de várias etnias como Miranha, Kokama, Aviana, Sataré-Mawé, Munduruku, Mura e Tikuna. O Povo Deni e também os Mura estavam na Cidade de Deus, na zona norte, e a Comunidade *Umuri Diro Mahsã*, dos Tukano estava na Praia do Tupé. Independentemente da localização dos moradores indígenas na cidade, a localização das organizações está sujeita a um processo de menor mobilidade e de feição inteiramente burocrática.

Como afirmou Bernal (2009, p. 35) “o certo é que não existia nenhum dado quantitativo credível e tecnicamente irreprensível referente ao número de indígenas vivendo em Manaus”.

A relação desses indígenas na cidade passa pela educação, saúde e trabalho, esse é o principal motivo da mudança para a cidade, que determina as várias etapas da aquisição de novos materiais de referência e de interação social pelas pessoas, e é sempre utilizado como forma de estabilizar os fatores culturais, como artesanato, festas, especialidades culinárias, processamento e confirmação de identidades étnicas, conforme descrito por Bernal (2009) como “uma forma de articulação entre o antigo e o novo, entre o que foi recebido e o que foi criado, entre o interior e a cidade, e que se torna um elemento de uma identidade indígena urbana, capaz de representar os índios na cidade”, isso se reflete como um elemento estratégico de afirmação da identidade étnica, criando uma forma de visibilidade nas relações entre as autoridades no espaço urbano.

Para Alonso e Ramos de Castro (2016, p. 212) parece importante colocar esta discussão no contexto da produção sociológica das cidades amazônicas do início do século XXI, o que proporcionou espaço para reflexão na perspectiva adotada aqui. Queremos sustentar que são estas as condições que contribuíram, em diferentes significados e sob diferentes perspectivas, para o (re) renascimento da crítica nas ciências sociais aos “antigos” debates teóricos em torno da definição de cidade, cidade e/ou “rural-urbano”, “campo-cidade” e, conseqüentemente, as ideias “evolucionárias” que continuam a moldar o debate intergrupar de hoje, como “tradição versus modernidade”, “retrocesso versus desenvolvimento”. Esse renovado interesse pelas relações “rural-urbano” e pelo fenômeno urbano, sob diferentes enfoques, ocorre não só na Amazônia, mas também em outras regiões do Brasil e do exterior, visto que existem diferentes manifestações de um mesmo processo de urbanização no mundo.

Cabe aqui, ressaltar que toda a descrição quase que minuciosa do trabalho realizado pelos pesquisadores do PNCSA entre os anos de 2008 e 2009, que foi descrita acima, ainda faz bastante sentido hoje em 2021. Algumas descrições etnográficas de cada “comunidade” e/ou “associação” são capazes de rememorar esses lugares com alguma mudança. No caso, por exemplo, dos Tikuna da associação *Wotchimaücü*, que ano passado, conseguiram obras de infraestrutura como asfaltamento, meio-fio e bueiros em sua rua, embora a realidade da maioria das demais unidades sociais ainda seja quase a mesma de quase 13 anos atrás.

O trabalho desenvolvido por Alonso e Ramos de Castro (2016), teve como pano de fundo o processo de ocupação da cidade de Altamira, na Amazônia brasileira, no

contexto das mudanças ocorridas desde a década de 1970, com a construção da rodovia Transamazônica e a política de desenvolvimento, neste trabalho elas examinam positivamente: uma abordagem que permite compreender algumas dimensões simbólicas da “relação campo-cidade”, ou melhor, a dimensão produtiva que a cidade desempenha no campo. Portanto, seu interesse está voltado para os agentes, suas práticas e os efeitos simbólicos da mediação de exercícios no espaço urbano (físico e social).

Elas focam sua atenção em agentes, entre eles os grupos indígenas Xipaia e Curuaia que vivem na cidade de Altamira, focando principalmente em lideranças para explorar como e em que sentido elementos do simbolismo rural-urbano (na floresta amazônica) contribuem para identificar esta população como “índios misturados”, mas “autênticos”.

O caso de Altamira parece exemplar: seu mosaico urbano expressa a manifestação de uma hierarquia em que o simbolismo rural-urbano, entendido como um processo de construção social baseado em critérios igualmente construídos, torna-se objetivado pela linguagem temporal (ou simbolismo) em um espaço urbano, o que contribui para a criação e alimentação dos critérios de divisão e distinção das identidades socioculturais.

Em termos de composição populacional, muitas cidades amazônicas são indígenas. Ressalta-se que os habitantes indígenas da (ou na) cidade de Altamira foram objetivados relativamente cedo, e esse universo também produziu alguns problemas urbanos. Desde o final do século XX, especialmente a partir do início do século XXI, no contexto das demandas por bens e serviços urbanos, reivindicações territoriais e outros fatores têm produzido um processo de objetificação dessa população como “índios misturados”, mas “real”, o que ajuda a sociedade a reconhecer sua cultura e identidade indígenas no espaço (ou na cidade) em certa medida.

Como hipótese, Alonso e Ramos de Castro (2016, p. 214) acreditam que o processo de transformação e reorganização urbano-rural que Altamira produziu cria um conjunto de condições que favorecem a formação do processo de mobilização no quadro do debate e da discussão e da emergência de participantes com diferentes naturezas, poderes e níveis, na viabilidade das políticas implementadas nas últimas décadas.

O foco dessas políticas é geralmente o “desenvolvimento da Amazônia”, especialmente Altamira. Dentro deste quadro, algumas práticas são realizadas. Para tanto,

de acordo com o sistema simbólico urbano e rural da floresta amazônica e a oposição “campo-cidade” ou “aldeia-cidade”, uma série de importantes conceitos e ideias sociais e culturais têm sido propostos e atualizados. Entre outras representações, destacamos “famílias rurais”, “pobreza”, “índios da floresta”, “povos tradicionais da floresta” e “índios misturados”. A oposição “pureza-mistura”, “tradição-modernidade” e “subdesenvolvido-subdesenvolvido” são os conceitos que constituem essas aparências.

A abordagem aqui adotada pelas autoras, parte do pressuposto teórico-analítico de que a cidade e, portanto, o campo, são entendidos como fenômenos sociais e, portanto, são resultados parciais e constitutivos do processo de construção social e cultural com base em critérios culturais iguais. Este agente está envolvido, com diferentes propriedades e posições, em uma disputa por vários sujeitos em uma disputa pelo uso e apropriação do espaço e, dentro de certos limites, pelos critérios e limitações culturais da definição do uso legítimo do espaço (também entendido como lugar ou território), “são lutas de classificação”.

Segundo Alonso e Ramos de Castro (2016, p. 215), sem dúvida, é inegável o aumento das pesquisas sobre as cidades da Amazônia, umas de diferentes áreas do conhecimento, outras que partem da leitura da cidade na intersecção dos temas (pesquisa urbana, economia regional, relações “rural-cidade”, novas cidades, estudos para as necessidades de planos de ordenamento do território, etnias na cidade). Também foi feito um esforço intelectual para superar as análises mais convencionais que associam as grandes cidades às necessidades urbanas de bens, serviços e empregos, ou analisam o fenômeno da urbanização na dinâmica demográfica. Ressalta-se esse esforço, além da produção de eventos interdisciplinares organizados dentro ou entre acadêmica e política. Na literatura mais recente sobre o assunto, consultou-se entre outros, Veiga (2002), Castro (2006, 2009), Trindade Júnior (2002), Duarte (2006), Alonso e Castro (2006) e Nobre Júnior e Mayer (2013), Leitão (2011), Rodrigues (2014).

Um aspecto que emerge desses trabalhos é que compreender a relação “rural-urbano” no contexto amazônico vai além da dicotomia campo-cidade e do aspecto homogeneizador que essa estrutura possui. A análise não enfoca a sociedade agrária (ou “tradicional”) e suas transformações, típicas dos estudos da sociologia rural, que surgiram com força desde a década de 1970, ou o fenômeno urbano ou o processo de ocupação urbana, entendido como dimensão urbana.

Ressaltamos que este é um modelo típico de urbanização da Europa, apresentada por Castells (1999), baseia-se em programas urbanos e planos de política administrativa que definem uma cidade a partir da separação do que se considera uma cidade, ou seja, a definição e o conceito de cidade são limites constitutivos que a separam. Neste ponto, interessa sublinhar que a urbanização, ou urbanização que resulta deste modelo de espaço uniforme, é entendida em última instância como se fosse um processo inevitável que determina mundo ”e os processos de globalização (SASSEN, 2010).

Embora tenha havido um aumento de pesquisas e esforços intelectuais para compreender a diversidade morfológica das aglomerações urbanas, dentro da complexidade do processo de ocupação urbana em geral e da Amazônia em particular, ainda existem lacunas teóricas na formulação de questões analíticas que, em sua perspectiva positiva, eles exploram de uma perspectiva sociológica e etnográfica a dimensão simbólica das práticas (leia-se também efeitos ou eficácia) e os significados atribuídos a elas vivenciado pelos entrevistados.

O ponto de partida das autoras, é que a cidade, e, portanto, uma cidade rural-urbana, não é uniforme na expansão e na produção do espaço. Expressa divisões sociais e diferenças na formação do espaço, consolidação de bairros antigos e / ou surgimento de novos. Isso significa que há uma produção de uma hierarquia físico espacial por meio da qual identidades sociais e classificações como “famílias rurais”, “índios da floresta”, “índios misturados”, porém, “índios” são criadas e (re)rotuladas. Na fronteira, a cidade (ou cidade) assume e produz diferentes significados, dependendo do contexto em que é diferente. Os agentes envolvidos na produção e na vivência desse espaço lutam e materializam práticas que introduzem as divisões desse espaço e, ao mesmo tempo, mostram a eficácia simbólica ou a operação produtiva da prática.

Olhando para a gênese a partir deste ponto, nos concentramos na prática (e/ou país e agência internacional), agente (e/ou efeito de mediação simbólica) e criar a classificação e identificação de todo o espaço urbano no processo urbano.

Nos últimos anos, especialmente na Franca, vem se configurando um campo de pesquisas a respeito da cidade e da observação do espaço (social) a partir da mudança no ângulo de visão (Villanova et. al., 2001; Villanova e Vermes, 2005). Contextualizado na ideia do mundo globalizado, o importante na observação e ver como se efetuam e se produzem os cruzamentos entre mundos, em matéria de espaço, dada a

velocidade da generalização dos modelos urbanos. Deixa-se de lado o uso de conceitos analíticos referenciados em modelos teóricos fundamentados implícita ou explicitamente em análises binárias, como campo *versus* cidade, rural *versus* urbano, tradição *versus* modernidade, simples *versus* complexo, centro *versus* periferia, oriente *versus* ocidente, entre outras. Em outros termos, aqui já não importa a “tradição *versus* modernidade” nem o “culturalismo”, mas os processos de imitação ou de “préstimo cultural”. Na base desta perspectiva está a ideia de que há uma “fusão” em um todo dado e, portanto, é impossível distinguir, nessa “uniformidade”, um centro de uma periferia, um dominante de um dominado, uma tradição de uma modernidade. No interior dessa fusão manifestam-se espaços que podem ser interpretados como “resistências” e “invenções” que se alimentam reciprocamente. (ALONSO; RAMOS DE CASTRO, 2016, p. 217)

Embora nossa abordagem esteja um pouco próxima do ponto de vista prático adotado pelos escritores franceses, ainda acreditamos que seu ponto de vista “culturalista” constitui um conceito moderno (ou cultural) e, portanto, um tipo de conceito de cidade (ou “ambiente de vida”). Nossa proposta significa olhar os fenômenos urbanos de outro ângulo, que se centra no entusiasmo das práticas culturais, ou mais nos comportamentos vistos pelos seus próprios olhos: em termos das conexões que ocorrem entre sujeito, prática e mediação. A identidade interna e classificação do urbano – estrutura de conversão do espaço rural e viabilidade de política.

Essa visão significa não só atentar para a geração contínua de atores e situações, mas também atentar para a sua eficácia simbólica no espaço social, ou seja, a prática representada e vivenciada como sujeito. Nesse quadro, não se trata apenas de uma análise do significado da participação dos participantes no espaço simbólico como espaço que existe na experiência cotidiana (LEFEVRE, 1974), mas também a compreensão de que exercem seu comportamento de acordo com diferentes situações (também de fala).

Emprestamos de certa forma destas autoras, a seguinte perspectiva: por um lado, sobre a prática do saber especializado, entendido aqui na perspectiva dos efeitos políticos da teoria ou como uma mediação simbólica com grande eficiência no espaço social, dentro das novas dinâmicas culturais urbanas, cuja produção de símbolos torna-se significativo. Por outro lado, trata-se de vivenciar o espaço social e as conexões não substantivas entre o local e o global (no sentido amplo da palavra).

Diante desse ponto de vista, acreditamos também que é útil pensar a compreensão da cidade, objetivando pensar crítica e reflexivamente sobre a viabilidade de

estratégias e políticas de desenvolvimento local, mas deve estar relacionada à existência. A região urbana e rural da Amazônia possui uma ampla gama de diversidade cultural e social.

Nesse contexto é que apostamos na argumentação acerca da vivência de vários indígenas na cidade Manaus, utilizando a máxima de que as cidades (estes complexos que conhecemos) na verdade se sobrepuseram a territórios indígenas tradicionais ancestrais. Desse modo, antes de cidades, estes lugares são territórios indígenas, e não foram os indígenas que vieram até elas, e sim o contrário.

Em nosso campo, não pode ser tratado a partir da habitual dicotomia “rural-urbano”. Quando falamos Manaus, estamos nos referindo ao bairro Parque das Tribos, no bairro Tarumã, à aldeia *Inhãa-bé* no rio Tarumã-Açu, à comunidade Três Unidos, no rio Cuieiras, pois estas e mais de vinte unidades sociais compõem uma rede de relações e vivências diferenciadas de povos e comunidades indígenas.

Para Baines (2001) geralmente se acredita que os “não índios” dos índios das cidades são fruto de um preconceito altamente depreciativo contra os índios, preconceito que o coloca em um impasse no tempo e no espaço, o faz se opor à vida citadina e o reduz a retardatários, pobreza e ignorância. O preconceito faz com que muitos indígenas tenham preconceitos inerentes a si próprios, por exemplo, as atrocidades na Amazônia (Cardoso de Oliveira 1964).

Três dissertações de mestrado sob a orientação do professor Roberto Cardoso de Oliveira revelam os indígenas da cidade, escritas no curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília (UnB): Fígoli (1982), sobre povos do Alto Rio Negro em Manaus. Lazarin (1981) sobre os Apurinã na cidade e Romano (1982) sobre os Sataré-Mawé. Atualmente, o Sateré-Mawé de Manaus está bem organizado, e um grupo de pessoas que vive na área verde do Conjunto Santos Dumont afirma ter uma escola indígena única. O livro Urbanização e Tribalismo do professor Roberto Cardoso (1968) fala sobre os Terena de Mato Grosso do Sul, que aponta a situação dos indígenas na complexidade da cidade, hoje há um grande número de comunidades indígenas em Campo grande e Durados.

Segundo Baines (2001) na verdade, pouco se sabe sobre os índios urbanos no Brasil, e mais pesquisas etnológicas de longo prazo são necessárias sobre muitos aspectos dessa questão. Também não há dados confiáveis sobre o número de índios na cidade. As

estimativas da população indígena nas cidades brasileiras variam amplamente. Segundo as últimas estatísticas do Instituto de Meio Ambiente Social, existem cerca de 350 mil índios no Brasil (Ricardo 2000, p. 15). Segundo Márcio Santilli, “talvez haja cerca de 50 mil índios urbanos, ou mais...” (2000, p. 15-16). Estima-se que a dificuldade da população indígena na cidade esteja diretamente relacionada ao padrão usado.

O Artigo 3 da Lei do Índio (Lei nº 6001 de 19 de dezembro de 1973) define índio como “toda pessoa de ascendência e descendência pré-colombiana, desde que sua identidade seja reconhecida como um traço cultural e da sociedade nacional”, e em 1988 a Constituição reconhece as “sociedades indígenas” como índios, indivíduos e cidadãos brasileiros, e coletivos entre as nações. Mas embora os indianos sejam legais a fim de obter o reconhecimento de direitos específicos, a identidade na cidade muitas vezes é escondida como estratégia para evitar preconceitos e estigmas.

A identidade indígena no centro da cidade se configura claramente como uma identidade social contextual. A mesma pessoa pode se considerar um aborígene em algumas circunstâncias (mas não em outras), ou pode recorrer a outras identidades universais que surgiram do contato interétnico na história, como caboclo, índio civilizado, descendentes de índios, remanescentes, índios mistos, etc.

Nas últimas duas décadas, novos processos surgiram Identidade e transformação de raças reconhecidas, principalmente no Nordeste do Brasil, mas o mesmo acontece em outras regiões. Embora a maioria dessas pessoas vivam em áreas rurais, assim como Tapeba de Caucaia, perto de Fortaleza, são todos residentes urbanos. Com o processo reidentificação local da população urbana, a população total de residentes urbanos locais é o crescimento é muito rápido.

Na cidade de São Paulo, estima-se que sejam mais de mil Pankararu pernambucano, mora no Real Parque e Paraisópolis próximo ao Morumbi. Pankararu começou a migrar cerca de 2.200 depois que a população rural não indígena invadiu a cidade de São Paulo, desembarcou na cidade de Tacaratu em Pernambuco. Como líder da cidade, apesar desde as décadas de 1950 e 1960, Pankararu mudou-se para a cidade de São Paulo, havia apenas 150 em 1990, e o número aumentou rapidamente devido ao despejo de terras. Por isso, como muitos nordestinos pobres que buscam uma vida melhor na cidade, são obrigados a se juntar ao grande contingente de desempregados da favela a grande maioria dos homens depende da indústria da construção para seu sustento,

enquanto as mulheres trabalham como empregadas domésticas. A Associação SOS Pankararu foi fundada em São Paulo em 1994.

Em pesquisa recente iniciada na fronteira do Brasil e a Guiana, e na cidade de Boa Vista, depoimentos de Makuxi, Wapixana, Patamona/Ingarikó e Taurepang revelam que até a independência da Guiana Inglesa havia um processo de migração indígena de Roraima para a Guiana. Após a independência da Guiana em 1966, conflitos políticos naquele país que atingiram a região fronteira com Roraima em 1967 e uma deterioração crescente nas condições de trabalho, que coincide com o crescimento rápido da cidade de Boa Vista, a migração se inverteu, com migrações de indígenas, sobretudo da região fronteira da Guiana para as cidades de Boa Vista e Manaus. Estimativas mais recentes sugerem que a população indígena em Boa Vista pode ser de 15 ou 20 mil, e a COIAB estima entre 15 e 20 mil índios em Manaus, havendo casos de pessoas de vários grupos étnicos na mesma família e pessoas que se dizem índios, mas não sabem dizer de qual etnia. Muitos índios de origem guianesa estabeleceram-se nos bairros mais pobres e periféricos de Boa Vista como Pintolândia e Raiar do Sol, além de uma comunidade sobreviver na lixeira da cidade. Eneida Assis constatou que na cidade de Altamira há cerca de 1.800 índios, de 9 grupos étnicos. Peter Schroeder afirma que na cidade de Lábrea, no rio Purus, a população indígena pode chegar a 25% dos 16 mil habitantes. (BAINES, 2001, p. 2)

Segundo Baines (2001, p. 4-5), a Constituição de 1988 reconheceu o direito dos índios de se representarem legalmente, o que levou ao estabelecimento de dezenas de organizações indígenas e à mobilização política sem precedentes. Devido à sua própria mobilização política, cada vez mais líderes indígenas estão migrando para as cidades para participar de movimentos indígenas, e muitos jovens indígenas estão migrando para aprender e se preparar para enfrentar a sociedade nacional. Embora algumas conquistas tenham sido feitas para aliviar as difíceis condições enfrentadas pelos povos indígenas locais e muitas sociedades indígenas tenham tentado organizar seus próprios esforços em suas terras, a tendência do governo atual para políticas neoliberais mostra que, em face da piora das condições, as comunidades indígenas, os desafios que a sociedade enfrenta são o aumento da desigualdade econômica e social.

Quanto a esse processo Galvão (1979, p. 259) faz a seguinte observação: a dominação dos índios assumiu formas brutais por meio da “salvação” de prisioneiros e de “guerras justas”. Nas missões, o regime era igualmente severo, preferindo “se prender à retórica” [...]. Ao mesmo tempo, instalou-se a dizimação devido à propagação de

doenças como a varíola [...] A reação do índio não foi tranquila. As rebeliões reapareceram em várias partes da Amazônia, reprimidas pela força de expedições punitivas, cujo contingente principal era formado por índios de outras nações.

“A resultante do contacto foi a destribalização dos grupos mais expostos, que habitavam as margens do Amazonas e o baixo curso de seus afluentes” (Idem, 1979, p. 259).

Galvão (1979), trabalhando no encontro das sociedades “brancas” com os indígenas, analisa a questão da mudança cultural ocorrida no Alto Rio Negro por meio do fenômeno do caboclisto, em que muitos povos indígenas não se sentem ameaçados pelo reconhecimento de seus indígenas descendentes e usam um jogo de identidade que os torna imunes à identificação de minorias. Esse problema também pode ser percebido nas obras de Fígoli (1982) e Silva (2001) dedicadas aos índios urbanos de Manaus, nas respectivas décadas.

Para Lima (2010, p. 55), a presença de indígenas em um contexto urbano não é novidade. No entanto, os dados atuais, devido à sua vastidão, indicam a necessidade de mais atenção a esta questão. Para iniciar minha reflexão sobre isso, utilizarei informações do Censo Demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), que, embora sujeitas a muitas críticas, são adequadas para pensar sobre uma situação que se tornou evidente.

Segundo ela, ao contrário da previsão de extinção de populações indígenas, os resultados dos censos de 1991 e 2000 mostraram um aumento significativo da população indígena no Brasil. Ambos os censos incluíram 294 mil, e 734 mil povos indígenas, relatando um aumento de 440.000 pessoas, representando uma taxa de crescimento anual de 10,8%.

Conforme aponta Lima (2010, p. 56), Marta Azevedo (2006) concluiu que demograficamente falando, pesquisar comunidades indígenas é difícil porque faltam dados confiáveis e porque a metodologia de análises demográficas disponíveis é adequada para grandes populações, o que não é o caso dos povos indígenas brasileiros.

Segundo Lima (2010), vale destacar que a presença indígena no contexto urbano remonta ao período pré-colonização. Um estudo do sítio arqueológico do Alto Xingu, em Mato Grosso, realizado por cientistas da Universidade da Flórida, do Museu Paraense

Emílio Goeldi e do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, revelou que antes da chegada dos europeus, os antigos moradores da Amazônia, viviam num “ambiente urbano” como estilo de vida. Foram descobertas estradas de até cinco quilômetros de extensão e vinte metros de largura, conectando uma comunidade de aldeias independentes que combinavam tecnologia, economia e organização sociopolítica.

Longe dos centros, havia vilas menores onde os peixes eram cultivados e cultivados. Represas, represas e pontes eram estruturas comuns. As descobertas confirmaram a existência de sociedades complexas na Amazônia, e os grupos identificados foram denominados “urbanismo pré-colombiano”.

Por meio dessa interpretação histórica, a autora enfatiza a necessidade de atentar para a arbitrariedade do sistema cultural ocidental, que restringe o sistema social ocidental às áreas demarcadas, e passa a considerar indígenas as pessoas que vivem nessas áreas. A classificação desequilibrada e o questionamento das identidades dos indígenas que vivem nas cidades são vistos como uma forma de punir aqueles com culturas diferentes que não atendem às restrições impostas.

Como aponta Lima (2010, p. 59), devido a muitas circunstâncias, os povos indígenas existem nas cidades. Ricardo Barreto (2002) acredita que a relação entre índios e cidades amazonenses está relacionada à origem do primeiro núcleo urbano. O Forte Boga, por exemplo, foi criado a partir de uma aldeia invadida de Kambeba, a fortaleza de São José do Rio Negro teve origem em Manaus e foi construída no Cemitério dos Baré em 1669. Até o século XVIII, os povos indígenas permaneceram em um ambiente urbano devido à escravidão, “descimentos” e ciclos da borracha. Nos séculos XIX e XX, desde o estabelecimento da Zona Franca de Manaus em 1965, o deslocamento de povos indígenas aumentou e se tornou um movimento contínuo.

Ao citar Amodio (1996), Lima (2010, p. 59-60) afirma que em todos os casos, ela ressalta que somente após o estabelecimento da residência e a resolução parcial dos problemas de sobrevivência é que os indígenas urbanos buscam aplicar na prática os conhecimentos e documentar sua identidade, mesmo em condições desfavoráveis pela dificuldade de recriação da cultura e pela necessidade de superar o estigma de ser diferente em um espaço que penaliza sinais claros de filiação étnico cultural, como linguagem, pintura corporal, hábitos e vestuário. A invisibilidade dos povos indígenas em um contexto urbano se deve a essas dificuldades.

Além dos casos mencionados, ela acrescentou o espaço urbano compartilhado por diferentes etnias (Manaus, Bolívar e Iquitos), onde as pessoas podem facilmente observar os laços de solidariedade unificados e universalmente reconhecidos. Uma combinação de elementos de cada grupo e de povos não indígenas.

Júlio César Melatti (2004) também reflete sobre a presença de povos indígenas em um contexto urbano. Segundo Lima (2010, p. 60), inicialmente se refere ao caso de cidades que nasceram e cresceram em terras indígenas, exemplo disso é citado por Águas Belas em Pernambuco, que fica na terra do Funi-ô; Baía da Traição, na Paraíba, nas terras dos Potiguara e Jarudore, no Mato Grosso, nas terras dos Bororo. Ela ressalta que nos dois primeiros casos os indígenas vivem próximos ou até dentro da cidade. Refere-se à situação dos povos indígenas cujas terras estão localizadas em cidades como Karajá, que estão localizadas próximas à cidade de Goiana de Arumã, no Alto Araguaia; Tikuna, que ficam próximos ao aeroporto de Tabatinga e cidade Benjamim Constant, no Amazonas.

Nesses casos, os indígenas costumam visitar a cidade e, às vezes, morar nesses locais. Também cita os centros regionais para onde convergem os índios da região, por exemplo como São Gabriel da Cachoeira, que tem cerca de 10.000 povos indígenas do alto e médio Rio Negro no Amazonas e Canarana no Mato Grosso, onde vivem os 45 povos indígenas do Parque do Xingu. Destaca centros multirregionais como Manaus, Belém e Cuiabá, que são capitais com grande diversidade e forte presença indígena. Por fim, ele menciona a metrópole de São Paulo para onde migram indígenas de várias regiões do país.

Para Lima (2010, p. 60) o fato é que a urbanização é um fenômeno que atinge grande parte dos segmentos populacionais, inclusive a população indígena. Embora tenha sido notado que estar na cidade não é novidade, pouca atenção tem sido dada aos residentes urbanos indígenas. Talvez porque, no contexto do senso comum, esse tipo de existência esteja quase sempre relacionado às florestas, e as cidades sejam consideradas locais de integração, onde não há mais índios ou povos que se integram à sociedade nacional. Diante dessa constatação, é razoável considerar se a falta de sensibilidade dos antropólogos aos indígenas urbanos está relacionada a essa constatação.

Lima (2010) adverte que:

Mariza Peirano (1999) apresenta uma tipologia sobre o campo da antropologia no Brasil que servirá de ponto de partida para cogitações sobre o pouco interesse pelos indígenas citadinos. Considerando a alteridade como sendo a noção definidora da antropologia, ela propõe quatro tipos ideais para o entendimento do caso brasileiro: 1) Alteridade radical, 2) Contato com a alteridade, 3) Alteridade próxima e 4) Alteridade mínima. Embora a exclusão não seja uma prerrogativa para a relação que se estabelece entre estes tipos, haja vista que ao longo da carreira os antropólogos podem transitar em vários deles, uma cronologia evolutiva é formulada pela autora. Até a década de 1950 predominou o projeto de pesquisar a alteridade radical, que contemplou os estudos das populações indígenas e as pesquisas desenvolvidas fora do território nacional. A diferença social, cultural e cosmológica identificadas entre “eles” e “nós” foi o principal atrativo para os pesquisadores. (p. 61)

Segundo Lima (2010), é na década de 1970, quando a antropologia começou a fazer pesquisas nas grandes cidades, que mudanças profundas foram desenvolvidas, que destacaram as questões urbanas. Os assuntos da pesquisa variaram de estilos de vida da classe média a hábitos psicológicos e culturais, abuso de drogas e violência. Nessa época, foi realizado o primeiro estudo de campo considerado totalmente urbano, que envolveu o estudo de edifícios próximos a Copacabana, o famoso Barata Ribeiro (2000), Idade, gênero, prostituição, parentes e família, música e política. Revelar o valor das cidades tornou-se o principal objetivo da análise. Nesse sentido, a pesquisa não só contextualiza os fenômenos urbanos, mas também busca analisar as condições sociais das metrópoles sobre as pegadas deixadas por Simmel., 1999, p. 242).

Para Lima (2010, p. 62-63), vale ressaltar que Roberto Cardoso de Oliveira (1968) foi um dos pioneiros no estudo dos povos indígenas no meio urbano. Seu livro Urbanização e tribalismo fez com que os índios Terena se integrassem à sociedade de classes. Este trabalho tem como objetivo desvelar os mecanismos que permitem aos Terena manter a unidade social e psicológica nas diferentes situações em que vivem. Seu desejo é analisar o processo de migração rural-urbana denominado, urbanização, a partir do estudo dos membros desse coletivo, moradores e residentes urbanos em áreas rurais e urbanas. Foi descoberto que por meio da migração e adaptação no sistema de classes, a mobilidade inclui o deslocamento físico e social e não destruiu a identidade étnica “primitiva”. Cardoso de Oliveira apoiou o artigo em “O Processo de Assimilação dos Terena”, por meio da análise do mecanismo social gerado pelas condições de contato interétnico, comprova-se que a manutenção do estado dos membros tribais é a chamada não assimilação.

Argumento importante para esta nossa argumentação é a noção de tribalismo, à qual Lima (2010) diz que estava associado ao conceito de urbanização, foi explicado e documentado como o tema do trabalho. Através dele foi pesquisado a população Terena na dual dimensão Índios de Reserva e Índios de Cidade. Orientado pela presença da Cidade na Aldeia Reserva, e vice-versa, o autor buscou descrever e analisar cada uma dessas situações, incorporação de costumes e valores, estilo de vida urbano para rural, causando mudanças em aspectos importantes percebidas como a presença da Cidade na Reserva. A persistência da Aldeia na Cidade apresenta-se como a manutenção de laços tribais nas condições de vida urbana.

O fenômeno do tribalismo é definido como a durabilidade dos laços tribais, o que vale dizer, nem sempre significa a continuação da vida tribal. Porque não foi verificado a perda de significado étnico, as mudanças socioculturais que Terena vivenciou com a migração para a cidade não puderam ser estudadas na perspectiva da desestabilização. Essa conclusão já foi alcançada por pesquisadores que estudaram situações semelhantes na África, como Paul Mercier (1961).

Enfatiza Lima (2010): A situação do grupo minoritário é fundamental para a compreensão dos contatos interétnicos em que existem relações de dominação-subordinação, como a vivida por Terena. Essa condição seria responsável pela coesão do grupo, evitando a desorganização social e esvaziando a instituição do parentesco como norma reguladora da vida social. A teoria popular-urbana era insensível a isso. Explicando esta declaração, Edward M. Bruner (1961) foi citado. Em sua pesquisa, Toba Batak, localizado no norte de Sumatra, na Indonésia, descobriu que, ao contrário das teorias tradicionais (incluindo Redfield), em muitas cidades asiáticas, a sociedade não havia se secularizado.

O indivíduo não foi isolado, a organização de parentesco não foi quebrada e as relações sociais não se tornaram impessoais, superficiais e utilitárias. O fato de terem imigrado para a cidade com o sistema rural intacto era uma minoria cristã em uma sociedade dominada pelo Islã, intensificou o senso de solidariedade intragrupal.

Manter laços estreitos com parentes residentes nas áreas rurais criaram uma única rede de comunicação, um sistema social. Vivendo em uma cidade onde não há vantagem numérica ou cultural de grupos em contato e sem administração colonial para construir uma cultura ou sociedade indonésia distinta, Batak precisava de modelos

alternativos de mudança e transformou sua organização social e cerimonial em uma base moral única de ordem na sociedade. Como consequência, a organização sociorreligiosa dos Batak e o senso de identidade étnica na cidade foram intensificados.

Dando prosseguimento, Lima (2010, p. 65) que a situação do grupo minoritário é claramente marcada pelo fenótipo e comportamento característico (postura, roupas e maneira de falar pobres), torna o contato com o branco marcado pelo paternalismo ou agressividade, levando-o a buscar nos pares, o apoio psicológico e social de que precisam para fortalecer a coesão do grupo.

Migração em grupos familiares ligados por parentesco e/ou localidade, não eliminou sua família e sistema de referência tribal. Mantendo a festa na reserva produziu uma manutenção de laços que simbolizam tribos ou Cidadania Terena, permitindo manter a cidade de Terena como segmento à urbanização de uma sociedade em mudanças fundamentais. É de grande importância poder participar nas celebrações, seja no campo ou na cidade.

Uma viagem às aldeias com esta participação contribui para o renascimento da consciência tribal e das relações com os parentes. As práticas ritualísticas na cidade servem como um mecanismo para fortalecer as relações tribais no ambiente urbano.

Para Nunes (2010, p. 10), por sua vez, não há dúvida de que o cenário recente em que se veem hoje os povos indígenas envolvidos – e sua presença, uso e apropriação das cidades destacam-se como um caso de destaque neste “novo” cenário – colocavam uma série de problemas difíceis para a etnologia indígena. Os universos centrais que conhecemos estão cada vez mais envolvidos nos processos de nosso próprio mundo, como, por exemplo, consumo, processos de monetização, dependência de bens industrializados, dinheiro, etc. Se me lembro deste exemplo, o capital e não os outros – a lista pode se estender a quase infinito: conversão religiosa, educação escolar, educação acadêmica/intelectual ou técnica, modos de socializar, modos de vestir, modos de alimentação, modos de pensar, isso se deve ao peso da economia ter uma forma própria de se organizar e dar sentido às experiências do mundo.

Segundo ele, os “povos nativos” não desaparecem antes dos nossos olhos; e o adjetivo moderno não é mais suficiente para descrever a nossa disciplina. Estas são águas contornadas. Mas a partir de então, até encontrarmos soluções teóricas e etnográficas satisfatórias para alguns dos últimos processos em que essas nações se engajaram, ainda

há um longo caminho a percorrer. Isso não significa que nenhum progresso significativo tenha sido feito – a literatura recente na qual este trabalho se baseia é uma evidência disso - mas ainda há muito a ser compreendido.

Em relação à questão levantada aqui, que é a presença dos povos indígenas nas cidades, acho que ainda estamos alguns passos atrás. Em primeiro lugar, porque só recentemente - diria menos de dez anos - esta situação, que foi qualificada como uma “cidade” nativa, começou a parecer legítima aos olhos de antropólogos e antropólogas, ou, pelo menos, ela começou a despertar com sucesso o interesse científico. Após o trabalho pioneiro de Roberto Cardoso de Oliveira (1968) sobre Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana no Mato Grosso e quatro teses de mestrado do início dos anos 1980 (ROMANO, 1982; LAZARIN, 1981; FÍGOLI, 1982; PENTEADO, 1980 - os três primeiros sob a direção do próprio Roberto Cardoso de Oliveira), e que ali permaneceu isolado apenas na década de 2000, esse tema reaparece nas preocupações etnográficas de alguns.

De acordo com Nunes (2010, p. 11), aqui, talvez possamos igualar nossa própria disciplina às ideias que circulam mais amplamente, um imaginário nacional onde há uma relação entre índios e floresta/natureza de um lado e não índios e idade/civilização de outro. Naquele contexto a transição dos povos indígenas para o meio urbano é vista como um processo de “desagregação cultural”, “aculturação”, tornando-se igual aos outros e, conseqüentemente, perdendo-se. Aqui está um conjunto de ideias análogas às subjacentes ao pesadelo de Marx – a corrosividade do capital. Não se trata de dizer que esse jogo de associações é a única forma, o único sistema que encontramos no imaginário nacional da relação entre os termos em discussão, embora esses termos pareçam muito mais estáveis do que as relações.

Mas é certamente possível, como demonstra analisando a breve anedota etnográfica da primeira parte do seu artigo. Certamente na antropologia ele era imune a essas ideias; e ainda hoje, alguns são afetados em algum grau. Ao examinar esta questão, ele mostra como, do ponto de vista indígena, o problema crítico dessa relação dos índios com a natureza (e suas conseqüências) é um conceito de cultura que pressupõe o absoluto à essência que implica essa mudança, “tornar-se diferente”, é visível como um movimento de contra identidade, uma espécie de se perder o “ele mesmo”.

Em seu texto, Nunes (2010, p. 14), traz questões bem presentes na relação entre indígenas e não, principalmente nas cidades. Nesse caso, em uma apresentação dos Karajá no Museu Antropológico da UFG, em Goiânia, Mato Grosso do Sul. Perguntas do tipo: “Ele é um índio de verdade?” Onde Raul (liderança Karajá) respondeu que sim, ele era “índio puro”, tanto sua mãe quanto seu pai eram índios, igualmente “puro”. Então, surgiram todos os tipos de questões. “É verdade que no passado eles mataram um animal para uma tribo inteira?” “Que tipo de dança eles fazem na tribo?” “Eles estavam nus?”; “Que comida eles comem na tribo?” Seria exaustivo e desnecessário duplicar todas as questões aqui. Alguns comentários são suficientes. O fato de o público ser composto por crianças oferece um esboço interessante da situação. A estranheza causada pelo encontro era visível.

A impossibilidade de fazer perguntas mostrou o quão pouco familiarizado com a situação e pouco conhecimento sobre os índios. Mas isso não torna a situação menos ilustrativa. Pelo contrário, ele acredita que esta experiência ilustra claramente algumas visões sobre os povos indígenas no país como um todo.

Na transição dos índios para o meio urbano, segundo Nunes (2010, p. 16), o problema aqui lida diretamente com esse problema essencial, conforme mencionado acima. A ideia de “índios urbanos” parece ser imaginária como termos conflitantes. Vida selvagem da selva (quase) camuflada entre os edifícios é percebido como uma pessoa deslocada, fora do seu o próprio mundo contradiz a essência de seu ser. Um dos problemas mencionados aqui, um aspecto com o qual, portanto, a antropologia tem que lidar com tais circunstâncias, é uma teoria, uma mudança cultural que traz transformação com o processo tornar-se diferente de você e, conseqüentemente, igual aos demais, desta forma, você deixa de ser quem você é.

Para ele, a noção de ambiente permite que o problema seja composto, comumente distinguindo entre duas dimensões do conceito de cidade turva – a cidade como espaço físico; e a cidade como um lugar uma forma específica de existência. A este respeito, estou citando um fragmento de Tese de Raimundo Nonato da Silva (2001) sobre aos indígenas da cidade de Manaus.

Antecipo que não é minha intenção realizar um estudo do fenômeno urbano por meio de seus processos analíticos, mas, tão-somente, categorizá-lo, como bem definiu Nels Anderson [...], ao afirmar que o urbanismo como um modo de vida que “no se confina a las ciudades y pueblos, aunque surge de los grandes centros metropolitanos. Es una forma de proceder y eso significa que una persona puede ser muy urbana em su modo de pensar y su conducta aunque viva em una aldea” [...] (SILVA, 2001, p. 15).

Segundo Nunes (2010, p. 21), a urbanidade seria então este “modo de vida” - um modo de vida existência, prefiro dizer - vem da cidade, mas não se limita a ela. Em 1968, Roberto Cardoso de Oliveira, seu pioneiro *Urbanization and Tribalism*, sua tese de doutorado sobre os índios Terena foi reconhecida nas cidades de Campo Grande e Aquidauana (MT) distinção à sua maneira. E isso está incluído no título do próprio livro. Sobre concluindo o capítulo, o autor fala de um duplo processo, ou seja, a “presença” da cidade na aldeia / reserva natural e a “durabilidade” da aldeia ao longo dos anos na cidade.

Dando seguimento à temática sobre indígenas nas cidades, e localizando em Manaus, trataremos desta questão utilizando trabalhos sobre presença indígena na capital amazonense desde a década de 1980 até a atualidade.

A presença de indígenas, na periferia de Manaus, é muito grande, calcula-se que exista cerca de 30.000 índios destribalizados morando na cidade de Manaus. Essa situação foi alvo de pesquisa e consta registrada nos trabalhos de Fígoli (1982) que trabalhou com várias etnias em Manaus, sendo um fato, que se encontre a maior parte desses indivíduos em bairros periféricos e menos estruturados da cidade.

Sobre a categoria de índios destribalizados afirma Silva (2001):

[...] a noção de destribalizado caracteriza-se pela ausência do controle direto ou indireto por parte do grupo local, da comunidade ou da sociedade indígena sobre os indígenas. Esse aspecto, todavia, é parte de um discurso performista, que procura sutilmente considerar índio aquele que se encontra nas aldeias ou áreas indígenas (p. 21).

Lazarin (1981) nos apresenta um dos desafios de seu trabalho de pesquisa, que é a incerteza dos dados etnográficos sobre as relações interétnicas, que concerne aos

Apurinã ou qualquer outro grupo da região do rio Purus. As notícias veiculadas trazem informações muito vagas sobre os povos indígenas da região do Purus, especialmente Apurinã. A compreensão das situações históricas vivenciadas por alguns dos povos indígenas da Amazônia nos ajuda a entender o que aconteceu na história do Juruá-Purus antes de meados do século XIX.

Sobre a existência de Apurinã em Manaus, Lazarin (1981) enfatizou em sua pesquisa que os Apurinã encontrados em Manacapuru eram oriundos do Médio-Alto Purus. Percebeu também que para essas famílias o primeiro destino foi Manaus, por conta da dificuldade de entrar no mercado de trabalho, outra opção seria encontrar um lugar próximo a Manaus, no caso dessas famílias, o município de Manacapuru.

Para Lazarin (1981), o processo migratório de Apurinã para Manacapuru constitui um fenômeno muito especial na região, sendo a “frente de expansão” da região baseada na “situação histórica”, tendo como ingrediente básico o uso intensivo de mão de obra. Os Apurinã de Manacapuru migraram primeiro para Manaus, a vida na cidade não era suficiente para garantir sua permanência lá, então ocorreu o processo inverso, desta vez para perto de Manaus Manacapuru seria um lugar para encontrar lugar para essas famílias plantarem mandioca, fazerem suas roças, elemento-chave na constituição de um grupo familiar Apurinã que vem de vários lugares da região do Purus, são “descendentes” do rio até Manaus.

Lazarin (1981) destacou que o desenvolvimento dos Apurinã na cidade, parece ser o mesmo da organização encontrada nas áreas indígenas, ou seja, eles se organizam na forma de pequenos grupos familiares. Eles são compostos por um pequeno número de unidades familiares. Nas cidades, todos esses grupos familiares sempre se mantêm em contato, o que se estabelece por meio de uma rede de relações entre famílias e independente de comunidades organizadas.

Martins (2005), no primeiro estudo intitulado "Índios na Cidade: a territorialidade de Apurinã em Manaus", apresenta dados muito importantes sobre Apurinã na cidade de Manaus. De acordo com a pesquisa, eles visitaram 20 domicílios onde apenas um membro da família foi entrevistado. No processo de migração dos Apurinã para Manaus, vários motivos são apontados para a saída desses Apurinã de sua terra natal, são eles: busca de saúde, busca de trabalho, mas sobretudo conflitos internos entre os próprios membros dos grupos, ou entre aldeias vizinhas. Muitas famílias “com

medo de matar ou morrer” deixaram seu lugar de origem em busca de novas terras. Esses conflitos continuam quando eles vêm para a cidade de Manaus, pois muitas famílias não estão se aproximando devido a problemas de conflito que ocorreram há mais de 30 anos enquanto eles ainda moravam na aldeia.

Segundo Martins (2011), nessas famílias Apurinã, eles sonham em mudar de vida e encontrar um bom lugar longe da guerra. Esse é um dos motivos de se mudar em direção à cidade, pois além do impacto que a cidade exerce sobre as pessoas além do limite, também atrai fortemente e dá às pessoas a impressão de uma vida melhor.

Segundo Martins (2011), encontrar um emprego na cidade é uma motivação migratória, aparentemente causada por decisões pessoais. Entre os Apurinã, foram estabelecidos contatos com parentes do mesmo grupo que já residiam na cidade. Nas 15 entrevistas realizadas, 05 indígenas mencionaram que vieram à cidade em busca de trabalho, em sua maioria mulheres que trabalhavam como empregadas domésticas com o incentivo de parentes já em Manaus.

Essa forma de interação também deu origem a uma explicação semelhante à visão assimilacionista do primeiro estudo de Manaus Sateré-Mawé (ROMANO, 1982), em que a resposta à construção do novo território era o desejo de “civilização”. Dos representantes da sociedade envolvente. Como descobriu Romano (1982), as pessoas fantasiam sobre a “civilização”, o que leva à migração de grupos e indivíduos para as cidades. Para os Sateré-Mawé, a referência são as cidades mais próximas de Maués, Barreirinha e Parintins. O processo de migração termina em Manaus, formando quatro polos de atração de liquidez. Nessa perspectiva, a cidade se tornou uma metáfora para o “estágio de evolução”, e esse estágio não é mais aceito no universo indígena: do “índio” ao estágio do “caboclo” e ao estágio de civilização.

Este cenário mostrou que existiam quarenta e sete (47) famílias Sateré-Mawé morando em Manaus no período da pesquisa, das quais oito não eram comunidades (nos bairros do Aleixo, Novo Israel e Cidade Nova) e duas estão localizadas no bairro da Compensa, representados pela associação de mulheres - AMISM⁴, com um total de 195 indígenas, e que além de Sateré-Mawé agregaram outras etnias.

4 Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé.

O antropólogo Romano (1982, p. 95) identificou uma via de percurso ordenada, definida pelos bairros do Morro da Liberdade, Alvorada e Redenção, e você poderia ver a chegada e referência do Morro da Liberdade em Manaus, mostradas com suas próprias características sociais e étnicas. Os Sateré-Mawé, que não entendiam o ambiente urbano, pediam ajuda nessa rede. Porém, após ocupar o espaço no bairro Redenção na década de 1990, Romano (1982) não conseguia entender o processo de formação e organização interna desse núcleo familiar.

Normalmente, quando os Sateré-Mawé saíam da aldeia, eles se deparavam com desafios de mobilidade e suas consequências hostis futuras. Eles não entendiam a cidade e muitas vezes se associavam a outros cidadãos Sateré-Mawé, que têm residência fixa e status; outros links seriam com as instituições religiosas e escolares, processo esse realizado com o apoio de professores da Funai, por exemplo. (ROMANO, 1982, pp. 84-87)

Para sobreviver, no caso das mulheres, o primeiro trabalho que encontravam era o doméstico, e elas não estavam acostumadas com esse trabalho. Sem conhecer os direitos que as beneficiam eram exploradas. Isso significa que não podiam obedecer à sua sobrevivência e submeterem-se ao sistema de atividades familiares. Mais importante ainda, os Sateré-Mawé obedeciam ao regime de trabalho submisso e reproduziam a “polarização pobreza/riqueza” do cotidiano da cidade, devido ao longo processo de interação com a sociedade nacional. Romano (1982, p. 81) percebeu que este tipo de polarização concebida na vida dos povos indígenas era produto da ideologia da sociedade envolvente, sendo esta a sua contribuição para a “cidade dos Sateré-Mawé”.

O tratamento diferencial da família Sateré-Mawé com os pobres é na verdade a mobilização para obter espaço para morar. A territorialidade específica é um espaço de relações e definições que pode conquistar outras formas de exercício da representação nacional, e reencarnar seu compromisso com o passado. Essa terra é “uma condição necessária para a cristalização da identidade indígena”. Algumas pessoas dizem que os “índios” reafirmaram ou recuperaram sua identidade durante a competição pela terra, ficando isolados. (ROMANO, 1982, p. 211).

Para Romano (1982), a partir do que se viu na entrevista e no contato direto com a família Sateré-Mawé, segundo seus passos analíticos, a nostalgia transformou a prática de transportar a vida agrícola da reserva para os espaços de convivência dos trabalhadores

e moradores dos bairros: São José e Redenção. Inicialmente, essas comunidades tinham vistas panorâmicas da floresta, e o Sateré-Mawé podia crescer, caçar e pescar em todo lugar. Na verdade, a saudade de casa é um retorno ao espaço rural e um retorno ao “tempo agrícola”. No entanto, pode-se dizer que a saudade de casa também é um meio de confirmação do “pertencimento nacional”.

Segundo Romano (1982), o estigma dos “índios” suportado por Sateré-Mawé fazia com que se declarassem “civilizados” e dominassem os novos hábitos de vida da cidade. Por isso, a cidade é um espaço dotado de características civilizatórias. Contrariando esse hábito de pensar acostumado ao empirismo, a nova etnografia de Sateré-Mawé de Manaus mostrou que não se trata de aceitar o discurso neodarwiniano e de absorver preconceitos naturalizados, também não é um processo, apenas expressa a oposição entre o “civilizado” e o “índio”, sem falar na ideia de estabelecer uma identidade baseada apenas na oposição dominante e dominado. Trata-se da questão da construção da raça nos conflitos causados pelo estigma das minorias étnicas, da desigualdade econômica e da escassez de recursos.

A discussão sobre redes tribais de grupos minoritários na cidade de Manaus é levantada por Fígoli (1982). Sua pesquisa trata da questão de indígenas emigrados do Alto Rio Negro para Manaus na década de 1980, e como esses índios migrados passam a rearranjar suas atividades de trabalho e novo estilo de vida.

Importante foi a proposta de investigação deste autor, em especial, a metodologia que utiliza, através da criação de uma noção de “rede tribal”. Para Fígoli (1982) essas redes conservam as relações que persistem entre os indígenas que residem no meio urbano, mantendo as relações de parentesco, de afinidades e de amizades já trazidas das localidades de origem. Como os indígenas que moravam em Manaus se encontravam dispersos por toda a malha urbana, foi necessário encontrar um meio de localizá-los para que se tornasse possível desenvolver a pesquisa. Foi essa rede de relações que existia na cidade que possibilitou ao pesquisador identificar os indivíduos e desenvolver seu estudo.

Apesar das famílias e indivíduos pesquisados estarem organizados, identificados e localizados, é importante chamar a atenção para as relações intertribais que eles mantêm e fazem permanecer totalmente num ambiente novo e diferente daquele que conheciam e que reconstróem agora como seu.

Essa metodologia, anteriormente exposta, foi utilizada como ferramenta metodológica por nós e nos auxiliou com suas várias técnicas a como encontrar esses indivíduos “destribilizados” na cidade, através de suas próprias relações sociais. Foi compreendendo essas redes de relações que, procuraremos identificar entre estes vários povos indígenas, vestígios de suas antigas relações tribais, com as quais Fígoli (1982) trabalha, como: amizades, parentescos e relações profissionais.

O termo destribilizado, utilizado por alguns autores como, Silva (2001), que trata da questão do índio na cidade, analisa a saída do indígena da aldeia para a cidade. Esta é uma categoria que utilizaremos, assim como a de “rede tribal” de Fígoli (1982).

Em relação ao processo de migração: motivação, deslocamento e integração, Fígoli (1982) observa que os índios do noroeste amazônico, geralmente conhecidos como Tukano, vivem em pequenos grupos linguisticamente diversos, fundados próximo aos afluentes de Tiquié, Uaupés, Ilana e Negro. Os grupos assumem a forma de categorias étnicas com identidade própria, são hierárquicos, compartilham tradições comuns e mantêm trocas exogâmicas.

Para ele o processo de migração é um ato social que consiste em três fases (EISENSTAD, 1954, p. 1): a) motivação para migrar: compreender as tendências ou necessidades que podem ter levado os povos indígenas a deixarem seus locais de origem e se dirigirem a centros populacionais na Amazônia; b) estrutura do processo migratório: levar em consideração as características da população migrante, sua origem, condições, rotas e etapas da migração; c) integração dos migrantes na estrutura organizacional da cidade por meio de indicadores como local de residência e trabalho.

Para Fígoli (1982), o primeiro aspecto da migração é que sabemos que não era um fenômeno recente. Altos movimentos indígenas do rio Negro acontecem desde o começo do contato. Cada um dos ciclos econômicos na região amazônica, produziu de forma consistente forte atração de deslocamento de indígenas para as cidades como uma consequência da penetração violenta das frentes nacionais em seus territórios. No século passado isso representou, por exemplo, a frente missionária, segmento mais importante, quase único da sociedade nacional, presente nos territórios dos povos indígenas “isolados” no Noroeste da Amazônia. A migração é um fenômeno recorrente, um fato historicamente associado a contato entre índios e brancos, imperceptível situação de dominação brutal para a qual foram enviados.

Esclarece Fígoli (1982) que o número de indígenas da região do Alto rio Negro que vivem em Manaus, não representa o número total de migrantes. No entanto, ele conseguiu identificar um grupo muito significativo, sendo a grande maioria originário do chamado - triângulo missionário, fortemente conectado por uma vasta rede social urbana, multifacetado e único pelo seu caráter étnico. Como não foi realizado nenhum censo, o número de pessoas com etnias próprias oriundas do rio Negro e residentes em Manaus na época da investigação, foi acessada através dos laços sociais mantidos pelos migrantes, evidenciando uma extensa rede com excelentes conexões de vinculação do conjunto de diferentes categorias étnicas, o que também confirmou, segundo ele, a durabilidade dos laços estabelecidos nas aldeias de origem, bem como os formados durante a migração, seja em missões religiosas, ou mesmo na cidade.

De acordo com o conceito antropológico de redes sociais (Barnes, 1969), Fígoli (1982) assumiu que as relações interpessoais dos membros do grupo se tornariam parte do sistema geral de inter-relacionamento. Portanto, espera-se que o amplo mapeamento dos laços, revelasse o número aproximado de migrantes, mas, ao mesmo tempo, também informasse as fronteiras e conexões entre as várias categorias étnicas, bem como a estrutura interna de cada grupo. De fato, ele adotou essa estratégia para resolver o problema dos migrantes, o que o ajudou a encontrar indivíduos e grupos familiares em 19 diferentes comunidades da cidade. Por meio dessa técnica de pesquisa, não só conseguiu localizar os indivíduos, mas também evitar distorcer a identidade étnica dos entrevistados, o que é muito comum devido à forte discriminação contra os indígenas na sociedade regional.

Mas, além disso, do ponto de vista teórico, o estabelecimento da própria rede é essencial porque ela pode compreender empiricamente as fronteiras étnicas de diferentes grupos que operam fora do território indígena, devido à existência única dos povos indígenas. Como integrante das categorias étnicas que compõem a etnia Alto rio Negro, a rede da cidade seria uma prova do conhecimento e reconhecimento mútuo dos participantes. Portanto, ao traçar uma rede de tribos na cidade, não só podemos localizar e quantificar a imigração de forma confiável de forma gradual, mas, ao mesmo tempo, obtivemos evidências importantes que comprovam a coesão social mantida pelos grupos indígenas no contexto urbano.

O desenho do tecido tribal obtido a partir da cadeia orgânica da rede social, mostra, segundo Fígoli (1982), que uma rede muito complexa composta por múltiplas conexões entre múltiplos migrantes foi estabelecida antes e durante o processo de migração. Da mesma forma que se desenhou a rede, sob a orientação dos próprios migrantes, obteve-se indícios para questionar esta ideia. Este fenômeno universal existe independentemente de ser um especialista ou não, e é “destrutivo” ser um especialista ou não. O processo de desistência da aldeia é sinônimo de perda de identidade nacional.

A rede total de migrantes do Alto rio Negro radicada em Manaus à época da investigação de Fígoli (1982), era composta por 222 indivíduos de gênero e sub-regiões diferentes, pertencentes a 11 categorias étnicas. O grupo de migrantes instalado em Manaus era composto pelos seguintes grupos: Tucano, Tucano em Betoya, Dessana, TuyuKa, Arapaso, Wanano, Piratapuya, Miriti-Tapuya, Paraná e Kalapana-Tariano e Baniwa, língua materna da língua Aruak.

Portanto, o fenômeno da migração indígena constitui um momento social crítico, já que todos os migrantes precisam passar por ajustes reais de tamanho, as relações sociais e suas respectivas identidades foram ajustadas, esses dois grupos tribais constituem toda a população que flui para a cidade. Sociedade nacional. O contato interétnico entre índios e brancos afetou o sistema de categorias raciais e suas respectivas identidades. Essa situação tem contribuído para o surgimento de uma identidade nacional inclusiva, ou seja, a identidade nacional dos *Índios del Alto Rio Negro*, que descobrimos no início da investigação, está claramente refletida na rede de relações interpessoais, fornecida por migrantes e centrada no espaço indígena e no espaço não indígena. A história é arbitrariamente imposta pela sociedade nacional.

Por um lado, por meio do cadastro da rede social para lidar com os complexos problemas da classificação racial dos negros no Rio, por outro, resolve um grupo de migrantes amplamente difundido nas áreas urbanas. O registro como método de investigação está a “desintegrar-se”. Nas condições de “culturalização”, evidências suficientes da continuidade de identidades raciais específicas também estão relacionadas com as identidades inclusivas geradas no contexto da migração. O que nos preocupa é o que pensamos como identidades sociais: suas características distintivas, especialmente as relações (Cardoso de Oliveira, 1976).

Fígoli (1982) acredita que, através de E. Leach, quando distinguimos os membros da multidão, ou seja, apontamos certas descontinuidades sociais a partir de certos parâmetros como forma, linguagem, costumes e religião, são objetos Sempre definidos, não fatos óbvios. Sempre que utilizamos esse tipo de discriminação, o autor alerta que para ordenar o universo social, a restrição resultante é produto de óbvio preconceito cultural.

Fatos provaram que a estratégia de design de rede social desenhada para estudar este complexo universo indígena é uma ferramenta valiosa para eliminar este tipo de preconceito e os erros mais comuns em estudos étnicos (produtos de visões essencialistas) (Aguilar, C.; JL Molina, 2004), que nos permitiu compreender o fenômeno da migração e deslocamento, a continuidade da existência de fronteiras étnicas entre as tribos e a expressão de reconhecimento e identidade da sociedade nacional sob uma nova perspectiva. Junto a Emirbayer (1997), podemos chamá-la de verdade, antropologia relacional.

A ideia de rede em Fígoli (1982) é compartilhada por nós, tendo em vista que a composição de nosso grupo de agentes sociais da pesquisa, foi todo construído a partir de redes de relações com indígenas que vão de relações institucionais, por conta de pesquisas ou ações anteriores até redes secundárias, a partir dos próprios agentes. E de fato a ideia de rede, desenvolvida no início da década de 1980, funciona até os dias de hoje.

Por outro lado, os indígenas habitantes da cidade adotam uma identidade que os integra de forma silenciosa ou disfarçada, conforme aponta Silva (2001) em sua dissertação sobre a invisibilidade indígena na cidade de Manaus.

Silva (2001) procurou incorporar a identidade étnica indígena de Manaus, Amazonas, ao pano de fundo do espaço urbano, e procurou localizar a história para compreender as etapas e a urbanização que os índios vivenciaram antes. Durante e após a colonização. Envolve também a observação de uma redução política, que envolve ações voltadas à expressão e movimentação étnica na cidade e, por fim, tenta comprovar como se dá a construção de territórios e fronteiras no contexto da cidade.

Ele destacou o fato de esses levantamentos não fornecerem dados específicos sobre a população indígena, problema que dificulta a compreensão e a disseminação do conhecimento sobre os povos indígenas que vivem na capital amazônica.

Para Silva (2001), o método utilizado, a princípio, é determinar a “rede de relações existente”, o que está relacionado aos pesquisadores citados, pois em uma sociedade, ao longo do tempo, os povos indígenas foram. É considerada uma categoria inferior, mas é difícil para qualquer um aparecer. Essas obras são relevantes porque informam a existência de índios que não são aceitos pelo preconceito.

Segundo Silva (2001), o silêncio visa neutralizar e manter o requerente em um estado de “vácuo”. Aos olhos dos estrategistas indígenas, o diálogo tem seu lugar e sua hora não é se comunicar com ninguém, principalmente quando se trata de questões relacionadas à comunidade. Quem supera esse “obstáculo” vivencia a maturidade proporcionada pela convivência, pelas relações multiétnicas indígenas e pela convivência com não indígenas.

Para Silva (2001), essa questão é mais uma estratégia de sobrevivência na cidade, sendo o principal fator as consequências da força avassaladora do processo civilizatório imposto aos grupos étnicos ao longo dos anos. A narrativa de Ganso revela um estado de “invisibilidade” quando ele diz: “minha esposa não gosta de dizer que está em casa com uma parede”. Ela não fala por vergonha para não ser incomodada. Onde moravam, antes de migrarem, podiam ser perseguidos se revelassem sua etnia, os não índios usam o discurso da atuação do Estado brasileiro para “desqualificar” as pessoas, principalmente se forem além das regras tradicionais.

Silva (2001) chama essa questão de “mecanismos de interação social”, as identidades indígenas só se revelam para pessoas de sua confiança, parentes da cidade e comunidades.

Em relação à realidade dos indígenas que vivem na cidade de Manaus, destacamos que esta reflete os diversos ciclos econômicos implantados nesta parte do Brasil. Hoje, a comunidade ACNI é habitada por várias raças, entre as quais destacamos Kokama, Muras, Kambeba, Sateré-Mawé, Waimiri-Atroari, Tupinambá, Tukano e Baré. Nas falas dos moradores, observa-se que a formação das comunidades decorre dos sentimentos comuns das pessoas, ou seja, a partir da etnia e da identidade, a cidade penetra em seu espaço por meio do parentesco e da solidariedade entre os sujeitos (SILVA, 2001).

Nesse sentido, Silva (2001) reflete que as diferentes formas de indígenas enfocam aspectos externos como os fenótipos, aliados à forma de vestir e andar, atuando

como diacríticos. O termo é utilizado para explicar a dificuldade de adaptação dos indígenas urbanos aos padrões pré-determinados de valores sociais tradicionais, por exemplo, ao se vestir e ao falar, os indígenas não usam roupas de acordo com as regras de etiqueta. “Moda” determinada pela sociedade tradicional. Curiosamente, mesmo nas comunidades indígenas mais remotas, os povos indígenas enfrentam pressão para se vestir de acordo com as características sociais.

Para Silva (2001), a pesquisa de João Pacheco (1999) é a base para apoiar o levantamento dos povos indígenas urbanos de Manaus. Manaus utilizou-os A forte presença de índios é um sinal, mas com o tempo, homens e mulheres indígenas foram deixados de seguir os códigos morais das sociedades tradicionais. Curiosamente, só o discurso ideológico da classe dominante não consegue entender a realidade da nação que vive na capital amazonense.

Em outro estudo sobre os índios urbanos Silva (2001) mostra que essas comunidades são de fato as mais populosas e destaca que nos últimos anos os indígenas do Alto Rio Negro também se destacaram no cenário migratório, sendo categoricamente influenciados pela presença das missões salesianas presentes em São Gabriel da Cachoeira.

Para Silva (2001), essa questão está relacionada às redes de relações sociais que várias etnias mantêm com parentes na cidade.

[...] a situação à qual são submetidos os indígenas que moram na cidade não pode ser vista como ausência de controle e de desestruturação da família, nem como perda da orientação do sentido étnico, pelo contrário, os códigos e os valores simbólicos tornam-se elementos-chave para a compreensão do próprio universo social e indígena (SILVA, 2001, p. 21).

Em 2007, o CIMI apresentou um quadro identificando os povos indígenas residentes em Manaus e seus territórios de origem.

Povos Indígenas em Manaus	De onde vêm
Tikuna, Kokama, Cambeba	Alto Solimões (Tabatinga, Benjamin Constant, Fonte Boa, Alvarães, Tefé, Santo Antônio do Iça e outros).
Tukano, Dessano, Tariano, Baniwa, Baré, Piratapuaia, Wanana	Alto Rio Negro (São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos).
Deni	Juruá (Itamarati)
Sateré-Mawé, Munduruku, Mura	Baixo Amazonas (Parintins, Maués, Barreirinha, Autazes, Nova Olinda do Norte, Borba).
Apurinã	Purus (Lábrea, Tapauá).

Quadro 01: Povos indígenas em Manaus e seus territórios originários. Disponível em:

<https://cimi.org.br/2007/04/25910/>

Nos quase 13 anos de realização do trabalho dos pesquisadores do PNCSA, em 2008 e 2009, o número de unidades sociais indígenas em Manaus e região metropolitana, que vão de núcleos familiares a organizações pluriétnicas, somam hoje 46, conforme levantamento realizado pela Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno - COPIME (2020).



Mapa 01: Indígenas na cidade de Manaus, livro: Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus, 2009.

aleatória” do ponto de vista da identificação e definição de tais casais para colaborarem como agentes principais desta pesquisa.

Para Almeida (2008, p. 146-147), no caso dos movimentos indígenas, sua abrangência não coincide exatamente com a das terras indígenas na Amazônia. Tendo em vista que existem entidades indígenas que trabalham e residem permanentemente nas capitais Belém e Manaus, rompendo com o dualismo rural/urbano e aldeia/cidade. Os mesmos agentes sociais podem ser encontrados em mais de um movimento, como os castanheiros e as quebradeiras de coco babaçu que ingressaram no Conselho Nacional de Gumballers ou são atingidos por barragens vinculadas a diferentes movimentos. Há um processo de territorialização que é dinâmico e não necessariamente consiste em áreas contíguas, que se constrói por meio das ações sucessivas das unidades de mobilização.

As vantagens teóricas de pensá-lo a partir do processo de territorialização devem ser levadas em conta, pois essa categoria inclui o sujeito da ação, implicando uma construção social. Um dos elementos desse processo de territorialização são as bandeiras da luta pela proteção ambiental, as mobilizações contra o desmatamento e os instrumentos legais em nível municipal que garantem as áreas reservadas. Áreas essas também pleiteadas como território de moradia e existência etnocultural.

Nossa tentativa aqui é ultrapassar a ideia de listagem ou universo de amostra da lógica dualista, seja ela campo/cidade ou do rural/urbano ou também da ideia de Manaus e o entorno. Trabalhamos nossa “listagem” de casais na perspectiva de processos de territorialidades presentes nas unidades sociais que compõem nosso campo. Mesmo porque, toda essa área apresenta claramente relação direta etnocultural. Do Cuieiras com Manacapuru, de Manaus com Rio Preto, com a Comunidade do Livramento que por sua vez estabelece relações com o Parque das Tribos que por sua vez estabelece relações com a Aldeia Inhãa-bé. Este é no pano de fundo para pensar tais relações de alianças matrimoniais e seus processos de territorialidades específicas.

Não é mais possível entender a diversidade como uma resistência teimosa à mudança, uma posição teimosa contra as minorias em seu santuário. Hoje, seja nos países industrializados ou nos países vizinhos, suas demandas são baseadas em direitos modernos, e seus movimentos subordinados cada vez mais apreendem temas nacionais e globais.

O processo de urbanização da população indígena está se tornando cada vez mais forte, e cada vez mais entram nas cidades “centrais” do país, como São Paulo ou Brasília, que foram “não indianizadas” e integradas às cidades mais densamente povoadas. Os indígenas da cidade deixaram de ser indígenas e a integração com a nação foi concluída? A cidade é um excelente espaço por excelência para a nação e portando do não étnico.

A Constituição Federal de 1988 alterou formalmente a política de integração dos indígenas em “povos não étnicos”. A constituição reconhecia os direitos desses povos à sua terra, bem como os direitos à sua cultura e língua (CFB, nº 210 e 231). Formalmente, os indígenas são vistos como um elemento constituinte da sociedade brasileira, e não como uma categoria temporária: a sociedade se surpreende com o surgimento destas sociedades indígenas.

Para Oliveira (1996), na cidade de Manaus, o não reconhecimento dos povos indígenas decorre do seguinte senso comum: “Nas cidades não há índios, todos são índios domesticados, domesticados.”. Como apontou Fígoli (1982), essa visão parte da noção de que a existência dos índios na cidade só é possível por meio de uma transformação radical, que pressupõe a ruptura incondicional, e que o abandono preexistente constitui o local. O desligamento do lugar não significa apenas o afastamento da dimensão espacial, mas também o abandono do universo social e cultural e, portanto, também a identificação com ele. Essa posição exerceu uma pressão ideológica desvalorizadora sobre os indígenas.

Segundo Farias Júnior (2008), Baines argumenta que “o chamado problema das aldeias urbanas e dos índios urbanos engloba um conjunto diversificado de situações com diferentes histórias de contato interétnico com populações regionais” (BAINES, 2001). Destacou também que o fenômeno não se limita às cidades da região amazônica, mas ocorre simultaneamente em outras cidades e capitais do país.

Farias Júnior (2008) reitera que essa tendência ascendente não se limita ao Brasil, mas é comparativamente possível se compararmos com a situação social do México, Bolívia e África.

Dentro da atual cobertura da Região Metropolitana de Manaus está a cidade de Rio Preto da Eva (a 80 km de Manaus). Nesse município, desde a década de 1990, indígenas de diversos grupos da comunidade indígena Beija-flor lutam pelo

reconhecimento legal de seu território, equivalente a 41,63 hectares de propriedade urbana.

Segundo Farias Júnior (2008), nem “comunidade” nem “terras indígenas” se referem a grupos de clãs. É um discurso político que visa trazer para a política indígena o que é externo ou não recebe a atenção que merece dos grupos indígenas.

Alcançou-se um acordo entre os povos indígenas para aprofundar as discussões sobre as referidas “relações afetivas” com seus territórios. No entanto, foi observada uma característica descrita como “associação”. Weber (1994, p. 25) aponta que em toda interação coletiva há um pouco de duas relações: “A grande maioria das relações sociais, porém, são de algum tipo, em parte comunais e em parte associativas”.

Segundo Santos (2016), foi no decorrer do relato de pesquisa, com base no registro de entrevistas e anotações do campo empírico, que estabeleceu o tema de sua tese, que consistiu na afirmação de que aquelas unidades sociais que surgem em um bairro classificado como urbano resultam de um processo diverso de territórios específicos que podem convergir para um território pluriétnico.

Segundo ele, o estudo das relações permitiu-lhe definir o objeto e o objetivo geral, que incluiu a análise da construção de territórios multiétnicos e o estudo empírico dos atos de fala dos agentes sociais envolvidos nesse processo.

Essa condição analítica me permitiu formular objetivos mais específicos para estudar as relações, tais como: i) a partir dos atos de fala, descrevendo como se deu o processo de construção territorial multiétnica; ii) os aspectos que orientam atualmente essa construção; iii) através desses aspectos explicam a interpretação aborígene, iv) determinam a relevância da construção de territórios multiétnicos, v) explicam a relação entre política identitária e política redistributiva como condição para o reconhecimento dos povos indígenas de Manaus.

Nesse contexto, Santos (2016) definiu o objetivo da pesquisa: a trajetória da família Karapãna, cujos membros são representados pela Associação Indígena Karapãna-ASSIKA, e a construção da identidade coletiva com suas formas organizacionais, que levam o nome de Associação Indígena Karapãna-ASSIKA Comunidade de Nações Indígenas-ACNI, Assentamento Povo do Sol Nascente-APSN e Parque das Tribos, o que resulta na formação de determinados territórios. A constituição dessas organizações como

identidades coletivas é baseada na percepção dos sujeitos desse processo, ou seja, na possibilidade de garantir o acesso aos recursos básicos, conforme Almeida (2008).

Os indígenas de Manaus e arredores estão se organizando com sucesso em áreas mais amplas de “ocupação” na região do baixo Rio Negro, com seus afluentes (Rio Tarumã Açu, Tarumã Mirim, Cuieiras), de onde vêm as “aldeias”. Essas “aldeias” estão consolidando territórios multiétnicos com limites físicos, denominados por Almeida (2008, pp. 19-33) de unidades de residência, que são unidades de mobilização que designam e articulam mecanismos de representação e decisão.

É necessário explicar que a categoria aldeia na perspectiva das territorialidades atua como elemento produto de relativização, pois não se trata mais de uma unidade social que tenha referência obrigatória uma mesma e única etnia e da feita que surja alguma ideia negando a existência dessa unidade social no contexto desta pesquisa está relacionado à ideia relativizada do que pode-se chamar aldeia pelos próprios indígenas. Sendo assim se trata de um processo de ressignificação.

A capacidade de agir e os resultados da mobilização social consistem na reivindicação da posse da terra, chamada pelos agentes sociais que conduzem essa ação de “ocupação”. Capturar esse ponto de vista - que é um dos aspectos do discurso étnico dos entrevistados, entre outras coisas - exigiu que eu passasse um tempo andando pelos sítios dos posseiros. (SANTOS, 2016, p. 17)

Dando continuidade às contribuições de pesquisadores antropólogos e suas pesquisas em Manaus, referenciamos o trabalho de Josibel Silva (2009). No seu estudo foi observado que os indígenas Tikuna migraram para Manaus devido a alguns motivos como, a procura de trabalho e educação para os filhos buscando a melhoria da qualidade de vida.

Segundo Silva (2009), a criação de uma comunidade na cidade resulta de sentimentos compartilhados baseados na etnia e na identidade, permeados por laços de parentesco e solidariedade entre os atores. Em segundo lugar, a vivência comum de diversas dificuldades, como a insegurança, o desemprego e a falta de infraestrutura básica nos bairros em que vivem, são os motivos para o fortalecimento do caráter político e identitário do grupo, que caracteriza a construção da territorialidade específica.

Com a formação da Associação Comunidade Wotchimaücü (ACW), sediada no Bairro Cidade de Deus, os povos indígenas participam de um processo de protagonismo

cujas características culturais e identitárias são reformuladas de acordo com as próprias normas do grupo, visando o caráter instrumental na busca para benefícios da comunidade. As relações profissionais construídas pelas entidades da cidade podem ser divididas porque se constituem em territórios fora e dentro da comunidade.

Para a autora, os tipos de trabalho que são construídos fora da comunidade são caracterizados pela informalidade, individualidade e insegurança do trabalho, características do mundo capitalista das cidades. Os tipos de trabalho observados na comunidade são aqueles estabelecidos em um processo de territorialidade específica, constituindo formas alternativas de trabalho, configurando-se também na articulação política como estratégia de afirmação e visibilidade do Tikuna em Manaus.

É o que chamamos de trabalhos artísticos culturais de base étnica e coletiva, em que os sujeitos estão satisfeitos com seu trabalho porque não está separado de seu mundo.

Nessas formas de trabalho, os povos indígenas permanecem precários e informais porque suas atividades dependem de um mercado excludente. Para concluir esta dissertação, as relações de trabalho que os indígenas forjaram nas cidades nos levam a refletir sobre a natureza do conceito de trabalho das pessoas ditas modernas que vivem nas cidades, baseadas em valores de troca e separação do mundo da vida (família, lazer e cultura), levando direta ou indiretamente a uma proliferação de problemas que perturbam a biosfera e a vida humana. (SILVA, 2009)

Como Bertolini (2016) o esforço é de buscar compreender como a música é desenvolvida, praticada e pensada na Aldeia Inhãa-bé, localizada na cidade de Manaus-AM, a partir de um dos grupos musicais existentes na Aldeia, o grupo Kuiá.

Para Bertolini (2016), o objeto de reflexão para seu estudo se limita a uma análise sociológica dos processos de formação e produção dos grupos musicais e suas canções, danças e performances, a partir da aliança matrimonial entre mulher Tikuna e homem Sateré-Mawé, que se mudaram para Manaus de sua aldeia de origem na década de 1990 e consolidaram territórios específicos ao redor da cidade.

Por se tratar de um tipo de música que se refere e se aplica a situações específicas, Bertolini (2016) começa a se perguntar como a música pode ser um recurso para reafirmar a identidade coletiva vivida pelos indígenas da Aldeia Inhãa-bé para se diferenciarem no cotidiano social e garantirem sua reprodução cultural. Como tal, é uma

peça musical bem definida que contrasta fortemente com as manifestações do caráter de “índio genérico” da noção preconcebida de colonialismo musical.

A “música indígena” nos termos desta dissertação se perfila numa luta específica pelo reconhecimento, exigindo seu lugar no campo da produção artística e em diferentes planos de organização social. Pode-se dizer que os resultados do trabalho de pesquisa realizado para fins desta dissertação indicam que os efeitos desta ação dos grupos musicais, referidos às “novas aldeias”, apontam para uma reconceituação da expressão “música indígena”. Esta emerge atrelada, sobretudo, ao processo de urbanização em região de fronteira, no caso da Amazônia, em que a produção musical indígena assume características peculiares, que podem ser assim sumariamente descritas, como procederei a seguir. (2016, p. 166)

Segundo a autora, pôde-se verificar que na organização social dessas aldeias há pluralismo étnico, referente às novas regras de casamento e residência, refletindo diretamente no processo de formação dos grupos musicais, como é o caso de Kuiá.

Cantar, dançar e performar nada têm a ver com folclore e estão em sintonia com a modalidade de afirmação identitária que contribui para a territorialização das reivindicações das comunidades indígenas que compõem cada aldeia. Exigir direitos territoriais, lutar pela afirmação identitária e realizar espetáculos musicais para um público indiferenciado são aspectos integrantes da presença dos grupos musicais na vida social.

O objetivo de Maximiano (2008) foi estabelecer uma relação de pesquisa com mulheres indígenas e manter com elas uma relação de confiança mútua, aspectos que satisfizessem a necessidade de não pensar em termos gerais as experiências indígenas em ambiente urbano.

A intenção foi estabelecer um diálogo com eles e compreender como eles vivenciam sua identidade étnica no processo de inserção em um novo espaço social. Na perspectiva apontada por Pacheco de Oliveira (2003), a sociedade é constituída por uma multiplicidade de culturas que se relacionam. Portanto, a diversidade étnica termina com a emergência do que poderíamos chamar de um mosaico de identidades que se redefinem por meio do contato em situação de fronteira.

Manaus, como cenário de um desfile de contrastes, consiste em um espaço social onde as diferenças se encontram. Segundo Maximiano (2008), a diversidade e a complexidade estão presentes como expressão do homem ser relacional, pautado na lei e no respeito à alteridade. No que diz respeito à relação dos povos indígenas com a cidade, especialmente no caso do Brasil, apesar de datar da fundação das primeiras cidades no século XVI, ainda reflete tensões sobre o respeito à diversidade, pois os indígenas que vivem nesse espaço social sofrem preconceitos devidos ao fato de serem considerados “povos de baixa renda”, “carentes” e indígenas.

No entanto, a presença de povos indígenas nas cidades está se tornando cada vez mais intensa. Como afirmou Lúcio Tadeu Mota: As cidades estão se tornando cada vez mais importantes para os povos indígenas porque as atuais condições de vida nas áreas indígenas causam crescente dependência (Mota, 2000, p. 37).

A presença indígena em Manaus é cada vez mais intensa, permitindo maior visibilidade dos povos indígenas como sujeitos do processo de “ocupação” do novo espaço social. Mulheres e homens estão saindo de seu local de origem, sendo importante destacar os nascidos em um novo espaço social.

No discurso das mulheres indígenas, segundo Maximiano (2008), sua ocupação desse espaço social se dá quase sempre pela busca da inserção no mundo do trabalho, e mais especificamente das mulheres com quem estou conversando neste texto, por meio do emprego como “trabalhadora doméstica”. Conforme afirma Velthem (1997), as mulheres indígenas desempenham vários papéis na cidade, inclusive professores, enfermeiros, varredores de rua, vendedoras.

Quando se trata das relações dos povos indígenas com esse novo espaço social, ainda há tensão em ser diferente. No entanto, como já observado por Maximiano (2008) nos dados dos povos indígenas em Manaus, podemos ver a tensão aumentando. Os Jovens Indígenas continuam se movimentando para continuar sua formação em busca de trabalho; às vezes famílias inteiras se mudam. Dessa forma, pode-se observar a intensa relação que se estabelece entre as áreas indígenas e esse espaço social.

Esses agentes sociais raramente retornam aos seus locais de origem porque ali não têm perspectivas de carreira. Em Manaus, muitas vezes os sonhos de estudar e conseguir um emprego são frustrados. Essa relação com o novo espaço social também é tensa do ponto de vista da própria identidade étnica.

Dois grupos devem ser distinguidos de acordo com Maximiano (2008): aqueles que estão em contato com as organizações indígenas presentes em Manaus, que abraçam

politicamente sua identidade étnica porque representam seu povo e lutam por direitos, reconhecimento e afirmação da dessemelhança, e aqueles que não estão tão próximos do movimento indígena e não ativam o caráter identitário como bandeira da luta, sofrem como outros agentes sociais de baixa renda para conquistar seu espaço na luta pela sobrevivência.

Como escreve Maximiano (2008), muitos autores se orientam pelo fato de que a maioria dos povos indígenas mantém contato direto com o espaço social da cidade como resultado do legado histórico de reaproximação agressiva que a sociedade “não-índia” desses povos estabeleceu, com as “coisas” dos “não-índios” sempre apresentadas como “melhores”. As formas indígenas de ser e agir foram desqualificadas pelos “não-índios”, o que gerou certo desequilíbrio na própria relação que as comunidades indígenas mantinham com os ecossistemas em que estão inseridas.

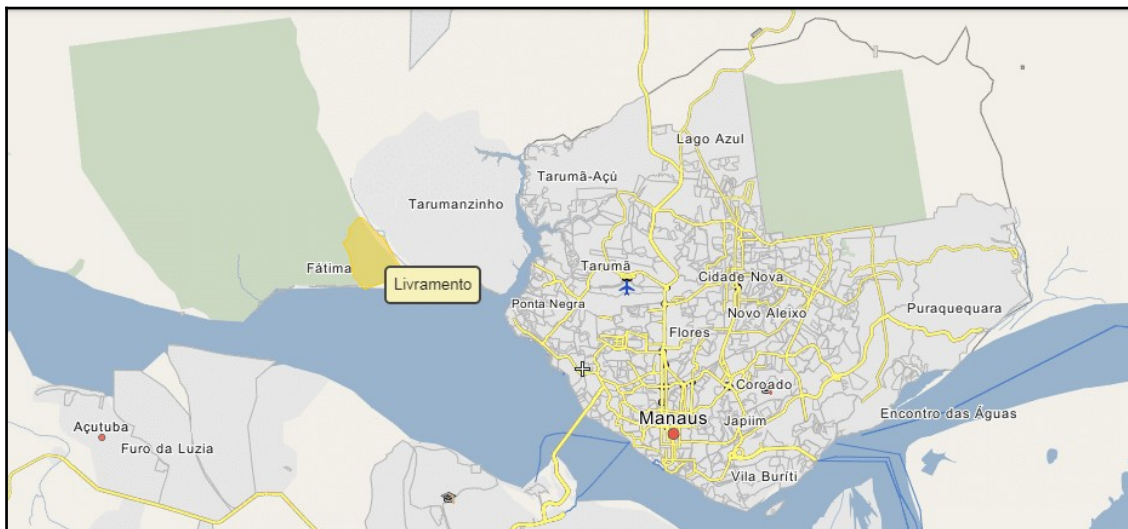
Nesse contexto, surgiram novas necessidades e a partir daí foi feita uma conexão entre os povos indígenas e os espaços urbanos. Mesmo quem ainda vive no campo mantém uma relação com o meio urbano, como afirma Mota: [...] a cidade virou uma “floresta” indígena (Mota, 2000, p. 41).

O processo de tomada desse espaço social partiu dos próprios povos indígenas, que consideravam “estranhos” porque a espinha dorsal das cidades brasileiras eram as aldeias e, portanto, território indígena. Manaus é um exemplo desse processo de reocupação desse espaço social. A busca por trabalho, educação e saúde aparece na fala das mulheres indígenas como um grande motivador para vir a Manaus. Este processo de ocupação também deu início, como já referimos, ao funcionamento da escola e do internato, no caso das mulheres do Alto Rio Negro, segundo Maximiano (2008).

O direito de ocupar esse novo espaço social tornou-se uma das lutas do movimento indígena em Manaus. Manaus, como espaço social construído da própria diversidade de sujeitos, é um exemplo de pluralismo cultural.

Em meio a essa infinidade de atores sociais, encontramos uma mulher indígena que arca com todas as consequências de fazer parte de “minorias sociais” excluídas dos direitos civis básicos. Nas falas das mulheres indígenas, a questão do desemprego aparece como uma preocupação constante.

1.2. A Comunidade Nossa Senhora do Livramento



Mapa 03: Fonte: Comunidade Nossa Senhora do Livramento, Tarumã-Mirim. Disponível em: <https://wikimapia.org>.

Segundo Lira (2014, p. 57-58), a população do Baixo Rio Negro, na época da chegada dos colonizadores, era anteriormente habitada principalmente pelos povos Tarumã, Man aós e Barés. Esses povos indígenas passaram por processos históricos de transformação cultural e perda populacional, chegando à total extinção de alguns deles em decorrência de empreendimentos comerciais e religiosos, guerras e epidemias após a chegada de colonos europeus. Os Barés estão agora no Baixo Rio Negro, enquanto Manáos e Tarumã estão praticamente extintos (PLANO DE MANEJO, 2008).

A região dos Tupé era habitada pelos índios Barés. Isso é confirmado pelos achados de fragmentos de achados arqueológicos, como cacos de potes de barro e outros utensílios domésticos, produzidos por esses habitantes primitivos. Com a chegada dos colonizadores, os índios deixaram suas terras e Tupé ficou desabitada (PLANO DE MANEJO, 2008 citado por LIRA, 2014).

Segundo Lira (2014, p. 78) as primeiras populações deixaram os seus vestígios em inúmeros sítios arqueológicos na região da reserva do Tupé. Fragmentos de cerâmica foram encontrados na comuna. São muitos os vestígios de urnas funerárias autóctones e várias peças de pedra polida que se encontram em vários locais. Muitos desses elementos são destruídos pela própria comunidade por falta de informação sobre o valor que representam para uma civilização de grandeza. Esses extratos foram identificados pelo IPHAN em colaboração com a secretaria.

Localizada no rio Tarumã-Mirim, a comunidade Nossa Senhora do Livramento faz parte da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé, sendo a comunidade mais próxima de Manaus. O transporte fluvial é assegurado pelas embarcações dos Canoeiros da Associação Marina do David e Fátima (ACAMDAF).

A comunidade de Nossa Senhora do Livramento está localizada na margem direita do igarapé do Tarumã-Mirim, nas imediações da foz com o rio Negro e sua distância de Manaus aproximadamente 7 (sete) km, em linha reta, em torno de 20 a 25 minutos em barco tipo Voadeira com saída do Porto Marina do Davi em frente à zona oeste da cidade de Manaus.

Situada em uma região que compreende parte da margem esquerda do Rio Negro e a foz do riacho Tarumã-Mirim, seu terreno é mais acidentado do que plano, com pequenos morros que se erguem e se estendem como se tentassem deliberadamente cercar grande parte da comunidade. Seu marco aconteceu em 5 de agosto de 1973 por um grupo de trabalhadores vinculados ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais. Sua ocupação teve início com o igarapé Mari, um dos braços do Tarumã-Mirim, e sua criação teve como objetivo ordenar a posse das terras já ocupadas (NASCIMENTO et al. 2007). Possui cinco igrejas evangélicas e duas católicas, sede de associação, centro social, torres de telefonia (desativadas), Escola Municipal São José I, posto de saúde, cemitério e campo de futebol. Existem vários pequenos restaurantes, bares e lanchonetes. São várias as belas praias que ficam expostas na época da seca, como a Praia do Amor, Luciano e Escondidinho.

O fornecimento de Energia Elétrica é através do Programa Luz para Todos - Programa PLPT implantado no final de 2008 pela Manaus Energia na comunidade de Nossa Senhora do Livramento, Julião, Agrovila, outras comunidades que também possuem geradores de energia particulares, escolares e comunitários que foram implantados até o final das demais comunidades em 2013.

A Prefeitura de Manaus, por intermédio da Secretaria Municipal de Educação – SEMED, é o órgão responsável pela política educacional desenvolvida na reserva. Existem na área quatro escolas de Ensino Fundamental nas Comunidades de Agrovila (Escola Municipal Paulo Freire), no Livramento (Escola Municipal São José I), no Julião (Escola Municipal Canaã II) e São João do Tupé (Escola Municipal São João) é a única com parceria da SEDUC tem Ensino de Jovens e Adultos – EJA no turno noturno. Os

alunos das comunidades Colônia Central e Tatu estudam na Escola da Comunidade São João.

Nas comunidades de Nossa Senhora do Livramento, São João e Nossa Senhora de Fátima, existem três postos de saúde (conhecidos como Casas de Doenças Endêmicas), todos atendem tanto as comunidades da reserva quanto da área circundante.

Segundo Lira (2014, p. 62), as famílias são classificadas como pessoas de baixa renda que vivem apenas com um salário-mínimo. A renda auferida pelas famílias provém de diversas atividades: pesca, comércio, artesanato, serviço de pedreiro, extrativismo, zelador, agricultura, pintura, trabalho doméstico, clareiras, carpintaria, escriturário, pensionistas, programas de ajuda pública, aluguel de imóveis, etc. (NASCIMENTO et al., 2007).

Um fator muito expressivo e significativo em muitas comunidades é a importância de celebrar feriados santos. Para Lira (2014, p. 78) essas celebrações movem e atraem pessoas de todos os lugares. Na REDES do Tupé, duas comunidades organizam festas tradicionais organizadas pela Igreja Católica. As principais festas religiosas são: a festa de Nossa Senhora do Livramento (19 de agosto no Livramento) e a festa da padroeira de São João, onde existe uma programação cultural (danças folclóricas, bandas, torneios de futebol, bingo, leilões e pratos típicos). (Plano de Manejo, 2008).

Segundo Lira (2014, p. 78), rituais Indígenas são representados por duas associações indígenas a *Umuri Mahsã* e a Associação indígena Dessana do Tupé, que migraram de São Gabriel da Cachoeira no Alto Rio Negro, são duas malocas construídas em palhas e toras de madeira, onde recebem diariamente os turistas. Quando o rio está seco, eles constroem uma ponte para os visitantes a caminharem até a maloca, quando o rio está cheio eles aproximam a ponte da subida do “barranco”, eles têm parcerias com hotéis e agências de turismo (Peixoto, 2013).

Como meio de subsistência, apresentam os rituais da cultura indígena e, de certa forma, mantêm uma tradição passada aos filhos apresentando algumas danças de animação (Cariço, Japurutu, Capuvaíá e Maracá) que duram cerca de duas horas, com uma taxa cobrada por cada grupo de turistas, a produção artesanal é feita por indígenas que confeccionam colares, pulseiras, brincos, grampos de cabelo, flautas, conchas, leques, coadores, pratos, potes e torradeiras.

Nessa região do Tupé, alguns indígenas se preparam para receber os turistas na maloca, vestem trajes típicos de canto e dança com enfeites na cabeça, ombros e cintura, acompanhados de sopros e tambores de sua confecção. Seus corpos são cobertos por pinturas com tinta de urucum e sementes de jenipapo, enquanto outros usam apenas maquiagem industrial. No final da apresentação, os convidados são convidados a interagir na dança, uma forma muito apreciada e utilizada no turismo Norte-Sul como forma de entretenimento e envolvimento do turista na cultura local.

A maioria dos moradores da comunidade Nossa Senhora do Livramento são oriundas das cidades de Manaus, Codajás, Autazes e outras do estado do Amazonas, sendo a maioria arrendatários, não indígenas. Nesse ambiente social, criam os filhos, levam convivência familiar, associam-se às atividades que estão relacionadas à produção e comercialização de artesanato, roças de mandioca para a produção de farinha, plantação de cupuaçu, caju e banana para extração.

Atualmente existe pouca agricultura e os moradores da comunidade dependem basicamente da criação de pequenos animais e pequenas atividades produtivas (como roças, farinha de mandioca (produção de farinha), fruticultura (banana, cupuaçu, abacaxi e manga) para renda. Artesanato (palha, plástico, joias), aves (frango) e extração de mel. A abertura da horta e o corte de madeira da comunidade são controlados pela SEMMAS.

A pesca é uma forma de atividade cultural que, junto com a agricultura, a caça e o extrativismo coivara, é uma fonte primária de alimentos e remédios. A pesca é a melhor fonte de proteína em águas negras, rendendo mais do que a caça (PLANO DE MANEJO, 2008). Essa atividade não é muito forte entre as comunidades de reserva, que usam esses recursos apenas para suas próprias necessidades. Trinta espécies de peixes servem de alimento para as famílias que moravam na reserva.

As espécies de peixes mais consumidas são: bacu, branquinha, bararuá cará, carauaçu charuto, cubiu, cuí-cuí, dourado, sardinha, tambaqui, surubim, pirarucu, jaraqui, matrinxã e outras. São praticamente as mesmas em todas as comunidades. Nos mapas, apenas a comunidade de São João relatou espécies de peixes lisos (bagres) e peixes de valor comercial como tambaqui e pirarucu (PLANO DE MANEJO, 2008). Os apetrechos de pesca mais utilizados na comunidade são as malhadeiras, anzóis, juncos, zagaias, tarrafas e linhas compridas. Os habitantes pescam no Igarapé Tarumã-Mirim e as espécies

são: pirarucu, pescada, matrinxã, jaraqui, dourado, tucunaré, dourado e araçá. Os locais de caça ficam próximos às suas casas, em suas terras ou perto da comunidade.

De acordo com Lira (2014, p. 89), alguns moradores se dedicam à produção de sementes e artesanato em madeira, sendo os produtos comercializados localmente. Alguns itens artesanais requerem tratamento, como secagem ao sol e/ou tingimento, para se tornarem acessórios (joias). Pinturas e esculturas são vendidas em festas e eventos organizados pela prefeitura e pela secretaria. (PLANO DE GESTÃO, 2008).

As religiões dominantes são a Católica e Evangélica (Protestante), a Igreja Católica “Nossa Senhora do Livramento” e as Evangélicas: a Congregação Assembleia de Deus, a Igreja Pentecostal, Deus é Amor, a Igreja da Fé, a Igreja Batista e Igreja Adventistas do Sétimo dia. As residências desta comunidade compartilham as mesmas características da área urbana, são casas variadas, de madeira, Alvenaria, mistas (tijolo e madeira). As casas de madeira são feitas de pisos de madeira e cobertas com alumínio; as casas mistas geralmente têm apenas piso ou outros ambientes de tijolos. O banheiro geralmente fica fora ou atrás da casa.

Sobre saneamento básico (água, esgoto e lixo) Lira (2014, p. 92) afirma que: quanto ao acesso, não há tratamento de água potável, a maioria dos moradores possui poços artesianos em suas casas, e os que não têm retiram do próprio igarapé, para realizar serviços domésticos e fornecer aos animais de estimação, e também para aproveitam de água da chuva. O poço da escola é utilizado para distribuição de água potável, principalmente durante a seca na região.

Não há sistema de esgoto, algumas casas têm fossa, outras têm latrinas (buracos cavados fora da casa com ou sem banheiro, sem paredes e pias). O projeto do banheiro seco da UFAM foi implantado por meio do Laboratório Sanitário (LS) em parceria com a prefeitura, mas por falta de recursos, não chamou a atenção dos moradores.

A SEMULSP⁵ cuida da coleta de lixo uma vez por semana, às vezes por falta de manutenção da balsa pode levar duas semanas para ser concluída. Foi construída uma lata de lixo com estrutura de madeira para armazenar o lixo, há reclamações sobre a fala dos funcionários da SEMULSP, apenas um funcionário realiza a limpeza pública da reserva.

5 Secretaria Municipal de Limpeza Pública.

No que se refere ao acesso a programas e serviços de saúde, a unidade de saúde do município atende a todos os moradores da reserva e entorno. Os cargos da equipe técnica são os seguintes: 1 (um) assistente social, 1 (um) enfermeiro, 3 (três) técnicos de enfermagem; 2 (dois) dentistas e 2 (dois) médicos, incluindo 1 (um) pediatra e outro clínico, porém os moradores afirmam que:

A falta equipamento no caso da odontologia, os equipamentos estão sempre na espera de manutenção e não tem; não temos parcerias com outras instituições somente quando é necessário marcar consulta em Manaus e algumas vezes nos casos graves de saúde é feito o acompanhamento até o hospital na sede do município (Funcionária do Posto de Saúde, 2013). (LIRA, 2014, p. 93)

Segundo Lira (2014, p. 94), o acesso dos moradores à educação se dava na comunidade, que possuía uma escola, a Escola Estadual São José I. Segundo a gestora, atendia também a demanda das outras comunidades, funcionando nos turnos matutino, vespertino somente a Educação Infantil e Ensino Fundamental, no total de 193 alunos, antes tinha o Programa de Educação de Jovens e Adultos – EJA, em parceria com a SEDUC, mas ocorreu o fechamento da modalidade por falta de alunos.

Os produtos mais utilizados para consumo direto do grupo doméstico ou para comercialização são derivados da extração de plantas como cipó titica, cipó timbó, castanha, copaíba, breu e madeira; obtenção de animais como tartarugas, peixes ornamentais, de consumo e a caça. Além disso, utilizam a extração de frutas nativas (açai e tucumã) para extrair a polpa e comercializar o produto.

Lira (2014, p. 96) identificou três elementos importantes do estilo de vida dos comunitários a partir de seus relatos: família; trabalho; e conhecimento aprendido com a natureza. Eles representam dimensões inerentes à vida desses habitantes. O trabalho produtivo na terra e/ou na água proporciona o sustento da família e garante sua organização e reprodução social, ou seja, além da produção de bens para o consumo familiar e algum excedente comercializável para a subsistência.

Outra questão importante quando indagado o gesto da reserva sobre a existência de conflitos socioambientais que atualmente ameaçavam a integridade dos recursos

naturais e de alguma forma interferem na gestão da REDES/Tupé. Observe a seguinte relação: (p. 100-101)

Os conflitos sociais que vejo: é a questão fundiária com o processo de cessão de terras; será feito um novo levantamento de terras nas seis comunidades o problema com entorpecentes, usos de drogas e invasões ocorreram nas comunidades de Agrovila e Livramento com construções indevidas; vendas de lotes para pessoas de fora e construções feitas próximas aos rios. (Gestora da SEMMAS, 2013) (LIRA, 2014, p. 101)

Os conflitos ambientais: caça ilegal, uso de arma de fogo; extração de areia; obras ilegais de vários moradores, queimada, socialização de informações. Como é resolvido: Fiscalização, cobranças de multas, foram feitas seis notificações para a comunidade da Agrovila com as construções ilegais de igrejas. A quantidade de técnicos não é suficiente para desenvolver as atividades inerentes à gestão. (Gestora da SEMMAS, 2013). (IDEM, 2014, p. 101)

Para caracterizar melhor a Comunidade Nossa Senhora do Livramento indígena, utilizaremos o Boletim Cartografia da Cartografia Social: uma síntese das experiências. “O jogo do índio” Jogos Interculturais indígenas - Manaus a Grande Aldeia, produzido pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA em 2018. Este material traz-nos diversas falas de indígenas sobre os “Jogos Interculturais Indígenas” realizados lá.

Quem inicia nos contando um pouco da história da comunidade numa perspectiva indígena é senhor Chicão do Livramento (narrador de futebol):

“Em 1986 foi fundada aqui a comunidade, recebeu o nome de Nossa Senhora do Livramento, depois de uma luta. Tinha um morador aí que ele queria botar pra fora, quanto mais tirava morador mais chegava gente precisando, aí o que era o representante do sindicato rural, o Sandoval, ele fez uma promessa que na época ele era muito católico, se vencer essa luta contra o José Nascimento que era o proprietário da terra, essa comunidade ia se chamar Nossa Senhora do Livramento, por nos livrar assim [...] e depois de ganhar na justiça essa luta, a comunidade foi registrada como Nossa Senhora do Livramento em 14 de outubro de 1986.” (PNCSA, 2018, p. 3)

Prosseguindo com a história, o senhor Silvano Martins Tomás, *Kaa Pura* – Baré Patriarca da Família Tomás, afirma que:

“Então essa luta, foi uma luta que era de um grileiro que se chamava José Nascimento e ele num queria que nós fizéssemos a escola e um dia ele ia pra lá outro dia pra cá, mas eu acho que o povo daqui, os moradores daqui, tinham uma dupla confiança em mim ou tripla confiança em mim, certo! Porque já tinham me tirado daqui como se fosse um mentiroso [...] nós viemos aqui e matriculamos 56 alunos”. (IDEM, 2018, p. 4)

O destaque que os “Jogos Interculturais Indígenas” possuem na dinâmica identitária indígena, juntamente com o papel de visibilizar a presença indígena de Manaus e seu entorno é observado na fala da senhora Maria Valda dos Santos, Martqui – Tikuna: “[...] porque a nossa comunidade é internacionalmente reconhecida porque temos o jogo do índio todo ano que já é calendário e aqui dá muita gente, mas muita gente mesmo”. (PNCSA, 2018, p. 5)

“Então, os jogos hoje é uma oportunidade que nasceu junto com o professor Elder, ele foi o mentor juntamente comigo de a gente começar os Jogos Interculturais Indígenas”. Fala do senhor Astério Martins Tomás, *Silci Penayte Uyuka* – Baré Coordenador indígena da UPILTTA. (PNCSA, 2018, p. 5)

Segundo de Chicão:

“Os Jogos Indígenas começou a acontecer depois que o Astério da etnia Baré, que inclusive é meu cunhado, sou casado com a irmã dele, a partir dos anos 97 pra cá 98, começaram a fazer os jogos indígenas, depois foi aumentando a participação das comunidades indígenas em volta da Comunidade do Livramento, inclusive de outros municípios né, da cidade mesmo de Manaus e só aumenta, isso ficou no calendário pra acontecer todos os anos, sempre no final do mês de abril e isso se tornou a ser a tradição aqui nessa região.” (PNCSA, 2018, p. 5)

Os “Jogos Interculturais Indígenas” contam com a participação de várias comunidades indígenas e com grande diversidade étnica:

Eu tenho uns três anos que não vinha para os jogos indígenas, mas da última vez que eu vim tinha canoagem, tinha arco e flecha tinha e tinha outros esportes indígenas, mas infelizmente não sei como ficou, foi quando eu participei dos jogos indígenas, mas no decorrer dos anos é só futebol, futebol e futebol. Estamos em 2017, foi em 2012, 2011, aqui no Livramento, esse ano aí e foi, foi lindo foi muito bom meus filhos participaram. Eu tenho um filho meu que tirou em terceiro lugar em atletismo.” Gleicilene Nunes Laborda - Baré. Coordenadora do Grupo Comunidade São Sebastião. (PNCSA, 2018, p. 6)

Esse evento não envolve somente atividades esportivas. Ao reunir os povos indígenas de Manaus e entorno, uma infinidade de elementos e traços culturais são expostos e vivenciados pelas diversas etnias que participam anualmente dos jogos. Mais uma vez, o senhor Silvano Martins Tomás, *Kaa Pura* – Baré Patriarca da Família Tomás colabora com sua fala:

“[...] em todos os sentidos esse evento é uma demonstração do que tínhamos no passado e hoje não tem mais. Hoje eu conheço muitas coisas que meus filhos e netos não têm mais [...] para que isso torne a ser valorizado nós temos que dizer a eles o que nós somos, povos originários, para que não se esqueça quem nós somos e não esquecer nossos costumes [...] vamos fazer nossa festa, mostrar o que tem que ser valorizado, a comida, festa, grafismo, dança, fala [...]”. (PNCSA, 2018, p. 7)

O senhor Astério Martins Tomás, *Silci Penayte Uyuka* – Baré Coordenador indígena da UPILTTA, reforça as palavras de seu pai:

“É para a gente reunir o nosso povo, o povo que realmente estava muito longe um do outro, essa que é a verdade e que hoje começa a se unir através do esporte. Então, para nós isso foi uma coisa desafiante, mas que hoje está dando resultado e, com certeza, está unindo mais o nosso povo, o povo que realmente é muito esquecido, muito pisoteado, hoje nós começamos a união, estamos nos unificando e isso está acontecendo por causa das nossas reivindicações através das grandes marchas que estão acontecendo”.

“É uma comemoração muito importante para nós, porque vivencia aquilo que tinham na verdade matado. Felizmente fez com que nós índios, fossemos lembrados aqui no Brasil principalmente, porque muitos já tinham perdido isso, ou seja, como se tivesse eliminado, mas, no entanto, a minha grande satisfação é dizer que eu sou amazonense, me orgulho de mais de ser um índio nato, certo! E nós estamos aqui sempre lembrando. Nós temos que passar para os nossos meninos, para

os nossos jovens, para que eles se lembrem e vejam como era o nosso passado, os nossos ancestrais, ou seja, os nossos antepassados, desde a invasão do nosso Brasil”. Silvano Martins Thomas, Kaá Pura – Baré Patriarca da Família Tomás. (PNCSA, 2018, p. 8)

“Porque não dizer que nós somos o verdadeiro brasileiro? Vou dizer isso com muito respeito pelos que moram aqui no Brasil né, os verdadeiros brasileiros, não aqueles que vieram de lá de outros países, mas aqueles que já estavam aqui. Então, eu sou aquela pessoa que eu gosto de dizer a verdade, tá? Gosto de dizer a verdade para que as pessoas não digam não, aquele índio, aquele cidadão”, eu acho que isso faz parte de mim, porque eu sou reconhecido como índio da União Nacional, certo! Até porque eu aqui nesse Livramento, eu fiz a cabeça de muitos índios, muitos alunos, muitos meninos, crianças que hoje já são professores, muitos são doutores, muitos são pesquisadores, muitos, é uma porção de coisa né. Esse tipo de educação ela tira a criança, tira o adolescente, tira o homem idoso, quer dizer né, de um local que ele não deve, tira, vai brincar, vai, agora meus ensinamentos foram sempre brincar favorecendo todos para o bem, não pra brigar, pra outros tipos de debanda, não, eu gostei sempre de levar as coisas a sério e preparar a criança para o futuro em todos os sentidos de esporte e lazer, eu só queria dizer, que nós gostaríamos de ser mais apoiados, ter mais apoio pra que a criança e adolescente aqui do Livramento ou em outras partes voltasse sempre ao bem estar da sociedade”. Silvano Martins Thomas, Kaá Pura – Baré Patriarca da Família Tomás. (PNCSA, 2018, p. 9)

Os jogos indígenas, também mobilizam a economia local conforme afirma o senhor Paulo Roberto – Paulão. Presidente da Liga Desportiva da Comunidade do Livramento:

“A gente consegue unir o povo e na mesma hora a gente consegue vender os nossos produtos com toda qualidade que a gente coloca, no caso eu trabalho com peixe, o outro trabalho comida, eu também trabalho com comida pronta, várias qualidades tem café da manhã e aí, a gente procura agradar no máximo as pessoas que vem de fora, tanto de fora como da comunidade também.”. (PNCSA, 2018, p. 10)

“Olha o evento ele é importante porque acontece tantas modalidades né, natação, canoagem, tudo que se diz respeito ao movimento indígena é apresentado aqui. Nesses jogos culturais a expectativa é grande com a participação do público, participação do pessoal da comunicação, participação do pessoal das secretárias, da prefeitura, do estado e das faculdades que aqui participam todos os anos, além do público né. Nós estamos aí para prestigiar o evento e ao mesmo tempo agradecer as pessoas que vem participar do evento.” Francisco Lopes Nascimento Chicão do Livramento Narrador de Futebol. (PNCSA, 2018, p. 12)

As atividades dos “Jogos Interculturais Indígenas” sediado na Comunidade do Livramento, nos demonstra também que opera como instrumento de manutenção e extensão das redes étnicas (FÍGOLI, 1982; SILVA, 2001) quando mobiliza não são os indígenas do entorno, mas indígenas da capital, dos municípios de Iranduba, Manacapuru, Novo Airão, etc. Essa mobilização também pode ser entendida como processo de territorialidade específica na região metropolitana de Manaus. Como se através desses jogos, a Comunidade do Livramento configurasse como um ponto de referência para tais atividades culturais, esportivas, artísticas e econômicas indígenas.

“Então para a gente chegar até aqui foi uma conquista da tribo do Livramento, Pedro Astério né que é o cacique daqui Baré e inclusive ele também é meu irmão [...] fez o convite para o Parque das Tribos, então como eu sou professora lá, reuni um grupo para vim. Nesses eventos não dá para levar muita gente, o que o ônibus deu para trazer a gente trouxe, e para a gente é muito gratificante estar aqui [...] fazer essa interação com outros indígenas, já que no Parque das tribos nós somos 32 etnias, mas os que estão aqui são apenas algumas etnias que vieram representar o Parque das tribos.” Cláudia Tomás, *Suri* – Baré Coordenadora do Grupo Parque das Tribos. (PNCSA, 2018, p. 15)

“Eu tenho um motor quinze e um bote, aí tem o presidente da Comunidade, o Pedro Simião, que entrou em parceria com a gente e trouxe a metade das crianças na canoa dele, aí a outra metade eu trouxe no outro bote, no sentido de que se fosse só um bote, no quinze, ia ser dois gastos né. Meu bote é de 6 metros, então cabem seis, sete no máximo [...] fora os pais que não vieram prestigiar seus filhos e a torcida que gostam muito de participar com a gente [...] a gente tem dificuldade tem, mas é a realidade. O mais gostoso é isso organizar, trazer, buscar eles pra participar. Tem muitos que é a primeira vez que estão aqui, que tão jogando fora da comunidade, em outro local, então estão ansiosos. Toda hora “quero camisa, quero o calção”, então, calma! “Me dá logo pra gente”. Então eles estão afoitos, estão felizes, estão muito ansiosos pra participar, pra brincar, prestigiar. Mas, o principal é a cultura né, a cultura”. Gleicilene Nunes Laborda, Baré Coordenadora do Grupo Comunidade São Sebastião. (PNCSA, 2018, p. 16)

“Temos essa convivência na nossa Comunidade, temos uma associação indígena que é a Associação Sianema Baré, o cacique é seu Valdivino Barbosa de Menezes. É um trabalho bom, é um trabalho educativo também. Nós trabalhamos no sentido de educação, não só lazer, futebol, mas um trabalho de educação voltado a eles, são crianças carentes, então nós cobramos muito isso deles. Sou Baré. Tem minha menina também, meu menino também de 7 anos né, a vó Tikuna e o avô Baré. A vó é Tikuna “é uma mistura” e o meu sogro é Baré e meu esposo Baré. Eu ainda não sei a minha origem certa, mas me considero como eles né, da origem deles, aprendi com a minha sogra muitas coisas indígena e infelizmente ela não está viva, mas a origem eu sempre levo para os meus filhos, sempre falo tudo, mas a gente não tem esse contato diário aqui e nem assim na Comunidade. A maioria que mora na Comunidade é Baré. Ontem ainda estava falando com seu Pedro [Astério]: “Seu Pedro, porque o RANI dos meus filhos está em Baré? ”, aí ele disse

“então vai ter que aceitar Baré” [...] está no registro deles, mas então eu não vou falar que é Baré, vou falar que é Tikuna, porque é a origem da vó né? E o registro vem pela avó né?” Gleicilene Nunes Laborda, Baré, Coord. do Grupo Comunidade São Sebastião. (PNCSA, 2018, p. 20)

“[...] os próprios indígenas da aldeia já estavam caindo no esquecimento dos costumes, dos costumes dos indígenas de modo geral e com o trabalho do espaço cultural hoje em dia não, hoje em dia as crianças já se comunicam entre elas né, elas já tem o hábito do grafismo, da expressão corporal, da espontânea vontade delas né, elas mesmo se pintam, elas mesmo procuram, não tem vergonha né, e elas fazem tudo, elas também são um dos principais fatores que influenciaram, é muito bom trabalhar com elas também, elas entendem muito rápido e aprendem muito rápido também.” Stanley Alex Baia de Souza Coordenador do Grupo Baré Ruí. (PNCSA, 2018, p. 24)

Os “Jogos Interculturais Indígenas” realizados na Comunidade do Livramento a partir dos depoimentos citados, apontam realmente para o despertar de várias questões importantes para os indígenas da região de Manaus e entorno.

A relação de campo, com a Comunidade do Livramento é estabelecida a partir da identificação e seleção de casais indígenas (identificados como agentes sociais de nossa pesquisa) habitantes desta comunidade, pois primeiro identificamos os agentes sociais e posteriormente o território.

A relação com esta comunidade é anterior a 2016, quando alguns indígenas desta comunidade frequentavam o Projeto Nova Cartografia da Amazônia – PNCSA. Já em 2016 e 2017 quando fui professor substituto no Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas, DAN/UFAM, costumava fazer campo com alunos dos cursos de Ciências Sociais e Engenharia Florestal. Além dos trabalhos acadêmicos dos alunos, desenvolvíamos alguma ação social, sempre combinada com as lideranças da comunidade.

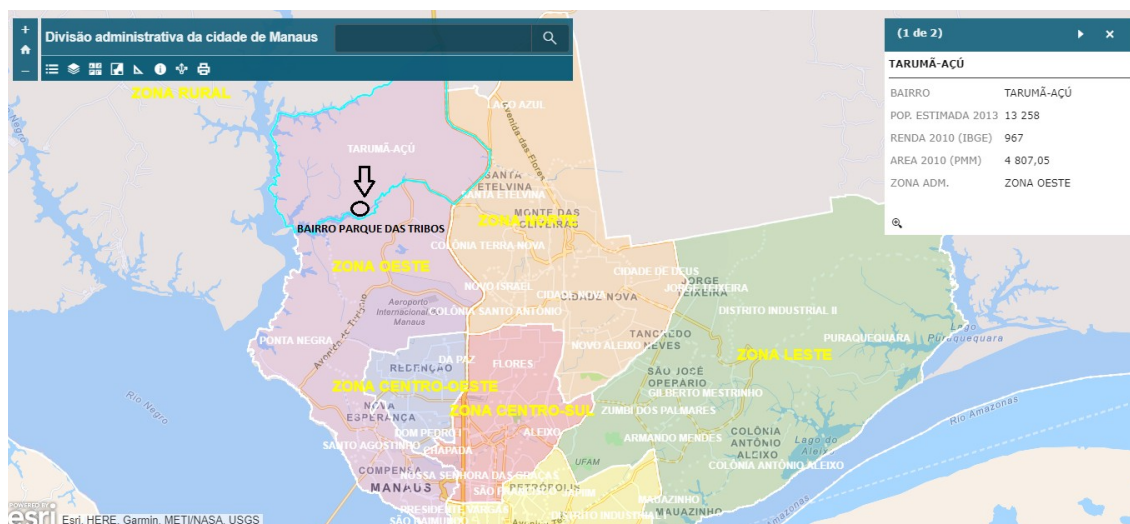
Apresentaremos alguns registros fotográficos dessas atividades, realizadas entre 2016 e 2017:

O campo para a pesquisa de doutorado foi definido a partir do segundo semestre de 2018, após definição do objeto de pesquisa (alianças matrimoniais entre indígenas de etnias diferentes), para aí sim, pensar processos de territorialização e territorialidades específicas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998; ALMEIDA, 2012)

Em 2020, em período muito curto de relaxamento das medidas de isolamento social, por conta da pandemia de Covid-19, foi possível realizar algumas entrevistas em um único dia. Entrevistas com três casais, dos cinco identificados na Comunidade. O quarto casal não estava na comunidade, pois estava exercendo sua atividade econômica de venda de alimentos e bebidas na praia da Lua.

Os casais que foi possível entrevistar pessoalmente foram: o homem Baré e sua esposa Mura, o homem Baré e sua esposa Piratapuya, da localidade do igarapé do Diúna e o homem Baré e sua esposa Dessana. O quarto casal a ser contatado foi o homem Mura e sua esposa Baré, este cedeu entrevista em fevereiro de 2021 via WhatsApp.

1.3. O Parque das Tribos: “1º Bairro Indígena de Manaus”



Mapa 04: Parque das Tribos, bairro Tarumã, zona oeste de Manaus. Fonte:

<https://www.arcgis.com/apps/View/index.html?appid=75ad1085c726403d80a9469d7b667cea>.

O bairro de Tarumã, criado pelo decreto municipal nº 1.401 de 14 de janeiro de 2010, está localizado na zona oeste da cidade de Manaus, com uma área de 3.928 hectares, representando o distrito mais territorial de Manaus. Tarumã faz limite com os bairros de Ponta Negra, Lírio do Vale, Planalto, Redenção, Bairro da Paz, Colônia Terra Nova, Novo Israel e Santa Etelvina. Possui treze logradouros públicos (ruas, avenidas, estradas, ramais, estradas) (MANAUS, 2010).

Historicamente, o que hoje se chama Tarumã em 1657 foi o ponto de partida para a colonização da cidade de Manaus com a criação da “Missão Tarumã”, nome

emprestado dos índios dessa etnia. Além dessa origem étnica, os índios Aruaque e Manáos também viviam nesta área (SILVA, 2001).

Silva (2001) relata várias expedições ao Tarumã planejadas e realizadas pelos padres Teodoro e Pedro da Costa Favela. Este último, o famoso caçador de índios. Essa força missionária fundou um núcleo cristão no Vale do Rio Negro para fortalecer o processo de civilização europeia na Vila da Barra.

Para Andrade (2006), Tarumã era uma região muito procurada pelos colonos portugueses. Na gestão do Marquês de Pombal, a ordem de expulsão dos Jesuítas da colônia aplicava-se também aos missionários do Tarumã. Uma equipe de resgate foi então enviada para escravizar os indígenas e se apropriar de suas drogas do sertão, atendendo aos interesses da metrópole.

Como mencionado anteriormente, foi instalada a “Missão Tarumã” neste local, que se localiza na aldeia de Tarumã como o primeiro núcleo populacional a servir aos interesses da Coroa portuguesa na região do Rio Negro (SILVA, 2001, p. 38)

Logo após a expedição militar e econômica, foi instalado o acampamento Tarumã, às margens do Igarapé Açu; deságua na margem esquerda do rio Negro, também conhecido como Tarumã, nome que ainda tem representação geográfica para a cidade de Manaus (ANDRADE, 2006).

No período áureo da borracha, a antiga aldeia era formada por uma área de grandes fazendas e fazendas que abasteciam a cidade com areia, argila, madeira, pedra, carvão, peixes. Foi o local que forneceu a matéria-prima para a construção da cidade de Manaus, que entrou em um processo acelerado de urbanização. Além disso, o local foi visitado por muitos na época por causa de suas belezas naturais, com belas corredeiras e areias extensas. No entanto, esta exploração inédita de recursos naturais ao longo dos anos causou danos à flora, fauna, pássaros e animais de Tarumã (ANDRADE, 2006).

Segundo Souza (2017), o bairro de Tarumã possui uma infraestrutura voltada para o turismo diversificada, como restaurantes, bares, boates, além de diversos imóveis residenciais de luxo como Parque do Lago, Vitória, Vivenda do Pontal, Mediterrâneo, Solimões. Além do parque aquático Marina Tauá, clubes de verão como: Clube dos Oficiais da Aeronáutica, CETUR, Cemitério Parque Tarumã, Aeroporto Internacional

Eduardo Gomes e Sistema de Vigilância da Amazônia (SIVAM), além de inúmeras indústrias (JORNAL A CRÍTICA, 2013).

No entanto, apesar de toda essa infraestrutura, a área de Tarumã tem sido palco de muitas ocupações de terras e especulação imobiliária nos últimos anos, gerando conflitos acirrados entre “grupos da sociedade que querem ocupar o bairro” e a secretaria Municipal de Meio Ambiente do município de Manaus (SEMMAS). (SOUZA, 2017, p. 85)

Segundo reportagem do *Amazônia Real*, de autoria de Farias e Trajano (2016), na década de 1980, quando se iniciou a migração de indígenas das aldeias do interior do estado para Manaus, em busca de estudo, saúde e trabalho, o casal de indígenas João Diniz Albuquerque, do povo Baré, e Raimunda da Cruz Ribeiro, do povo Kokama partiu a região central do Rio Solimões, próxima ao município de Tefé, no oeste do estado.

Sem ter onde morar em uma cidade grande, o casal e os filhos mudaram-se primeiro para a rodovia BR-174, que liga o Amazonas a Roraima. A família ocupou então uma faixa de terra às margens do rio Tarumã-Açu, a oeste de Manaus. Este terreno consolidou-se como comunidade do Cristo Rei.

Seu Diniz faleceu em 2004, aos 55 anos. A partir de 2012, a família passou a ocupar o antigo roçado da comunidade Cristo Rei, onde a comunidade do Parque das Tribos foi fundada em 2014, com cerca de 132 famílias (cerca de 660 pessoas) de 30 etnias. Entre as etnias estão Apurinã, Baré, Mura, Kokama, Karapãna, Tikuna, Miranha, Wanano, Sateré-Mawé, Tukano e Tupinambá - este último grupo vem de uma aldeia da Bahia.

Dona Raimunda, de 75 anos, disse em entrevista à *Amazônia Real* que viveu toda a história da formação das comunidades Cristo Rei e Parque das Tribos.

“Uma pessoa que já faleceu e tinha um terreno na região do Tarumã disse ao meu marido que (Cristo Ri / Parque das Tribos) não tem dono, que o dono morreu há 25 anos e estava tudo abandonado. O meu marido gostava de trabalhar na agricultura. Ele disse ao meu marido: Vá tocar, construa uma casa, more lá e cuide da sua vida.”, Disse Dona Raimunda Kokama em entrevista cedida ao *Amazônia Real* em 2016.

O 1,4 milhão de metros quadrados de terreno da comunidade Parque das Tribos é objeto de disputas judiciais e especulação imobiliária. No dia 4 de julho, o primeiro

desembargador do Tribunal Distrital Federal Carlos Moreira Alves, da 1ª Região de Brasília indeferiu pedido do Ministério Público Federal representando a Fundação Nacional do Índio (Funai) para suspender as terras ocupadas pelos indígenas conforme determinação da juíza Marília Gurgel, da 3ª Vara Federal, em 2015.

A reintegração de posse atende ação judicial do empresário Hélio Carlos D'Carli, que pertence a uma família tradicional de políticos e comerciantes de Manaus. Ele diz que é o proprietário do imóvel onde os índios fundaram a Parque das Tribos. Na ação, o empresário alega que as terras “invadidas pelos índios em junho de 2014 serão vendidas para a Caixa Econômica Federal e destinadas ao programa Minha Casa, Minha Vida do governo federal.” (FARIAS; TRAJANO, 2016)

Conforme descrito por Farias e Trajano (2016), a faixa de terra da comunidade Parque das Tribos está localizada no limite de uma grande área, a Cidade das Luzes, que já foi habitada por famílias não indígenas e indígenas e passou por uma grande reintegração em dezembro de 2015 pela Vara Especializada em Justiça Ambiental e Agropecuária do Amazonas. Daí a tensão na região. Em outra ação, a Polícia Civil realizou a Operação Blackout na Cidade das Luzes e prendeu sete índios. Em outra ocupação de Paxiubau, o nativo Anderson Rodrigues de Souza, 30, descendente de Mura, foi morto por um tiro disparado por um policial.

Segundo eles, o pesquisador [Glademir Santos] diz que a comunidade Parque das Tribos é uma extensão das casas dos primeiros núcleos familiares da comunidade Cristo Rei, administrados principalmente por famílias multiétnicas, como se vê na história de Raimunda e Diniz, pais de Lutana Kokama.

Ainda durante a pesquisa do filósofo Glademir Santos, dirigentes Kokama explicaram que na área correspondente à ocupação da Cidade Luz, faz fronteira com o Parque das Tribos, Seu Diniz e os poucos vizinhos caçavam e colhiam. Nessa área havia videira, palha, xixi, bacaba e patauí.

O Parque das Tribos apresenta ao pesquisador “uma forma de organização interna que surge como uma interpelação diante da falta de uma política fundiária específica, contendo as condições básicas para a criação de autonomia financeira e melhores condições de vida”.

Significa também que “uma cidade também pode ter espaços onde o sentimento, a solidariedade e os laços culturais possam oferecer diferentes políticas habitacionais para os povos indígenas, marcadas pelos valores do saber tradicional e da expressão cultural desenvolvida através da pluralidade étnica”.

No Parque das Tribos, por exemplo, o processo de territorialização (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998) encontra-se ancorado em um processo de construção de uma unidade social de bairro, mas com todos os direitos da diversidade étnica indígena assegurado como: saúde diferenciada, educação escolar indígena diferenciada, e o ideal de bairro indígena como sinal de resistência dos indígenas que vivem na cidade. Isso, na perspectiva de seus moradores indígenas.

A luta hoje dá-se pelo reconhecimento do lugar, como “bairro indígena” (Joilson Karapãna, 2020; Vanda Witoto, 2020).

Se pensarmos o cenário do Parque das Tribos, vamos seguramente compreender processos bem particulares de estratégias matrimoniais. Dos quatro casais focos da pesquisa, dois em especial, iniciam sua constituição fora do espaço do bairro. O primeiro, com o homem morando no Rio Cuieiras, afluente do rio Negro, no município de Manaus e a mulher vivendo em um bairro da zona norte da capital. Conheceram-se em uma atividade institucional de prestação de contas da então Fundação Estadual do Índio – FEPI, realizada no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia - INPA. Nesse caso, o cenário foi o campo da política indigenista e suas interfaces com o movimento indígena local. Naquele momento ele era liderança comunitária em uma das comunidades no Rio Cuieiras e ela fazia parte da equipe de pesquisa da FEPI. Ele também era professor na comunidade e ela pesquisava sobre educação escolar indígena.

O outro casal que já chega ao Parque das Tribos unido é o da mulher Tikuna e seu esposo Marubo. Ambos se conheceram no município de Atalaia do Norte, ela residente do município vizinho de Benjamin Constant e ele estudando na sede municipal de Atalaia. Conheceram-se através de conhecidos e apaixonaram-se. Ela chegou a viver entre os Marubo durante cinco anos, depois retornou sua aldeia Porto Cordeirinho, enquanto ele veio na frente para Manaus. Depois de preparar minimamente o ambiente em Manaus vai buscá-la em Benjamin Constant, vindo então juntos e vivendo até este momento no Parque das Tribos.

Os demais casais, conheceram-se no Parque das Tribos, entre as festividades e os ensaios dos grupos culturais ou em outros bairros e ajudaram na ocupação e consolidação do então bairro indígena.

Diversas atividades culturais são desenvolvidas com os jovens. Grupos de dança, grupos musicais, atividades educacionais como aulas de idioma estrangeiro, a partir de parcerias com entidades filantrópicas ou religiosas.

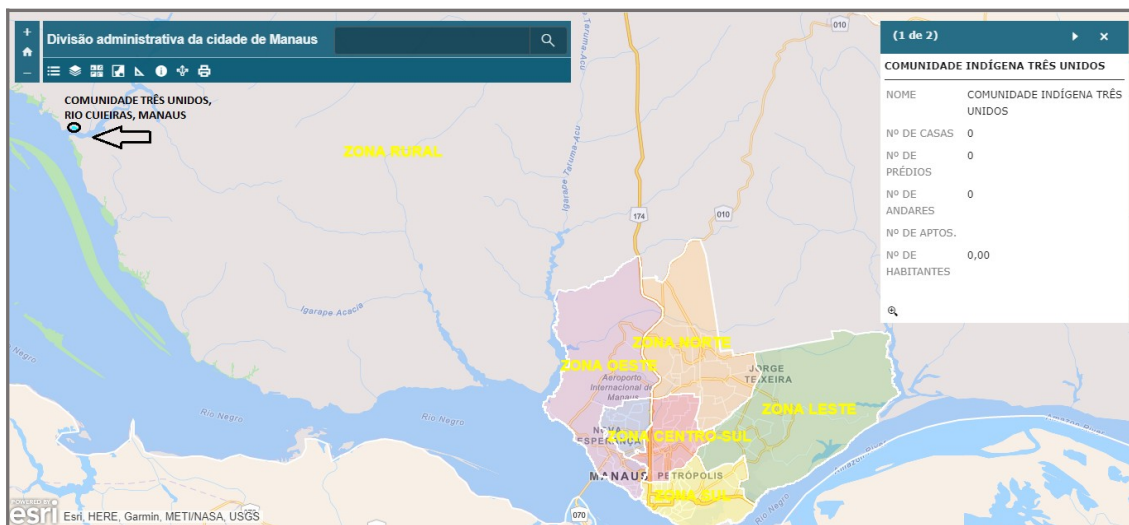
Segundo Bordin (2020, p. 226), perceber crianças e adolescentes ajuda a compreender o processo que faz parte da afirmação de sua “identidade cultural” (Vidal, 2000) como povos indígenas e isso é nítido no Parque das Tribos. A questão da identidade, de reconhecer que pertencem à sua etnia, aumenta a sua autoestima, pois vivendo neste contexto, percebemos o que sentem sobre os preconceitos que ainda existem, vindos de grande parte da população que desconhece como os povos indígenas vivem hoje.

Assim como com a Comunidade do Livramento, com o Parque das Tribos, as relações se dão em meados de 2016. Também por conta de atividades vinculadas ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA. Entre os anos de 2016 a 2017 algumas visitas foram realizadas. As visitas giravam em torno de atividades pontuais: doações para a escola indígena; em 2019 realização de visitas com intuito de estabelecer parcerias das lideranças do Parque das Tribos com instituições como a Secretaria de Estado de Assistência Social – SEAS e Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania – SEJUSC. Entre 2019 e 2020, atuei como antropólogo na SEAS.

O processo de identificação dos casais no Parque das Tribos foi mais demorado por conta do quantitativo populacional. São mais de 700 famílias, distribuídas em 35 etnias. A maior parte dos casais são constituídos por indígenas casados com não indígenas, e alguns casos de casamentos regulados pela organização social de determinados povos.

Foram identificados apenas quatro casais formados por indígenas de etnias diferentes. Aceitaram participar da pesquisa três. O quarto casal é composto de homem Piratapuya e mulher Tikuna. Infelizmente pelas condições de trabalho dele e das locomoções dela à sua base no Alto Solimões não foi possível conseguir seus relatos.

1.4. Comunidade Três Unidos (Rio Cuieiras, Manaus)



Mapa 05: Comunidade Três Unidos, Rio Cuieiras, Manaus. Fonte:

<https://www.arcgis.com/apps/View/index.html?appid=75ad1085c726403d80a9469d7b667eea>.

Segundo Mota (2013, p. 44), a comunidade indígena dos Três Unidos está localizada na margem direita do rio Cuieiras, mais precisamente na foz do mesmo rio, na margem esquerda do Baixo Rio Negro, a 50 km da capital Stan Amazonas, Manaus.

Na história desta aldeia tudo começou quando o Kambeba da família Cruz deixou Igarapé Grande, no Alto Solimões, rumo a Manaus em busca de tratamento para o Tuxaua Valdomiro Cruz (ainda vivo). Ele morava na aldeia Kambeba Tururukari-Uka localizada no quilômetro 47 da AM-010 (Manaus-Manacapuru) com sua esposa, filha (líder comunitária), neto e outros parentes Kambeba.

Segundo Mota (2013, p. 45) em decorrência desse incidente, em 1991, a implantação da aldeia Nossa Senhora da Saúde, situada às margens do Rio Negro, marcou o início de uma jornada de aproximadamente quatro horas de Manaus, hoje conhecida como comunidade indígena de Três Unidos. No início, eram apenas quatro famílias, hoje, cerca de quatorze famílias vivem na área, com um total de cerca de 60 indígenas.

As características de organização e habitação da comunidade de Três Unidos são representadas por estruturas - casas com pernas largas, mais parecidas com palafitas, todas posicionadas lado a lado, seguindo o contorno da margem do rio, em sua maioria de madeira.

Vale lembrar que inicialmente todas as casas eram construídas em madeira de cedro, com cobertura de palha (Ubim) cuidadosamente amarrada com cipó, criando grandes estruturas retangulares ao longo dos rios. As aldeias eram próximas e cada uma possuía seu próprio porto (PORRO, 1996). Atualmente, a cobertura de palha foi substituída por telhas de alumínio que são mais duráveis, mantendo o piso muito alto e a mesma disposição linear das casas ao longo da praia, descreve Mota (2013).

Como referência para o controle de presença estadual, encontramos a Escola Municipal de Ensino Fundamental Três Unidos-Kambeba do ano 1 ao 5º ano, filiada à Secretaria Municipal de Educação – SEMED, e ao Polo Escola de Ensino Médio Samsung, construída pela Fundação Amazonas Sustentável – FAZ, em cooperação com o governo do estado do Amazonas, Samsung e Coca-Cola.

Naquele momento, segundo Mota (2013, p. 47) existia uma proposta da SEMED (Secretaria Municipal de Educação), que visava modernizar, ampliar e equipar a escola multissetorial de professores da comunidade de Três Unidos até 2013. A escola vinha ganhando importância por meio do trabalho pedagógico e da articulação política do Tuxaua da vila, no sentido de criar parcerias na busca por uma educação escolar local diversificada, bilíngue, intercultural e de qualidade.

Na extensão de areia ao redor das casas, encontramos também a capela do Divino Espírito Santo, já que os Kambeba dos Três Unidos são católicos liberais e celebram uma missa a cada seis meses quando seu padre ordenado visita, afirma Mota (2013). Também existe uma Associação Comunitária para organização de confraternizações e reuniões, Pólo Base de Distrito Sanitário Especial Indígena-DSEI de Novo Airão-Amazonas (com apoio da FUNASA e COIAB) à época, coordenada pelo Tuxaua, que desenvolvia o trabalho de agente de saúde, prestando atendimento aos todos os “parentes” indígenas e não indígenas das comunidades vizinhas.

Além disso, existiam espaços turísticos na região: um local de venda de artesanato feminino Kambeba, exposto em pequenas estruturas ovais de madeira pertencentes a uma determinada família.

Os artesanatos produzidos pelas mulheres Kambeba possuem algumas características tradicionais relacionadas à sua cultura de acordo com Mota (2013), mas requerem aprimoramento técnico no preparo e preservação das sementes. Já existem cursos de técnicas de acabamento para melhor aproveitamento das matérias-primas

oferecidas por instituições municipais e ONGs, por outro lado, também é visível o interesse das mulheres indígenas, confirmando o que foi dito antes, como é o interesse dessas pessoas oferecendo artesanato de alta qualidade e, assim, aumentando sua renda.

Existia também, um restaurante gerido pela Associação Feminina Kambeba-ASMIK, construído a pensar nos turistas que visitam a aldeia. Durante a construção da escola polo, ele serviu como alternativa de renda, fornecendo alimentação para os trabalhadores que participaram da construção da escola Polo Samsung.

Desde a saída do primeiro Tuxaua para a aldeia de Jaquiri, a comunidade passou a ser representada por outro Tuxaua, também agente de saúde, e pelo professor Kambeba, considerados líderes eleitos pelo coletivo comunitário. Eram eles os responsáveis pela organização e harmonia do local, pela busca de direitos e parcerias que pudessem beneficiar a comunidade, de acordo com Mota (2013, p. 49).

Mas além da liderança coletiva representada pela Tuxaua e o professor, a comunidade conta com a liderança das mulheres Kambeba referenciadas na Associação de Mulheres Indígenas Kambeba - ASMIK. Esta realizava importantes trabalhos de promoção da sustentabilidade e articulação entre os setores relevantes na busca de melhorias para a comunidade, tais como: produção de artesanato e exposição de peças para turistas e visitantes. Além disso, realizava exposições mensais de artesanato na capital Manaus, por meio da Fundação Amazônia Sustentável - FAS.

Esta comunidade, formada especialmente por Kambeba, se diferencia das demais por ser bastante organizada, com pessoas que se governam e não se deixam sobrecarregar diante das dificuldades. É uma referência de apoio a outras comunidades do rio Cuieiras, levando a administração a firmar contrato com a empresa de turismo Novo Airão - Amazonas, tornando a comunidade um destino turístico, aumentando significativamente a renda desses povos indígenas, afirma Mota (2013, p. 49).

Nesse sentido, é importante entender que as Kambeba sempre estiveram disponíveis para o diálogo, podendo se adaptar às diversas formas de captação de recursos de não indígenas. Um contrato com uma agência de viagens enfatiza a visão e ousadia de seus líderes ao se arriscarem com as oportunidades, demonstrando sua grande adaptabilidade e flexibilidade em termos de sustentabilidade, mas é bom esclarecer que existem algumas limitações amparadas pelos princípios dos Kambeba que não permitem interferência negativa em seu estilo de vida e avaliação de valores. Todas as decisões

estão abertas a discussão onde os prós e contras são medidos, fornecendo a melhor e mais viável opção.

Claramente, um acordo comercial teve seus aspectos positivos e negativos e, se mal direcionado, poderia mudar o ritmo de vida de uma etnia que acredita ser importante manter suas tradições e costumes, mas os Kambeba parecem confiantes para controlar a situação. Com a necessidade de sobrevivência, os Kambeba empregam a racionalidade capitalista, usando o contato com outras pessoas para aprender, aumentar ou transformar seus conhecimentos.

A representatividade da comunidade Três Unidos, cuja estrutura e organização é muito bem orientada por seus representantes e lideranças coletivas, desempenha um papel importante como liderança política na região na busca não apenas do reconhecimento étnico, mas também do direito à terra, educação e saúde - três fatores essenciais para a sobrevivência dos moradores e das comunidades vizinhas. Por isso, as lideranças Kambeba têm forte influência sobre os povos da região, buscando parcerias com atores de apoio e com o Estado.

O povo Kambeba mostrou que a coletividade e o conhecimento dos direitos e direitos indígenas são essenciais para a busca e conquista da cidadania, o que é consistente com a melhoria de vida de uma comunidade que, mesmo pequena, se destaca.

A organização social da comunidade Kambeba requer requisitos de desenvolvimento socioeconômico e sustentável de várias agências governamentais; porém, quando o governo não responde, costumam criar algumas alternativas ou firmar parcerias para atender às suas necessidades, adaptando o espaço em que estão inseridos às possibilidades de uso dos recursos naturais e culturais da região.

Segundo Mota (2013, p. 51), um dos principais gargalos na afirmação da identidade indígena, é aproveitar todas as ofertas possíveis da cultura não indígena, e ainda se identificar com a indígena. Certamente eles compartilharam suas experiências e fortaleceram sua identidade por meio de atividades e comunicação com não indígenas, aos quais disseminam práticas culturais, demonstrando sua capacidade de adaptação às adversas condições sociais e à luta que historicamente travaram para continuar a viver como um povo diverso; mas eles insistem que querem sobreviver sem perder seus hábitos e costumes.

Entre outras necessidades devido à agricultura como meio de subsistência, a área da comunidade não é suficiente para que todos os Kambeba estabeleçam seus plantios, por isso, junto com a FUNAI exigiram a ampliação da área considerando que a tendência da comunidade é cada vez maior, deixando claro que eles não desistiriam desta terra.

Observando os Omágua/Kambeba na comunidade de Três Unidos e examinando fontes dos séculos XVIII e XIX, fica claro que as características marcantes do passado colonial desse povo são quase inexistentes. No entanto, deve-se entender que as culturas, inclusive as indígenas, são dinâmicas, incluem e influenciam hábitos e costumes no processo contínuo de aculturação, o que não invalida sua indianidade (Hall, 2006).

Na Aldeia Três Unidos, foi necessária busca a este casal, pois não foi possível contato via telefone ou redes sociais. O contato com eles foi possível no final de 2021, através de atividade de capacitação dos conselheiros indígenas de saúde, realizado a partir de cooperação interinstitucional entre o Instituto Leônidas & Maria Deane - ILMD Fiocruz Amazônia e o Conselho Distrital de Saúde Indígena – CONDISI, do Distrito Sanitário Especial Indígena de Manaus, quando fui como instrutor da capacitação.

Não foi possível realizar a pesquisa como a realizada com os demais casais, pude apenas acessar alguns relatos sobre a história do casal que se confunde com a história da própria comunidade. Foi a partir desses relatos abertos que pude desenvolver um pouco da reflexão sobre o processo de aliança matrimonial e principalmente de construção de identidade coletiva desta família de pai Tikuna e mãe Kambeba.

1.5. Terra Indígena Beija-Flor (Rio Preto da Eva)



Mapa 06: Terra Indígena Beija-Flor, Rio Preto da Eva, região metropolitana de Manaus. Fonte:

<https://earth.google.com/web/@2.69446095,59.69609305,64.84527531a,5737.51997008d,35y,27.16083056h,0t,0r>.

Na década de 1980, na cidade de Rio Preto da Eva-AM, um comerciante norte-americano chamado Richard Melnik estabeleceu o que ele chamou de uma “comunidade indígena” especializada na confecção de “artesanato”, cujas peças eram vendidas em sua loja na cidade de Manaus. Entre as décadas de 1980 e 1990 foram morar na área correspondente a esta comunidade diversas famílias de diferentes etnias. Inicialmente, à “comunidade” vieram indígenas Yanomami, Tukano e Hiskariana, que construíram suas respectivas malocas. Em seguida, indígenas Sateré Mawé e Dessano se estabeleceram aí, constituindo assim a, a chamada “Comunidade Indígena Beija-flor”. A partir de 1997, os indígenas passaram a ser coagidos a abandonar a área por um suposto procurador do comerciante Richard, que reivindicava a área para a construção de um loteamento residencial. Após vários conflitos, os indígenas, mobilizados politicamente, conquistaram a terra por meio da Lei Municipal 302, que prevê a desapropriação da área em benefício das famílias indígenas que compõem a comunidade. (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 131)

Segundo Farias Júnior (2011, pp. 133-134), Richard Melnyk adquiriu o terreno no local que hoje pertence à comuna de Rio Preto da Eva. Conforme certidão emitida em 15/04/1994, pelo Cartório Único de Imóveis, no livro nº. 02 do cadastro de imóveis de Rio Preto da Eva, o terreno do Sr. Melnyk é “propriedade municipal” com área total de 81,20 ha. De acordo com o mesmo documento, o domínio do domínio foi reconhecido pelo Termo de Reconhecimento de Domínio nº. 001, Série E-1, de 2 de maio de 1988 em Manaus, assinado pelo então Governador do Amazonas, Amazonino Armando Mendes, e

o então Presidente do Instituto de Terras e Colonização do Amazonas (ITERAM) Augusto César Santos Pantoja.

Segundo ele, em 14 de abril de 1994, conforme escritura de permuta, lavrada no Cartório do 4º Ofício de Notas de Manaus-Amazonas, Livro 333, fls. 070/071, Sr. Richard Melnyk, representado por seu procurador, o Sr. Ivan de Sá, trocou 40 hectares da referida área em 370 ha pertencentes ao município de Rio Preto da Eva. Conforme certidão expedida pelo Cartório Único de Imóveis de 15 de abril de 1994, “após a substituição de Richard Melnyk e do Município de Rio Preto da Eva, restaram apenas 41,63 ha”.

Segundo Farias Júnior (2011, p. 134), podem-se notar duas tentativas de captura da área por povos indígenas no município de Rio Preto da Eva. O primeiro pode ser explicado a partir de entrevista concedida em 2004 ao Sr. Gabriel Gentil, natural de Tukano que mora em Rio Preto da Eva. Segundo ele, foram convidados pelo Sr. Richard Melnyk para morar ali, várias famílias que pertenciam a diferentes grupos étnicos. Os primeiros indígenas trazidos na década de 1980 foram dos povos Yanomami, do rio Maiá, Hiskariana, Tukano, ao qual pertence Gabriel Gentil, na década de 1980 esses indígenas “estudaram e construíram malocas” (ANDRADE, 2004).

Uma segunda tentativa pode ser recriada pelo atual Tuxaua, Sr. Fausto Andrade, que no início dos anos 1990 trabalhava em uma loja norte-americana no centro de Manaus, e desde 1991 vive nas terras do Rio Preto da Eva. Desde então, a área se tornou conhecida como comunidade indígena Beija-flor. Todo o artesanato feito pelos indígenas era vendido na Casa do Beija-flor. Assim, desde o início, esta situação social foi caracterizada pela dinâmica das relações interétnicas e da identificação através da produção de artesanato. (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 134-135)

As famílias que se instalaram na comunidade indígena de Beija-flor se dedicavam basicamente à produção de artesanato. Como observa Germano Dessana, os artefatos usados na vida cotidiana como utensílios domésticos e roupas tornaram-se objetos de certos circuitos comerciais, o que despertou o interesse de “turistas” que visitavam a “comunidade”.

O processo de ocupação das terras, segundo Farias Júnior (2011, p. 135), levou os povos indígenas a aprofundar seus conhecimentos sobre toda a área florestal da referida propriedade municipal, identificando espécies que poderiam ser utilizadas para o

artesanato. Esse tipo de conhecimento determinou as práticas de coleta de fibras, sementes, resinas e corantes usados para colorir as peças e até mesmo preparar poções para uso como remédio ou em cerimônias rituais. Esse conhecimento prático serviu de base para que descobrissem os limites ecológicos da própria área e os levasse a buscar soluções em outros lugares, como o uso do arumã colhido no baixo Rio Preto.

A produção de artesanato ocorre em conjunto com as práticas relacionadas ao uso dos recursos naturais. Nesse caso, era possível citar as áreas de cultivo conhecidas como “roças”. Dentro da comunidade indígena Beija-flor, existem vários sítios identificados pelos povos indígenas como correspondentes às antigas capoeiras realizadas em conjunto com atividades anteriores. As formas de uso comum que disciplinam o uso de “capoeiras” pressupõem regras simples para a interação das unidades familiares, cujos critérios se baseiam nos “saberes tradicionais”. O termo “tradicional” é aqui colocado em perspectiva e não está relacionado com termos como “atraso”, “primitivo”, “artesanal” e “primitivo”. Esses termos foram usados de forma ofensiva para classificar os povos e práticas dos chamados “Agricultura de subsistência”, afirma Farias Júnior (2011, p. 135).

As chamadas “roças”, segundo Almeida (2006), estão diretamente relacionadas a um determinado estilo de vida e abrangem não apenas relações ecológicas e econômicas, estabelecendo um padrão cultural que inclui um repertório de práticas específicas. Constituem “um importante referencial de consolidação das relações no seio da família e entre diferentes grupos de famílias, ao mesmo tempo em que garantem o caráter sistêmico das ligações mútuas entre aldeias” (ALMEIDA, 2006, p. 51 citado por FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 135-136)

“Somos da Comunidade Indígena Beija-flor”: era assim que se apresentavam em 2003, durante a pesquisa de campo, os indígenas que residiam no imóvel urbano de 41,63 hectares, na cidade de Rio Preto da Eva. Essa área deixou gradativamente de ser um “imóvel urbano” para ir se constituindo em um território reivindicado pelos indígenas, diante dos conflitos gerados a partir de uma ação judicial de reintegração de posse por parte do “procurador” do comerciante norte-americano. Nessa data, residiam na comunidade, indígenas das etnias Tukano, Dessana, Sateré-Mawé e Munduruku. A dinamicidade de relações pluriétnicas persiste caracterizando a “comunidade”. É essa pluralidade étnica que torna particular a “situação social” aqui examinada. (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 136)

Para Farias Júnior (2011, p. 136-137), a ressignificação de uma “área específica” era observada especificamente e, a partir desse quadro, uma “comunidade” indígena se construía socialmente, organizada como uma “comunidade” indígena que demandava uma “terra indígena”. No entanto, não se trata de formas comunais de uso do solo, romantizadas pela literatura que enfatizam os valores dos “bons selvagens”.

Segundo ele, nem a “comunidade” nem a “terra indígena” a que se refere se referem a um grupo de clãs. É um discurso político que visa introduzir na política dos indígenas o que estava de fora ou o que os órgãos indígenas não merecem.

As narrativas pretendiam reforçar suas afirmações sobre um território configurado etnicamente denominado “comunidade indígena Beija-flor”. Eles tentaram construir entendimento apesar das possíveis diferenças. É preciso reiterar que “comunidade” não é um “organismo harmônico” para lembrar as metáforas biológicas que a antropologia também usa. No caso em questão, “comunidade” refere-se a uma unidade social em que tensões e conflitos surgem constantemente, tanto que a FUNAI já foi solicitada a intervir para retirar a família nativa da área.

De acordo com as narrativas coletadas, essas famílias têm se organizado como indígenas e têm recorrido igualmente à designação “Comunidade Indígena Beija-flor”, a qual conheceu subdivisões. De acordo com o tuxaua geral, hoje a Comunidade Beija-flor é composta por várias etnias, dos povos Sateré-Mawé, Tukano, Dessana, Tuyuca, Apurinã, Baniwa, Arara, Marubo, Mayuruna [...] nós somos o total de 232 indígenas, distribuídos em três comunidades: Beija-flor I, II e a III! (ANDRADE, 2004). (FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 137)

Os povos indígenas, entretanto, exigem uma divisão ideal do trabalho na manutenção de territórios que informe sobre as práticas e representações dos familiares indígenas. Essa divisão, segundo Farias Júnior (2011, p. 137), por sua vez, é norteadas pelas potencialidades dos recursos naturais, bem como suas limitações, bem como pelas representações políticas das organizações.

A “comunidade” iniciada por um comerciante norte-americano foi fundada como a comunidade indígena de Beija-flor I. A ideia de Beija-flor I como base de apoio para outras famílias indígenas têm sido fortalecida ao longo dos anos, até mesmo por entidades

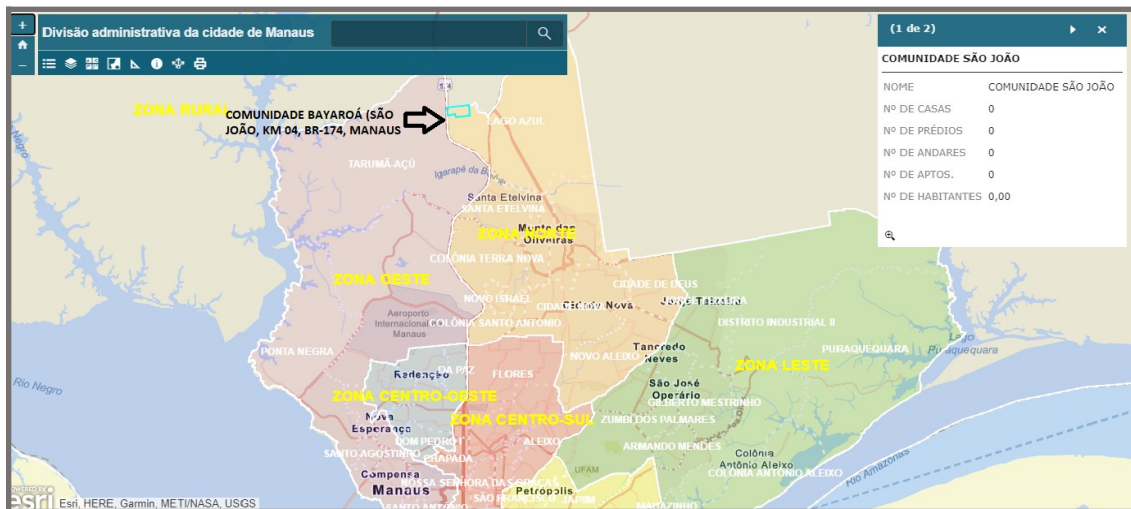
indígenas. Já existem iniciativas pelas quais as famílias chegam à “comunidade” por meio da FUNAI. Essa forma de entender “comunidade” ou base de apoio foi cultivada pelos povos indígenas. Essa característica levou à modalidade intensiva de ocupação da área e à dinamização das relações sociais. No entanto, esses relatos às vezes se revelaram contraditórios.

Pertencer à comunidade indígena de Beija-flor é construído social e politicamente em torno da identidade indígena, mesmo de uma forma geral. Isso não significa abrir mão de sua identidade étnica. Assim, “a etnicidade é um fenômeno de natureza política fundamental, pois os símbolos da cultura tradicional são utilizados como mecanismo de articulação de conexões políticas” (COHEN, 1978, p. 123 citado por FARIAS JÚNIOR, 2011, p. 138)

No caso que foi examinado por Farias Júnior (2011, p. 138), a identidade indígena configurou-se como uma “unidade de mobilização”. Reúne vários grupos étnicos e representa um tipo específico de organização política. Porém, assim que essa mobilização culmina em uma organização formal instituída por lei, segundo Cohen (1978), surge uma “associação étnica”. Do ponto de vista sociológico, segundo o autor, é preciso distinguir entre grupos étnicos e associações formais.

Nesta unidade social seria necessária visita in loco para constatação da existência ou não destes casais, já que não foi possível contato via telefone ou redes sociais com os agentes sociais desta aldeia.

1.6. Comunidade do Grupo Bayaroá – São João – BR-174, Km 04 (Manaus)



Mapa 07: Comunidade do Grupo Bayaroá (São João, BR-174, Km 04, Manaus). Fonte:

<https://www.arcgis.com/apps/View/index.html?appid=75ad1085c726403d80a9469d7b667eea>.

Segundo Lima e Chamo (2009) na “Associação Expressão Natural Grupo Bayaroá” em entrevista com o Sr. Justino Melchior Pena (tukano), 45 anos à época, foram informados que esta organização incluía diferentes etnias do Alto Rio Negro, como Tukano, Desano, Tuiuka, Baré e Tariano. Estão localizados a partir da rodovia BR-174, bairro São João, rua São Luís, nº. 65, com 6 (seis) famílias, mas estão em outros bairros da cidade de Manaus, Santa Etelvina, Vale do Sinai, Ouro Verde e Novo Israel, somando 27 (vinte e sete) famílias, com 103 (cento e três) pessoas compondo o Grupo Bayaroá. (LIMA; CHAMO, 2008, P. 32)

Seu Justino, contou um pouco sobre a história da comunidade: “Aí pensamos que junto com minha irmã fosse fazer uma associação. Não era para ser assim: estamos batendo na porta de autoridades estaduais e locais. Se for uma associação, vamos conseguir algo. Aí a gente começou a criar essa parte, isso continua, associação Bayaroá. Essa é a história do grupo Bayaroá. Antes ainda não era uma associação, era apenas um grupo. Costumávamos trabalhar em uma fazenda aqui antes. Aí pensamos em trabalhar essa parte, passamos a fazer apresentações em escolas municipais e estaduais, além de escolas particulares. Fomos para a escola e deixamos um pedido para introduzir canções, rituais para ver se os alunos queriam saber. Às vezes nem carregávamos, apenas comida precíval. Nunca me esqueço, acho que foi a marca que ficou: minha irmã pegou

emprestado um Fusca, éramos seis dentro, dirigimos na Avenida Djalma Batista para fazer apresentações escolares”. (LIMA; CHAMO, 2008, p. 128)

Seu Justino segue informando que vieram em 1995, no dia 14 de agosto, ele e sua família. Suas duas irmãs já estiveram aqui. Começaram essa parte com as apresentações porque as crianças querem saber como são os índios. Fizeram apresentações, duas escolas por dia. Às vezes arrecadavam dinheiro e o rancho. Até que um dia, quando já éramos conhecidos, surgiu a ideia de começar uma associação para ajudar nossos entes queridos. Convidamos parentes e reunimos, convidamos pessoas da COIAB, FEPI, FUNAI. Foi assim que a associação Bayaroá foi fundada em 2004: todos apoiaram porque não havia associação que enfatizasse a dança e os rituais. Tivemos o maior apoio lá. Ainda o fazemos hoje. Agora a questão da terra é o problema (...). Já pedimos uma carta para saber se o governo está nos ajudando, dando ou dando o nome da associação para a qual podemos trabalhar e que é propriedade da associação, fora deste lugar, mas em outro lugar. Funciona temporariamente aqui. Precisamos de espaços verdes.

Dentre as preocupações relatadas, está à proximidade da sede da Associação Bayaroá de uma penitenciária e do uso de crianças no tráfico de drogas. A presença da escola indígena significa uma alternativa de futuro e proteção frente aos aliciamentos constantes. Os pais, muitas vezes, trabalham fora e deixam os filhos sozinhos e em situação vulnerável diante das investidas sistemáticas para a realização de práticas criminosas.

Das famílias ligadas à associação, poucas são empregadas e algumas recebem a Bolsa Família, programa do governo federal. Na “comunidade” São João não tem esgoto e os dejetos são jogados nas valas, as ruas são de chão batido, não há coleta de lixo, os igarapés do entorno estão poluídos e a água usada para abastecimento doméstico vem de um sistema do próprio bairro e os indígenas pagam R\$ 35,00 (trinta e cinco reais) pelo fornecimento mensal. Ressalta-se ainda a precariedade da escola de educação infantil, do policiamento, do posto de saúde do bairro e do atendimento do transporte coletivo, caso alguém necessite se deslocar para outro local em busca de atendimento médico. Mesmo reconhecendo que tem o agente de saúde que passa nas residências, o problema é no atendimento da Unidade Básica de Saúde (UBS) e do SAMU que, mesmo acionado, nunca chegou por lá.

Nosso campo nesta unidade social, deveria ter sido intenso durante o ano de 2020. Mas, com a pandemia de Covid-19, só foi possível realizar uma visita e com todas as medidas sanitárias de proteção, ressaltando-se que apenas um casal desta comunidade participa da pesquisa.

A pretensão é que realizemos, se ainda for possível, mais uma visita, havendo possibilidade de relaxamento do isolamento social ou vacinação destes agentes sociais da pesquisa.

1.7. Aldeia Inhãa-bé, Manaus



Mapa 08: Aldeia Inhãa-Bé, Tatumã-Açú, Manaus. Fonte: <https://www.arcgis.com/apps/View/index.html?appid=75ad1085c726403d80a9469d7b667eea>

Este é o único território do qual não conseguimos acesso para realizar campo e entrevista direta para a geração de dados primários. Utilizaremos informações da dissertação de Caroline Bertolini (2016) para “descrever” o que for possível sobre esta unidade social.

Segundo Bertolini (2016), a aldeia de Inhãa-bé, durante sua formação, passou a reunir famílias de outros povos indígenas como Tikuna, Tariano e Mura. Pouco depois da

fundação de Inhãa-bé, o líder da aldeia, Sateré-Mawé casa-se com mulher Tikuna, com quem teve três filhos.

A relação deles evidencia as transformações de antigos modelos de troca conjugal. Eles viviam em pontos extremos e diametralmente opostos do estado do Amazonas - ela no Alto Solimões e ele no baixo Amazonas - e ao chegarem a Manaus estavam em interação direta e submetidos às mesmas condições de existência. Simultaneamente a formação das sociedades indígenas, novas trocas conjugais entre famílias de diferentes etnias que se mudaram para a periferia urbana de Manaus tornaram-se mais um fator de consolidação da identidade coletiva da cidade. (ALMEIDA, 2009, p. 24).

Mudanças nas regras do casamento e nas relações interétnicas caracterizam formas singulares de mobilização política em torno das percepções dos direitos territoriais, levando à reivindicação e reconhecimento de territórios multiétnicos e quebrando o modelo de “etnificação” imposto pela sociedade colonial. Tal modelo é considerado uma “camisa de força” porque exhibe o fechamento invariável ou característica de “espaço vital” que associa a terra a um grupo étnico. (ALMEIDA, 2013, p. 25).

Os filhos[do casal], nascidos em Manaus, frequentam as escolas públicas da cidade e aprendem coisas que outras crianças não-indígenas também aprendem. As crianças são expostas a enormes conjuntos de experiências de aprendizado que são amplamente diferentes daqueles de sua mãe e de seu pai quando estes chegaram à Manaus (BARTH, 2005, p. 20). Além de terem nascido em Manaus, o fato de terem pais de etnias diferentes reflete diretamente nos materiais culturais que são apreendidos pelas crianças, inclusive no repertório desenvolvido pelo grupo musical Kuiá - formado pelos filhos e sobrinhos [do casal] e por outras crianças da Aldeia Inhãa-bé - onde são cantadas canções nas línguas Sateré, Tikuna e português.

O que costumava ser um contraste étnico entre um Sateré-Mawé e uma Tikuna se torna irrelevante, pois na cidade eles passam a compartilhar um elemento comum de contraste: são indígenas em meio a uma maioria não indígena. Eles experienciam serem estereotipados por outros membros da sociedade. Quem se importa se você é Sateré ou Tikuna? Você é um indígena, e logo “indígenas na cidade” emerge como categoria étnica das suas experiências de serem objetos de estereótipos (BARTH, 2005, p. 21). (BERTOLINI, 2016, p. 64-65)

Para Bertolini (2016, p. 75), a narrativa do homem Sateré-Mawé e sua persistência junto às instituições públicas para obter recursos essenciais para a Aldeia Inhãa-bé mostram que, além dos aspectos simbólicos relativos à cultura, ela também se dá por meio de sua natureza material e prática. O território étnico não é apenas ritualístico e simbólico; mas também consiste em um espaço de práticas ativas e atualizadas por meio das quais a identidade é estabelecida e vivida (BOSSÉ, 2004). Por exemplo, a escola Aldeia é um local onde a esposa Tikuna desenvolve projetos com crianças que se relacionam com a cultura e aprendizagem das línguas dos Tikuna e Sateré-Mawé, e o facto de ser remunerada como professora local garante a sua dedicação a pensar como e por quê elementos da cultura serão transmitidos às crianças.

A dinâmica entre os aspectos simbólicos, materiais e práticos da realização cultural será discutida com mais detalhes no próximo capítulo, onde tratamos da formação dos grupos musicais na Aldeia Inhãa-bé e das atuações do grupo Kuiá. Essa dinâmica pode ser percebida, por exemplo, tanto na relação entre música e aprendizagem de línguas, quanto na apresentação do grupo como alternativa de renda, o que mostra que as lutas econômicas não estão separadas das lutas simbólicas, assim como o processo de “patrimonização” em curso não está separado do processo de territorialização.

Esses dois processos convergem para a consolidação de certas territorialidades, que em particular se relacionam com o novo mapeamento da vida cultural da cidade e com a música como fator de resistência cultural. Concluindo-se para Bertolini (2016, p. 76), pode-se dizer que cantar canções, realizar apresentações públicas e apresentações musicais, fazem com que os integrantes dos grupos musicais aqui discutidos tenham orgulho de si mesmos e tenham uma visão cada vez mais positiva e confiante da qualidade de sua música e de sua própria cultura.

“Meu pai e minha mãe são do Rio Andirá [Baixo Rio Negro], da Aldeia Ponta Alegre, a família da mamãe também é do Guaraná-tuba, a primeira e a segunda aldeia, a primeira é Guaraná-tuba e a segunda Ponta Alegre. Eu vim de lá com a idade de 11 anos, só que como meu pai era funcionário da FUNAI a gente vinha, passava um tempo em Barreirinha, que é o município de lá e se estendia até aqui na capital [Manaus]; depois nós voltávamos de novo, aí ficávamos aqui talvez uns dois anos, três anos na capital, e voltava de novo pra Barreirinha e ia pra área. Então ficou assim mais ou menos uns dez anos, por isso que hoje nenhuma das nossas irmãs é formada [...]. A minha mãe na língua Sateré é Kutera, e na língua em português, Zeila, e meu pai Benedito, e na língua Sateré, Curum. Ele está vivo ainda, minha mãe já faleceu, fez

quatro anos agora, dia vinte de agosto [de 2013] faz 4 anos que ela morreu. O papai trabalha na praça, com remédio, com plantas medicinais. Na praça Tenreiro Aranha, lá no centro, lá onde ficam os artesãos, umas cabanas dos artesãos, do lado do antigo Hotel Amazonas” (Homem Sateré, agosto de 2013). (BERTOLINI, 2016, p. 78)

É o único filho homem e o segundo dos seis filhos de Dona Kutera e seu Benedito: Sapó, Pedro, Moi, Riá, Amilka, e Kiwi. No início da década de 1990, quando estava com 14 anos de idade, é que Dona Kutera e seu Benedito se fixaram em Manaus. (BERTOLINI, 2016, p. 78)

Foi aproximadamente com a mesma idade e no início da mesma década que com 12 anos, saiu da Aldeia Umariacu II, dos Tikuna, no Alto Solimões, para viver em Manaus. [A mulher Tikuna] me conta que não queria sair da Terra Indígena, e que isso se deu devido à transferência de seu pai que trabalhava como segurança de um banco em Tabatinga, para um banco em Manaus. Mesmo após a vinda e o estabelecimento de seus pais na capital, ainda permaneceu por algum tempo na Terra Indígena vivendo com a avó materna. Sua ida para Manaus se deu no início de 1990 e, junto aos pais e irmãos (5 irmãs e 2 irmãos, atualmente todos vivem em Manaus), estabeleceram moradia em uma casa alugada no Bairro Raiz, onde viveram por dois anos. Em seguida, a família se deslocou para o Bairro Santo Antônio, onde permaneceram por um ano, até que foram para o Bairro Cidade de Deus. Yrá conta que o bairro “Cidade de Deus era tudo mata, mata fechada, mas a comunidade [Wotchimaücü] só foi surgir depois de uns 5 anos que a gente já estava lá. Depois é que o pessoal foi chegando, não havia dono, então começaram a dividir os lotes” (Mulher Tikuna, dezembro de 2015). (BERTOLINI, 2016, p. 78)

Em consonância com o que me relata, no fascículo sobre a comunidade Wotchimaücü no Bairro Cidade de Deus, publicado pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, Domingos Florentino narra como foi a criação da comunidade Tikuna no bairro Cidade de Deus:

“Chegamos aqui em Manaus no final dos anos 80 e início dos anos 90. Nós não morávamos no Bairro Cidade de Deus, mas em outros bairros, por exemplo, morei em Petrópolis. Mas depois viemos pra cá em 98, para o bairro Cidade de Deus, ficamos um ano sem organização, só morando, não tínhamos apoio de ninguém, não conhecíamos ninguém, nem da prefeitura, nem de órgão estadual ou federal, a gente só morava assim, em vida particular, ninguém pensava em organização, nem viver junto assim, aí nós pensamos vamos organizar nosso grupo Tikuna. Levou mais ou menos uns seis meses pra gente montar essa associação, nos encontrávamos durante os domingos. A gente começou a descobrir para que serve uma associação, mas nós pensávamos, ‘este trabalho é uma dificuldade, mas vai servir pra ajudar a comunidade, não é pra mim, mas é pra comunidade Tikuna’. Então a gente foi montar esse trabalho”. (Domingos Florentino, 2009).

Em Manaus, a primeira experiência [dela] como cantora se deu a partir do Projeto “Contando a História”, “um projeto de um pessoal de São Paulo que contava histórias para as crianças. Eles queriam três indígenas para fazer parte deste grupo de contadores de história. Eles queriam alguém que falasse em Tikuna e que cantasse para as crianças. Foi a primeira vez que cantei, cantei meio sem jeito, com vergonha, foi aí então que começou, eu tinha por volta de 20 anos. [...] Eram as músicas da minha avó que eu ouvia, a minha avó cantava quando a gente ia pra roça, eu ouvia muito a mãe da minha mãe cantar, as músicas que ela falava assim ‘que antes dos brancos invadirem só existiam eles, não

tinha problema nenhum, que agora a gente não tem mais sossego’. Essas músicas ela fazia, o que vinha no pensamento dela ela botava na música. Então a primeira música que cantei nesse encontro foi a música que eu ouvia quando ela cantava” (Mulher Tikuna, abril de 2015).

Posteriormente à participação no Projeto “Contando a História”, passou a integrar o grupo Wiyægütücümü - que em Tikuna significa “Conjunto de Cantores” - junto de Júlia, Osman, Fidélis e Aldenor, indígenas Tikuna, Baniwa e Tariano. Anteriormente a esta formação, o grupo era liderado pela cantora Cláudia Tikuna, sua prima. A formação da qual fez parte durou cerca de dois anos, e as apresentações aconteciam com mais frequência nas escolas. Ela me conta que quando o Wiyægütücümü parou de se apresentar é que foi criado o grupo Wotchimaücü, devido à demanda das pessoas de fora da comunidade, de não indígenas, que solicitavam a apresentação dos indígenas em eventos realizados em escolas e universidade. Por esta demanda, os pais dos mais jovens, daqueles que não estavam mais se apresentando, se mobilizaram e criaram o grupo Wotchimaücü, nome homônimo ao da comunidade Tikuna localizada no bairro Cidade de Deus:

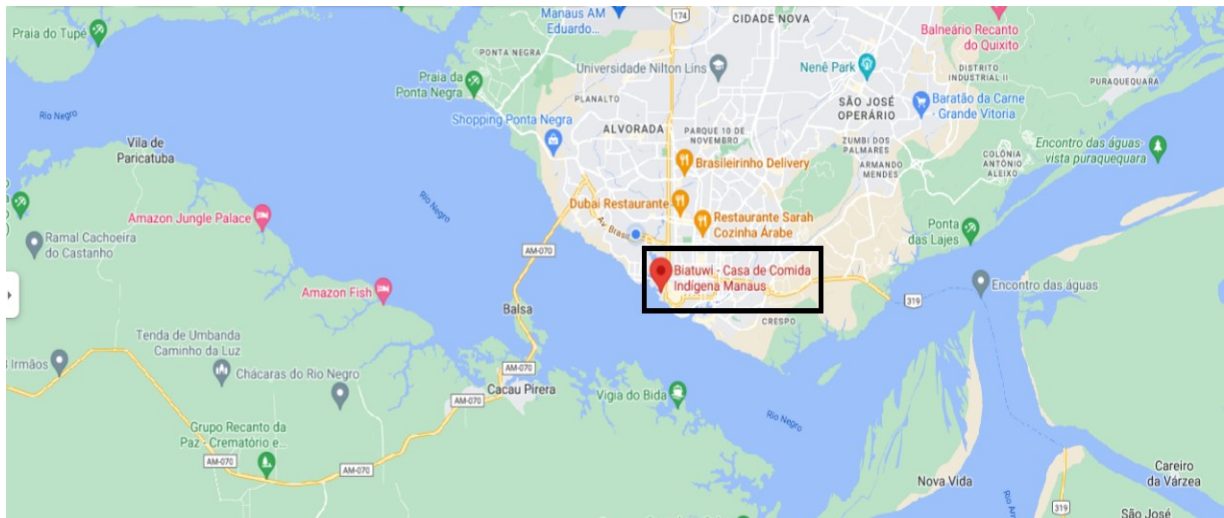
“Nós fundamos o grupo musical Wotchimaücü no dia 19 de abril de 2000, foi o dia que nos apresentamos, aí começamos. A roupa era branca, o nome do grupo Wotchimaücü”, significa Avaí [mesmo nome dado ao chocalho Tikuna]. O branco significa a paz, vivemos em paz, andando e caminhando para viver junto, por isso que começamos este grupo até hoje”. (Domingos Florentino, 2009).

Os pais dela, que recentemente retornaram para a Terra Indígena no Alto Solimões, fizeram parte do grupo Wotchimaücü enquanto viveram na comunidade Tikuna no Bairro Cidade de Deus. Yrá narra que foi a partir da formação do grupo é que ouviu os pais cantando:

“eu nunca ouvi minha mãe [Artemis Tikuna] cantar como eu já ouvia minha avó cantando, aqui é que eu comecei a ouvir eles cantarem, depois que eles montaram o grupo, mas nem eu sabia que eles cantavam. Ela [Artemis] ficava muito alegre quando eu falava que nós íamos cantar na escola, ela falava que tinha que cantar mesmo, se não ia esquecer a língua Tikuna, se eu não praticasse eu ia esquecer. Então ela sempre me apoiou, quando o grupo [Wotchimaücü] me chamava pra participar eu ia, mas assim de eu ver ela cantar, eu via mais a minha avó mesmo” (Mulher Tikuna, abril de 2015). Na oportunidade de gravação do CD dos grupos musicais indígenas que se apresentavam na extinta feira Pukaá, o grupo Wotchimaücü gravou uma canção da avó de Irá que falava sobre o ritual da Moça Nova. (BERTOLINI, 2016, p. 79-80)

(...) tiveram três filhos: Purê, de 11 anos, Yy, de 8 anos, e Hamã, de 6 anos. Quando perguntei sobre a descendência das crianças, se elas se autodefiniriam como Sateré-Mawé ou como Tikuna, Pedro me explicou que na prática eles respondem pelos dois, embora as crianças tenham sido registradas como Sateré-Mawé e que, além disso, podem optar a partir do ritual de passagem que escolherem realizar: o da mãe, Tikuna, ou do pai, Sateré-Mawé. (BERTOLINI, 2016, p. 80)

1.8. O restaurante BIATÜWI – Casa de Comida Indígena, Centro de Manaus



Mapa 09: Casa de Comida Indígena BIATÜWI, Manaus. Fonte: Google Earth, 2021.

Segundo Leite (2021), inaugurado em 14 de novembro de 2020, o restaurante funcionou apenas por um mês e teve que parar devido às medidas de contenção do coronavírus. Ainda sem movimento turístico, a Casa limitou a sua abertura a três dias por semana: de quinta a sábado. O proprietário fala sobre a origem do lugar, os gostos e experiências oferecidas ao público e, sobretudo, sobre os temperos e métodos de preparo adequados à cultura do casal indígena.

“A ideia de abrir nosso restaurante surgiu há muito tempo, porque começamos a organizar eventos para produzir a Quinhãpira e vendê-la no Centro de Medicina Indígena. Durante nossa ida à universidade, começamos a pensar em como trazer a importância da nossa cultura indígena para a alimentação, agregando esse valor a cada prato”, conta a responsável pelo restaurante, que também é educadora e especialista em antropologia. Carro-chefe do restaurante, cujo nome inicial era “Casa de Quinhãpira”, o prato típico significa “Comida dos Deuses” ou oãmaharã. É um caldo à base de água, farinha e páprica defumada.

A responsável pelo restaurante, mulher do povo Sateré-Mawé, soma uma parceria com o restaurante Caxiri no cenário Teatro Amazonas, sem a qual acredita que o projeto não teria acontecido. Nos meses que antecederam a inauguração do Biatüwi, ela e o marido do povo Tukano foram convidados pela chef Débora Shornik para assumir a cozinha nas noites de sábado para preparar a Quinhãpira enquanto aprendiam a administrar o negócio.

Nesse período, Débora e seu sócio, o empresário paulista Ruy Tone, iniciaram uma campanha para ajudar a preparar uma cozinha Biatüwi com doações. “Esta parceria abriu nossa visão. A nossa ideia não chegou nem perto do que ia dar”.

A proposta do Biatüwi, de acordo com Leite (2021), é proporcionar ao público o prazer de vivenciar a cultura culinária de dois povos indígenas amazônicos distintos: do Alto Rio Negro e do Baixo Amazonas. No restaurante estão representados o povo Tukano, do Alto Rio Negro habitado por mais de 20 etnias cujas tradições historicamente se influenciaram por meio de um complexo sistema de conhecimento, mitologia, pessoas, plantas, tecnologias, mercadorias e processos.

Um dos destaques da coleção é o processamento múltiplo e complexo da mandioca, com mais de uma centena de variedades, e a exploração do rico fruto silvestre. Segundo os proprietários, todas essas riquezas culturais fazem do sistema agrícola tradicional do Rio Negro um patrimônio cultural do Brasil.

A região do Baixo Amazonas, onde se localiza a vila de Ponta Alegre, no município de Barreirinha, berço da esposa, é marcada pela sociedade Sateré-Mawé, incluindo as bacias dos rios Andirá e Tapajós, que incluem, com sua cultura do guaraná, o uso desta planta amazônica, domesticada pelo homem.

Além do complexo processo de preparação das sementes de guaraná para fazer a bebida de *çapó*, a cozinha tradicional dos Sateré-Mawé é caracterizada pelo uso de formigas de areia, vários cogumelos e produtos derivados da mandioca doce.

Segundo a Sateré-Mawé, a base alimentar dos dois povos representados na Casa de Comida Indígena é baseada no peixe comestível, seja cozido, assado ou defumado, e na farinha derivada da mandioca ou do beiju. Em ambas as regiões, também é costume consumir xibé (farinha com água) a qualquer hora do dia, principalmente após as refeições, e comer formigas assadas como acompanhamento de pescados.

Conforme Gomes (2020) a proposta de implementar a Casa de Cultura Comida Indígena vem de muitos anos, mas saiu do papel a partir do apoio de muitas pessoas, especialmente da chef responsável pelo restaurante Caxiri Amazônia, Débora Shornik. “Tivemos a sorte dela cruzar nossa caminhada. Isso nos fez sentir seguros do que estávamos querendo. Ela abraçou essa luta e começou a fazer campanha na sua rede de conexão para captar recursos”, explica o responsável do povo Tukano.

Segundo Gomes (2020) Débora comentou que, quando o conheceu, ficou fascinada com uma palestra dele intitulada “Floresta – um grande Casa”. “Encantada com seus dizeres sobre a natureza das coisas e apaixonada pela comida que estavam apresentando ali, eu me questionava: por que não temos comida indígena na cidade? Ele me contou que tinha o sonho de ter um espaço e que já tinha tentado, mas sem sucesso. Foi então que eu comecei a sonhar junto”.

De acordo com ela, a cozinha dentro da Casa de Comida e Cultura representa a expressão física da ideia de empoderar e desmistificar o lado empreendedor dos povos nativos. “A gente acredita nas pessoas, nos movimentos socioambientais, na mudança da sociedade. Dar voz significa temperar os sentidos da vida de outra forma. O alimento da alma se completa com o que comemos. Vem daí o início de tudo. E eles são o início de tudo por estas bandas”.

“O principal ingrediente é a pimenta”, explica o antropólogo Tukano. Ele coordena o Centro de Medicina Indígena de Bahserikowi, que funciona no mesmo local. (MAISONNAVE, 2021)

“A pimenta usada pelos demiurgos com a função de limpar os contaminantes dos alimentos e convertê-los em fontes de proteína, seja peixe ou caça. Também era usado para limpar seus corpos e protegê-los de doenças, afastar a preguiça e a sonolência e manter a memória e o apetite sexual”.

A clínica e praça de alimentação, como o coordenador gosta de chamar, fica em um antigo casarão bem preservado na Rua Bernardo Ramos, com lajes, calçadas largas, árvores frondosas e tubulações subterrâneas. O centro caótico e discreto de Manauara é um oásis de urbanismo e silêncio. Nas palavras da Maisonnave (2021), a decoração é mínima, mas cheia de história. No teto, lustres tecidos de arumã (um tipo de palha) por artesãos do povo Baniwa. Os talheres são embalados em folhas e colocados em almofadas com grafismos nativos. Usado para apoiar a cabaça, a base de uma semente de palmeira. Nos cantos, prateleiras repletas de artesanato e remédios tradicionais estão à venda.

A maioria dos ingredientes, incluindo pimentas e formigas, foi trazida do rio Tiquié, a montante do Rio Negro, onde nasceu o coordenador. Para chegar a São Gabriel, são necessários até quatro dias de rabeta (barco de baixa potência).

Para superar as corredeiras é preciso descarregar e carregar três vezes. Na cidade, eles são transportados por barcos maiores. E mais três dias de viagem para Manaus.

Nas bebidas, as opções incluem aluá, abacaxi fermentado e xibé, mistura de farinha de açaí, buriti ou bacaba.

Há também um guaraná natural raspado da língua do pirarucu, representante no cardápio do povo Sateré-Mawé que habitava o Baixo Amazonas, há centenas de quilômetros de São Gabriel da Cachoeira.

Confirma a Maisonnave (2021), o restaurante era um sonho antigo de um casal e outros indígenas gravitando em direção a um centro médico. No passado recente, eles ofereciam comida tradicional uma vez por mês para o almoço.

1.9. A Aldeia Tururukari-Uka, Km 47, Igarapé do Sumaúma, Lago do Ubim, Manacapuru



Mapa 10: Localização da Aldeia Tururkari-Uka, Lago do Ubim, Manacapuru. Fonte: Google Earth, 2021.

Segundo Oliveira (2018, p. 64), a última comunidade indígena estabelecida foi a Aldeia Tururukari-Uka, localizada no município de Manacapuru-AM, em 2004/2005. Esta, como as outras, foi instituída pelo Patriarca de Omágua/Kambeba, Sr. Valdomiro Cruz.

Atualmente, o povo Omágua/Kambeba participa ativamente dos movimentos indígenas, reivindicando terra, cultura, saúde e uma educação diversificada. Dessa forma, ao reviver a língua, a cultura e as tradições, verifica-se que os saberes e valores étnicos emergem gradativamente da invisibilidade em que estiveram encerrados nos séculos XIX e XX, deixando para trás quase duzentos anos de silêncio.

Os indígenas da etnia Kambeba vivem em Tururukari-Uka, que significa “Casa de Deus”. O nome foi dado pelo seu fundador, Sr. Valdomiro Cruz Kambeba, que faleceu aos 95 anos em 2014. Fundada nos anos de 2004-2005, a aldeia foi originalmente chamada de “Pariata Kambeba”, grande quantidade de palha naquela região.

O Sr. Valdomiro Cruz Kambeba, tuxaua de Tururukari-Uka, era uma figura muito respeitada e admirada por todos os Kambeba desta aldeia e de outras que ele também ajudou a vestir. Ele era tuxaua das aldeias de Jaquiri, Igarapé Grande e Três Unidos. Ficou famoso por sua luta pelos direitos dos povos indígenas. Quando ele morreu, ele deixou um legado que a vila está tentando manter. (OLIVEIRA, 2018)

Marlete Cruz Kambeba, uma das primeiras habitantes do local e neta do fundador do local, relata que:

Ele sempre nos falava: “Não existia índio sem terra e nem terra sem o índio”, porque a terra é onde o indígena tirava todo o sustento para sua família, sempre dizia que nós vivíamos de um grande roçado, plantávamos muito milho, feijão, banana, macaxeira, principalmente, o algodão. Queria que continuássemos trabalhando na terra. Ele dizia para nós... As nossas bebidas também, né. Ele sempre dizia para nós nunca esquecermos das nossas bebidas nem das nossas comidas[...] é a pajawaru, a xixa de milho que ele gostava muito, kaiçuma, pororoca... ele não vivia sem pororoca. [...]. É de banana, ferve a banana madura, ferve bem fervidinho, depois soca ela, soca bem socadinho, depois vai peneirar, ela fica um líquido. Para nós ela é um tipo de vitamina. (MARLETE CRUZ KAMBEBA, 2016 Apud OLIVEIRA, 2018, p. 67).

É na interação social, na interação entre os indivíduos e o campo, que se constrói o habitus, que é um processo em estrutura permanente, uma capacidade social embutida, duradoura no tempo, mas não eterna. (HANKS, 2008). Os descendentes de Valdomiro Cruz têm presente a herança cultural que ele deixou e procuram integrá-la na forma de pensar, agir, sentir e transmitir aos mais novos membros da etnia Kambeba.

Segundo Oliveira (2018, p. 68), o Patriarca Kambeba nasceu e cresceu na ilha de Capote. Morou em Atiparaná, entre os municípios de Fonte Boa e São Paulo de Olivença, onde criou os filhos. Também morou na Ilha do Urutuba, em São Paulo de Olivença, por 4 anos, e em Araiaué, no povoado de Jaquiri, por 25 anos. Veio então para Manaus, onde morou por 9 anos, e eventualmente emigrou para Manacapuru, aglomerado de Manaus, estabelecendo a vila de Tururukari-Uka, onde passou seus últimos anos.

Neste relato do Sr. Valdomiro Cruz, podemos ver como sua vida foi marcada pela resistência à guerra do Paraguai, a repressão ao uso de sua língua, a tuberculose que dizimou parte de sua família e várias mudanças em seu local de residência. Mesmo assim, resistiu a tudo e sempre se manteve forte, tentando manter a aldeia unida ensinando aos familiares a língua e a cultura do povo Kambeba.

O Sr. Valdomiro também participou de alguns movimentos indígenas de luta pelos direitos dos povos indígenas, especialmente aqueles relacionados à proteção, demarcação de terras indígenas, educação, saúde e respeito e reconhecimento da cultura do povo Kambeba. Também participou ativamente da UNI-TEFÉ - União dos Povos Indígenas de Tefé.

Como participante desses movimentos, na década de 1980, o patriarca Kambeba foi incumbido de fazer emergir a voz de uma minoria que há muito era considerada reprimida. Como, segundo Maciel (ISA, 2007), foi considerada extinta durante os primeiros séculos de colonização, “os povos foram censos dos povos indígenas pela Prelazia de Tefé logo após cultuá-los em 1979 e 1980”.

No entanto, eles não estão extintos, diz Oliveira (2018, p. 70). De fato, muitos desapareceram por completo, mas outros fugiram para as cabeceiras de florestas e rios, outros se incorporaram a vilas, aldeias e povoados, dispersos, como ribeirinhos. Por um longo tempo, eles ficaram em silêncio e escondidos. Várias circunstâncias conflitantes ocorreram para justificar esse comportamento, principalmente por medo de perseguição “branca”.

Segundo Oliveira (2018, p. 70), a reafirmação étnica de Kambeba ocorreu no primeiro encontro de lideranças indígenas da Prelazia de Tefé, realizado na aldeia Miratu, dos índios Miranha, em julho de 1980, na cidade de Tefé. Na ocasião, o Sr. Valdomiro Cruz participou como tuxaua da aldeia Jaquiri em cerimônia organizada pela FUNAI, Prelazia de Tefé e representantes de 19 povos indígenas. Desde então, os Kambeba têm

participado de encontros e reuniões indígenas. O encontro de Mira tu foi um importante marco histórico para este e outros povos, pois a partir daí começou o surgimento de movimentos indígenas na região (MACIEL/ISA, 2007).

Na aldeia de Tururukari-Uka, o Sr. Valdomiro Cruz era lembrado por seus familiares como um homem de grande sabedoria que não precisava de orientação formal para desenvolver sua sabedoria. Guardião dessa cultura nacional, ensina Omágua/Kambeba, preparo de comidas e bebidas tradicionais, canto e dança, respeito e proteção da terra e da natureza. (Oliveira, 2018)

Observando a trajetória de vida da família Cruz, a partir de seu patriarca, percebe-se que ela é marcada por diversas mudanças de sede. Uma aldeia foi formada em cada lugar onde eles moravam. Primeiro Igarapé Grande, depois Jaquiri, depois Betel e Três Unidos. A imigração sempre fez parte da vida desta família. (OLIVEIRA, 2018)

Descendentes Marlete Cruz (2016) descreve o processo migratório e a formação da aldeia Tururukari-Uka:

É... Na verdade é... porque é assim... todos aqui fazem parte de uma mesma família. Filha da mamãe, filho da mamãe, então é assim... e ela é filha (Dona Teca) do Valdomiro Cruz. Então, todos nós viemos do Igarapé Grande, moramos 13 anos em Três Unidos e depois de Três Unidos que mudamos para cá. Todos nós. Quem chegou primeiro aqui foi a Maria das Graça (esclarecimento feito pela pesquisadora: filha da Dona Teca e irmã da entrevistada). Quando chegamos aqui nós não tínhamos essa terra. Nós tínhamos uma casa lá na frente, nós não tínhamos nem casa, nós ficávamos no sítio do seu Zeliti, quando viemos de Três Unido ficamos lá nesse sítio do seu Zeliti. Todo mundo, né? a Graça, a mamãe e ... o tio Carvalho...e o Gelson e a Mara, vinheram cinco famílias, eu na época morava em Manaus. Então, a partir daí que o Beto começou a vender uns pedaços de terra e foi quando o papai comprou um terreno, quando ele fez a primeira casa lá fora. Quando ele comprou esse terreno moravam todas as cinco famílias dentro dessa única casa, foi quando o vovô veio, veio aí... nós falamos que estávamos sofrendo porque nós não tínhamos onde plantar, né? como nós íamos sobreviver ? se nós vivíamos da roça, da pesca, né? aí tivemos essa ideia de conversar com o seu Pedro. Seu Pedro Ponte era o presidente da comunidade São João do Ubim e ele falou assim para nós que 'ele tinha terra, mas não era dele, mas se dependesse dele nós já poderíamos nos considerar dono da terra, ainda mais que nós éramos indígenas, os indígenas, do ponto de vista dele, eram os donos da terra'. Aí ele indicou esse... esse... pedaço de terra para cá, isso foi em 2004. Foi quando o vovô... ele já tava muito doente, foi quando ele veio... ai assim ... nós não estávamos... mais com aquela... com aquela vontade mais de... de... organizar uma aldeia, nós queríamos terra, mas não mais para ser reconhecido como indígena, aquela aldeia, não! Nós queríamos terra para morarmos e plantarmos. Então, porque... a gente já tinha saído de

Três Unidos, saímos porque passávamos por muita dificuldade, né? de saúde e também de educação que era muito baixa, muito baixa mesmo lá. Foi quando nós sentamos com ele, né? (Valdomiro Cruz) e falamos para ele dessa... dessa possibilidade de formamos uma outra aldeia. Como é... ainda no nosso povo não tinha nenhuma aldeia... de Jaquiri, Igarapé Grande, Três Unidos, nenhuma dessas aldeias a representante era mulher e a nossa dificuldade aqui era de... de ter esse representante, né? então ele disse assim para minha mãe que desde pequena, desde quando ela era criança que ela sempre sonhava com os bisavós que ensinaram remédio caseiro para ela, então ela era protegida e que ela era capaz de assumir uma liderança, foi quando nós viemos para cá mesmo, debaixo da jaqueira, e ele fez todo o processo de benzimento, fez todo o processo que tem que ser feito para que ela estivesse preparada para receber esse cargo de liderança. Foi a partir desse momento que nós mudamos para cá de vez, para cá... para esse local, acho que foi em julho de 2004. (MARLETE CRUZ KAMBEBA, 2016 Apud OLIVEIRA, 2018, p. 71-72).

Maria de Fátima, conhecida como “Dona Teca”, era filha do Sr. Valdomiro Cruz e a primeira Zana do grupo. Conforme mencionado por Oliveira (2018), nenhuma mulher ocupou cargos de liderança em outras aldeias Kambeba. Então ela iniciou o processo de estabelecimento da aldeia Tururukari-Uka com seus filhos e a família do primo. De acordo com a Sra. Marlete Cruz, eles decidiram se mudar da aldeia de Três Unidos por causa de conflitos familiares e da necessidade de buscar melhores cuidados de saúde e educação, pois as crianças não estudavam e suas famílias estavam frequentemente doentes, principalmente afetadas pela malária.

Como diferentes grupos étnicos, a aldeia Tururukari-Uka é composta por membros da mesma família. Como unidade social, gira primeiro em torno do patriarca, Sr. Valdomiro Cruz, e após sua morte em 2014, em torno de sua filha Dona Maria de Fátima, Sr. Francisco Cruz, que é o tuxaua.

Sobre esses papéis sociais, Luciano (2006, p. 43) afirma:

Cada povo indígena possui um modo próprio de organizar suas relações sociais, políticas e econômicas – as internas ao povo e aquelas com outros povos com os quais mantém contato. Em geral, a base da organização social de um povo indígena é a família extensa, entendida como uma unidade social articulada em torno de um patriarca ou de uma matriarca por meio de relações de parentesco ou afinidade política ou econômica. São denominadas famílias extensas por aglutinarem um número de pessoas e de famílias muito maior que uma família tradicional europeia. Uma família extensa indígena geralmente reúne a família do patriarca ou da matriarca, as famílias dos filhos, dos genros,

das noras, dos cunhados e outras famílias afins que se filiam à grande família por interesses específicos.

A organização social mencionada por Luciano (2006) é uma necessidade que facilita a convivência e só pode ser expressa se houver um mínimo de ordem interna. Em Tururukari-Uka, todos os membros da aldeia, como a matriarca, o tuxaua, o professor, o agente de saúde e os pais da família, têm uma filiação e responsabilidade bem conhecida e clara. Dessa forma, todos cumprem suas responsabilidades com vistas a conviver em harmonia e garantir a continuidade das línguas indígenas e das tradições Kambeba.

No que se refere à posse da terra dos indígenas de Tururukari-Uka, a situação é conflitante desde a sua criação, pois o presidente da comunidade de São João do Ubim afirmou que a propriedade por eles assentada pertencia a um advogado e empresário da capital do estado do Amazonas, cidade de Manaus. O processo de reconhecimento formal dos direitos territoriais à terra começou há cinco anos e ainda não está concluído. É importante que a comunidade demarque a terra porque só assim a área em que vive poderá ser legalmente protegida e usufruída exclusivamente pelo povo indígena Tururukari-Uka e, finalmente, será reconhecida como terra indígena.

Dona Marlete Cruz (2016) relata o primeiro conflito decorrente de disputas territoriais:

[...].Aí começamos a trabalhar. Fizemos a primeira casinha, a segunda casinha... foi quando o Rita Bernadino descobriu que nós estávamos aqui, aí ... aí... que foi o nosso maior gargalo. É... foi muito difícil porque ele só veio né, dá o aval dele...o vovô só veio dá o aval dele e voltou de novo para aldeia do Jaquiri. E nós ficamos aqui. [...] Eu já estava dando aula aqui quando iniciou o nosso impasse... O Rita Bernadino! Quando ele descobriu que tinha índio morando aqui ele mandou vários policiais, polícia de choque, com vários cachorros, aqueles cão de ... de... cão enorme assim, grande mesmo, então as crianças estavam todas ali, então foi assim, né, um motivo de transtorno para as crianças... aquilo ali que nós vimos, porque só quem... engraçado só quem enfrentava nas situações de conflito não era os homens e, sim, as mulheres que era eu, a minha irmã a Graça, a mamãe e essa outra minha irmã, nós quatro. E os homens ficavam atrás e nós sempre ficávamos na frente [...] para nós não foi motivo de ficar com medo, mas para as crianças foi sim... foi constrangedor. Cortou toda nossa casa, derrubou, serraram com motosserra e os cachorros soltos. O quê que as crianças fizeram? caíram dentro d'água porque estava cheio, e subiram nas árvores dentro d'água e nós cada qual pegou o seu cassetete que nós temos nesse tipo de confronto, então eles ficaram todos lá, mas eles ficaram com medo. Eu falei para eles que nós não queríamos briga, nós

queríamos conversar. Qual era a melhor maneira de conversar? Ele disse assim para nós que “você pensam que esse bocadinho de índio aí vai tomar nossa terra?” Vocês não vão tomar nossa terra, nós estamos acostumados a lutar com exército, com gente, com muita gente. O que deu para nós entendermos que nós não éramos gente [...] tocaram fogo e foram embora. Aí sentamos...[...] E aquilo foi que deu mais coragem para continuarmos aqui. (Apud OLIVEIRA, 2018, p. 73-74)

Neste relatório, destacam-se a força e a determinação das mulheres desta comunidade de Kambeba, que estão na vanguarda da resolução de conflitos. Como os entrevistados observaram, o conflito nesta narrativa não é uma razão para desistir da terra, mas uma razão para lutar por ela. Depois de decidir coletivamente o que fazer, eles decidiram buscar seus direitos como povos indígenas e recorreram à FUNAI em 2011 para protegê-los das ameaças aos brancos durante o processo de demarcação.

Determinados a lutar por suas propriedades, registraram suas reivindicações de posse de terras e as ameaças que enfrentaram. Segundo Silva (2012), diante disso, a FUNAI enviou uma equipe para investigar o ocorrido na aldeia. Na época, o Sr. Edgar Rodrigues, Baré do Alto Rio Negro, era colaborador da FUNAI e era coordenador regional da FUNAI em Manaus. Foi ele quem acompanhou todo o processo e elaborou textos sobre essa luta política.

Nesse texto, o senhor Edgar Rodrigues (Apud SILVA, 2012, p. 113) afirmou:

Como indígena, e na época, representante da Coordenação Regional da FUNAI em Manaus, as lideranças indígenas daquele pequeno território, me procuraram na FUNAI em Manaus, denunciando as ameaças que viam sofrendo por parte de mandantes de um grande empresário e latifundiário daquela região, que a todo custo, tentava expulsar os nossos irmãos Kambeba de suas terras, na época não reconhecida pelos órgãos oficiais do Estado brasileiro, como a FUNAI nem a FUNASA, inclusive pela Prefeitura municipal que era detentora da jurisdição da área. A convite dos mesmos fui “in loco” fazer uma visita aos irmãos Kambeba e aproveitando da oportunidade orientando os como fazer os procedimentos legais para reivindicarem aquela pequena gleba de terras para que fossem reconhecidos como indígenas e serem atendidos nas suas reivindicações na acessibilidade de seus direitos sociais, fundiários, previdenciários, bem como solicitando do órgão indigenista para que fosse feito a demarcação da terra em questão. A solicitação foi formalizada e assinada por todos integrantes da aldeia e encaminhada a FUNAI/Manaus para conhecimento do Serviço Fundiário, que encaminhou para Coordenação de Delimitação e Identificação de terras indígenas de Brasília-DF, e no momento encontrasse devidamente registrada no Setor de Terras Indígenas (STI) para futuros encaminhamentos quanto a sua demarcação, que será fundamentada em

trabalhos de campo a ser desenvolvido por um antropólogo de qualificação reconhecida e sob a orientação do órgão indigenista Federal de assistência ao índio, que é a FUNAI. Esse antropólogo realizará todos os trabalhos de campo de natureza etnohistórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e todo o levantamento fundiário necessário para começar a primeira fase da demarcação da terra pretendida. Enquanto isso, os parentes, estão sendo atendidos pela FUNAI, pela FUNASA, pela Prefeitura em seus direitos sociais como: educação, saúde e acessibilidade aos seus direitos previdenciários, devidamente reconhecidos e acompanhados pelo órgão indigenista nacional, a FUNAI.

Voltando à questão da ocupação da terra para os Kambeba, ao chegarem à propriedade “doada” pelo presidente da comunidade de São João do Ubim, começaram a trabalhar na terra, derrubando os montes de mandioca e construindo as primeiras casas, que eram feitas de palha. No início, eles não tinham planos de construir uma vila, como mencionado anteriormente, eles só queriam cultivar e se estabelecer. No entanto, o conflito territorial foi um fator motivador na decisão de se organizarem como aldeia e buscarem os direitos indígenas junto à FUNAI. De acordo com o documento, um antropólogo seria enviado à aldeia para realizar trabalhos de campo de história étnica, sociologia, direito, cartografia, natureza ambiental e todos os levantamentos fundiários necessários para iniciar a primeira fase de delimitação de terras. (Oliveira, 2018)

Segundo a FUNAI (2016), o processo de delimitação de terras indígenas por meio do Decreto nº 1.775/96 passava por diversas etapas do poder executivo. Tem sido um longo processo de espera, aguardando uma decisão legal. Atualmente, os próprios indígenas demarcaram a área, que foi ampliada em 136 hectares, tendo como principais pontos de referência GPS. Tem uma área frontal de 1.500 metros quadrados e uma área posterior de 1.750 metros quadrados.

Segundo o Sr. Francisco Cruz (2016), tuxaua da comunidade indígena Tururukari-Uka, eles aguardam a “Quebra Final de Título” da terra em nome do ex-proprietário, para que, uma vez que o título seja quebrado, a área passará a ser propriedade da União, que por sua vez poderá se tornar território indígena. A luta pela terra faz parte da história da família Cruz, uma luta que começou com o Patriarca Kambeba. (OLIVEIRA, 2018)

Portanto, a luta pela terra é uma luta pela sobrevivência física e cultural dessa comunidade étnica. A aldeia Tururukari-Uka é formada por indígenas descendentes da

família Cruz da aldeia Três Unidos, que se esforçam para reafirmar a identidade de seu povo.

A família Cruz está reconstruindo a autoestima perdida por anos de repressão ao uso de sua língua e prática de seus costumes; escravidão e perseguição. Hoje eles estão aos poucos recuperando o orgulho de ser indígena e se esforçando para um dia ter seus direitos verdadeiramente respeitados.

As relações do povo indígena da aldeia Tururkari-Uka com as comunidades do entorno, as comunidades de São João do Ubim e Vale Verde, são amistosas e respeitadas, mas nem sempre foi assim. As crianças e os adolescentes foram os que mais sofreram com a discriminação das crianças do bairro e até dos adultos – diz Oliveira (2018, p. 78). Aparições de admiração e espanto, risos e apelidos levaram o Sr. Francisco Cruz, o tuxaua, a conhecer crianças e adolescentes por meio de oficinas para instruí-los sobre como responder a tais situações.

Para Oliveira (2018), por estarem preparados para enfrentar os preconceitos da sociedade quando saem da aldeia, não têm vergonha de se identificar como indígenas. Felipe Cruz (2016) relata: “Sempre me identifico como nativo por onde passo. Alguns ficam espantados, outros não acreditam.

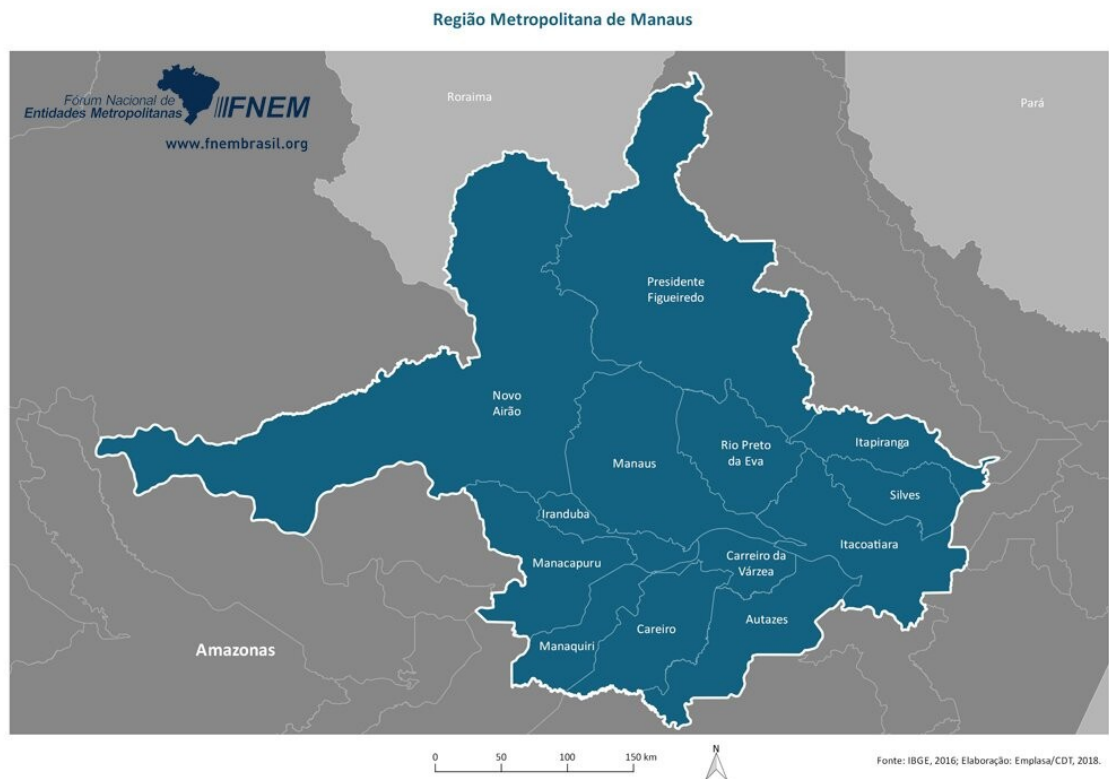
No entanto, apesar das relações amistosas que agora decorrem dos contatos com os vizinhos, raramente são visitados pelos moradores das comunidades de São João do Ubim, Vale Verde e outras aldeias, salienta Oliveira (2018). As visitas a realizar devem ser aprovadas pelo Sr. Francisco Cruz, o tuxaua da aldeia. As pessoas visitam a vila por vários motivos: jogar futebol durante o torneio, participar das festividades de São Tomé e realizar pesquisas acadêmicas.

1.10. A Região Metropolitana de Manaus e os povos indígenas

A Região Metropolitana de Manaus – RMM, é composta por treze municípios, a saber: Autazes, Careiro, Careiro da Várzea, Iranduba, Itacoatiara, Itapiranga, Manacapuru, Manaquiri, Manaus, Novo Airão, Presidente Figueiredo, Rio Preto da Eva e Silves.

A região metropolitana de Manaus (RMM), também conhecida como Grande Manaus, é a maior região metropolitana do norte do Brasil em extensão territorial, com

aproximadamente 2,7 milhões de habitantes. Instituída em 2007 pela Lei Complementar Estadual nº 52, reúne 13 municípios do estado do Amazonas em processo de conurbação.



Mapa 11: Região Metropolitana de Manaus – RMM. Fonte: IBGE, 2016.

De acordo com Lima (2010), Manaus é a cidade mais populosa da Amazônia brasileira, com uma população de um pouco mais de 2 milhões (IBGE, 2019), distribuída em 63 bairros, cobrindo uma área de mais de 11.000 Km². Suas principais atividades econômicas estão concentradas nas indústrias trazidas pela Zona Franca de Manaus, além do comércio, serviços e turismo internacional. Mas o que chama bastante atenção é a diversidade étnica dessa metrópole.

Em relação à questão ambiental, a criação da RMM (Região Metropolitana de Manaus), segundo Lima (2010), estabelece uma nova forma de entender o meio ambiente ao não apresentar um padrão conturbado como o clássico Região Metropolitana, a RMM deixa lacunas e questões sobre fatores como a expansão imobiliária, transformação do rural em urbano, a incorporação de áreas florestais em áreas urbanas, a ocupação das margens dos rios Negro e Amazonas, além de numerosos cursos de água menores em suma, que desafiam a tendência à criação de uma nova geografia que surgiu como resultado de uma decisão política, ou seja, não foi precedida pelas populações

interessadas, quase sempre por aqueles que estavam sobrecarregados com as decisões dos partidos políticos.

No processo de urbanização e de metropolização recente (mesmo induzido no caso desta última) que atravessa a Amazônia Ocidental, a visão ambiental se confunde com a visão de mercado e vantagens comparativas com o Brasil, o mundo e outras áreas da Amazônia em si, desde quando os municípios limítrofes com Manaus foi criada uma região metropolitana, como pode ser visto nos mapas a seguir, uma área geográfica específica cujas fissuras formam os elementos que alimentam e animam os discursos de conservação: florestas e ondas.

A modernidade da capital do estado do Amazonas, que em sua extensão e importância é também a capital da Amazônia Ocidental, criou um espaço cuja relação com o meio ambiente era uma das contradições. Aspectos que pudessem trazer à mente a amplidão do passado, um passado indígena fortemente associado a elementos do ambiente natural, deveriam ser substituídos pelo que Dias (1999, p. 78) chamou de visão burguesa da cidade. Nesse sentido, as primeiras mudanças significativas em Manaus começaram a surgir durante o período de abundantes exportações de borracha, quando a cidade foi construída com elementos relacionados ao planejamento urbano científico.

Os dados do censo de 2010 (IBGE, 2010) mostraram que existiam 4.020 autodeclarados indígenas, representando 92 grupos étnicos, que falavam 36 línguas diferentes e estavam distribuídos em 62 bairros. Por outro lado, os dados do censo de 2000 quantificam cerca de 8.000 pessoas que se dizem indígenas, e as organizações indígenas referem-se a 20.000 indígenas.

É necessário recuperar a ideia que estamos tratando de dualismo conceitual e não geográfico, porém, recorreremos a um recorte geográfico para passar à ideia de região metropolitana onde estão as comunidades estudadas.

Baines (2001) levanta dúvidas sobre a utilização de dados censitários para enfrentar o problema dos povos indígenas, pois negar a própria identidade é uma estratégia para fugir do preconceito e da estigmatização, o que resultaria na subestimação da autoidentificação e, conseqüentemente, de uma pequena população mostrada em números. Em contraste, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) estima que existam de 15.000 a 20.000 indígenas na cidade de

Manaus. Soma-se a essas situações, o desconhecimento de muitos povos indígenas e famílias da etnia a que pertencem, embora se considerem indígenas.

A cartografia que elaboramos com integrantes da COPIME, em 2015, identificou 34 etnias em 51 bairros, sendo elas: Munduruku, Tikuna, Sateré-Mawé, Desana, Tukano, Miranha, Kaixana, Baré, Kokama, Apurinã, Tuyuka, Piratapuya, Kamaiura, Kambeba, Mura, Maraguá, Baniwa, Macuxi, Wanano, Tariano, Bará, Arara [do Aripuanã], Karapãna, Barasana, Anambé, Deni, Kanamari, Katukina, Kubeo, Kulina, Marubo, Paumari, Arara do Pará e Manchineri. No que se refere à língua, os dados indicam 19 línguas faladas – Munduruku, Tikuna, Mawé, Mura, Desano, Tukano, Baré, Língua geral amazônica (Nheengatu), Piratapuya, Wanano, Apurinã, Tariano, Kaixana, Kokama, Karapãna, Tuyuka, Barasana, Baniwa e Kambeba – em 41 bairros. (PEREIRA, 2020, p. 15)

A construção da ponte sobre o rio Negro é um aspecto que em certa medida justificou a criação de uma metrópole no papel ou também pode ser interpretado de forma inversa, como um futuro dinamizador da metrópole. Conforme mostra a Figura 03, trata-se de uma importante feição geográfica que atravessa um dos maiores rios do mundo, com 3.600 metros de extensão, com investimento inicial de R \$ 574 milhões (mas já ultrapassando R \$ 1 bilhão na época de conclusão) entre o bairro da Compensa, em Manaus, na chamada Ponta do Ouvidor e a Ponta do Pepeta, no município de Iranduba.

Durante o ano de 2008, quando realizei atividades técnicas de campo no subgrupo “Comunidades e Terras Indígenas” do EPIA-RIMA da Construção da Ponte sobre o rio, identificamos e registramos as seguintes unidades sociais:

Comunidade Sahu-Apé, Sateré-Mawé. A comunidade está localizada na Estrada AM-070, Manaus/Manacapuru, no Km 37, área pertencente ao município de Iranduba. Já vivem nessa área há 12 anos. A comunidade está em processo de regularização fundiária, porém não dispõe de nenhum documento emitido pela FUNAI ou Prefeitura. De acordo com relatos a FUNAI diz já ter repassado o documento da terra para a Prefeitura de Iranduba, porém, este não foi repassado para a comunidade.

Os principais problemas com os vizinhos são com questão à proximidade dos terrenos, atualmente já estão cercados por vizinhos e quando recebem visitantes principalmente nos fins de semana, são afetados pelos sons altos de seus vizinhos, prejudicando a visita dos turistas, sem contar que já houve casos de furtos dentro da

comunidade, como os mesmos delataram suas casas são de palha, sem muita segurança, já as dos vizinhos com portas de madeira e com chaves.

Pelo que foi ouvido, os Sateré-Mawé não saem muito de seu terreno, evitam transitar na vila, dizem que são muito observados. O lugar onde plantam suas roças é distante da comunidade, está localizado numa área denominada por eles Paraíso (AREMIN), subindo o Rio Negro, cerca de duas a três horas de bote da comunidade, por não terem espaço onde vivem. O terreno tem 800 metros de frente por 300 metros de fundo. De acordo com a Tuxaua foi doado pelo Vereador Ângelo Figueira – Manacapuru. Até meados de 2006 alguns técnicos da Prefeitura de Iranduba que moram na vila em frente moveram ações para a retirada dos Sateré-Mawé da área.

Comunidade Kambeba Tururukari-Uka, do Lago do Ubim. Estas famílias estavam localizadas no km 46 da AM-070 no município de Manacapuru. Estavam na área há quase três anos. Possuem seis lotes comprados pela família, cada lote abriga uma família, dos seis lotes, apenas três têm casa construída, outros dois ainda não possuem porque seus donos não tiveram condições de construir suas casas.

Não havia nenhum tipo de regularização da terra como comunidade ou terra indígena, vivem numa comunidade não indígena, só possuem os recibos da compra dos lotes que compraram. Enfrentam na área problemas com o preconceito dos vizinhos não indígenas, principalmente as crianças na escola. Os lotes têm em média 15 metros de frente por 25 metros de fundo. A terra utilizada para roça foi cedida pelo patrão de um dos homens da família e está situada no lago do Ubim, pois a comunidade se localiza às margens do lago.

Comunidade Indígena São Francisco do Guiribé, Bairro da Correnteza, Manacapuru. A história da comunidade começa há mais de 40 anos, quando o Sr. Agapito doou a terra para o avô do presidente da Associação, na época, não cedeu nenhum documento, dizendo que índios não precisavam de documento, porque onde os índios chegam são donos da terra. Atualmente possuem documentação da terra, como comunidade indígena reconhecida. O documento foi conseguido com ajuda do Programa Gasoduto.

O tamanho do terreno é de 500 metros de frente por 340 metros de fundo. Os principais conflitos com os vizinhos são com relação aos bois que entram na área da comunidade e comem suas plantações, como fruteiras e matérias-primas, como algumas

palmeiras. Além, de estarem em uma área cercada por um bairro, Biri-Biri, dois frigoríficos um do Sr. Manoel Chicó e outro de seu filho (Frigorífico Santa Maria) e o Rio Miriti.

Não possuem saída para a Rua da Correnteza, principal rua do bairro. Necessitam passar por terrenos de vizinhos e isso também é motivo de conflito. As pessoas que estudam à noite correm o risco de quando voltarem serem atacadas por cachorros pit-bulls que guardam os terrenos dos frigoríficos. Já negociaram com dois vizinhos construir uma rua para a saída da comunidade, já com consentimento dos proprietários, porém, existe um outro terreno que seu dono vende uma parte para continuarem a rua, mas não foi negociado nada ainda, para isso pediram apoio da FEPI e da Prefeitura com documento protocolado em 07/09/06, mas continuam sem resposta. Possuem área para plantio, mas por causa da invasão dos bois de vizinhos não estão mais plantando.

Para além destas comunidades, existem também Terras Indígenas nos respectivos municípios da RMM:

Terra Indígena	Etnia	Município
Boa Vista – AM	Mura	Careiro da Várzea
Capivara	Mura	Autazes
Cuia	Mura	Autazes
Cunhã-Sapucaia	Mura	Borba, Autazes
Fortaleza do Castanho	Mura	Manaquiri
Fortaleza do Patauá	Apurinã	Manacapuru
Gavião	Mura	Careiro da Várzea
Guapenu	Mura	Autazes
Igarapé Paiol	Apurinã	Manaquiri
Itaitinga	Mura	Autazes
Jatuarana	Apurinã	Manacapuru
Jauary	Mura	Autazes
Lago do Marinheiro	Mura	Careiro
Miguel/Josefa	Mura	Autazes
Muratuba	Mura	Autazes
Murutinga/Tracajá	Mura	Autazes
Natal/Felicidade	Mura	Autazes
Padre	Mura	Autazes
Pantaleão	Mura	Autazes
Paracuhuba	Mura	Autazes
Paraná do Arauató	Mura	Itacoatiara
Patauá	Mura	Autazes
Ponciano	Mura	Autazes, Careiro da Várzea
Recreio/São Félix	Mura	Autazes

Rio Urubu	Mura	Itacoatiara
Sissaíma	Mura	Careiro da Várzea
Tabocal	Mura	Careiro
Trincheira	Mura	Autazes
Vista Alegre	Mura	Careiro, Manaquiri
Waimiri-Atrori	Waimiri-Atrori	Presidente Figueiredo, Novo Airão

Quadro 2: Terras Indígenas Região Metropolitana de Manaus. Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/>

A região metropolitana de Manaus, apresenta número muito expressivo de povos indígenas, o que demanda possibilidades de pesquisas etnográficas com este recorte, envolvendo os treze municípios que a compõem.

Existe grande diversidade étnica, linguística e de formatos de organização socioterritorial o que reforça o ponto de vista da pluriétnicidade como instrumento ou fator de compreensão do que se definiu inicialmente como “Manaus indígena”.

CAPÍTULO II

“REGRAS MATRIMONIAIS” ESTRATÉGICAS DE REPRODUÇÃO SOCIAL, ALIANÇAS E UNIDADES SOCIAIS INDÍGENAS NA GRANDE MANAUS E SUAS RELAÇÕES TEÓRICAS COM AS SITUAÇÕES ESTUDADAS

2.1. As regras matrimoniais constituem estratégias de consolidação de identidades coletivas ameaçadas?

Na interação entre povos, não há mais “aldeia”, não há mais uma unidade social que tenha como referência uma mesma etnia (obrigatoriamente). Mesmo com autodesignações particulares, não significa que seja um “gueto”, ou seja, que não tenha a suposta homogeneidade e também não é uma aldeia com predominância de um único e/ou mesmo grupo étnico.

A discussão acerca de pretensas regras matrimoniais no caso de casamentos envolvendo indígenas é justificável e necessária. Pensar a presença indígena na cidade, ou em outros territórios que não os seus, ditos tradicionais, é pensar sobre as variadas possibilidades de ser e estar, é pensar na dinâmica cultural e social que cada indivíduo ou grupo estabelece. Tal dinâmica inclusive contribui para que se construa socialmente novos significados de tradição ou tradicional.

Desde os estudos clássicos sobre povos indígenas no Brasil, nas décadas de 1950, 1960 até os estudos mais contemporâneos; a organização social e parentesco possuem destaque quando se pretende empreender um estudo etnográfico sobre determinado povo⁶ indígena ou grupo étnico⁷.

Ao iniciarmos a discussão sobre o papel de “regras matrimoniais” como estratégias de consolidação de identidades étnicas ameaçadas, recuperamos em Pierre Bourdieu (2004) em seu livro *Coisas Ditas*, a noção de estratégia que nos norteará epistemologicamente.

Bourdieu (2004) afirma que a noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente, suposta pelo estruturalismo (que recorre por exemplo à noção de inconsciente). Ela consiste num ato deliberado, produto do sentido prático. (SOCHA, 2018).

6 Utilizaremos para compreender o conceito de povo, AGAMBEN (2015).

7 Para a discussão sobre grupos étnicos, BARTH, 2000.

Sobre transação matrimonial, observa-se que para Bourdieu (2004) esta deve ser entendida como “resultado de uma estratégia”, podendo ser definida então: “como um momento em uma série de trocas materiais e simbólicas. Este momento, depende em grande parte da posição que essa troca ocupa na história matrimonial da família” (p. 77).

[...] foi com certeza o princípio da ruptura com aquilo que outros chamariam de “paradigma” estruturalista: foi a consciência aguda, que eu não adquiri somente pela reflexão teórica, do descompasso entre os fins teóricos da compreensão teórica e os fins práticos, diretamente interessados, da compreensão prática, que me levou a falar de estratégias matrimoniais ou de costumes sociais do parentesco em vez de regras de parentesco. (BOURDIEU, 2004, p.78).

Pensar então, a partir da lógica de Bourdieu em estratégias matrimoniais ou costumes sociais de parentesco, parece-nos mais coerente à reflexão que nos dispusemos a realizar.

Neste sentido, apropriando-nos da noção de estratégias matrimoniais de Bourdieu, trataremos os casamentos interétnicos indígenas, como potenciais estratégias matrimoniais, observando o cenário sociocultural e socioterritorial de Manaus.

Se é verdade que a cidade de Manaus e seus arredores não oferece aos indígenas aqui residentes, oriundos de diversas localidades do estado, “cenário tradicional”⁸ encontrado em suas regiões de origem, é possível pensar nas estratégias matrimoniais que passam a ser desenvolvidas a partir deste novo cenário. E de que cenário estamos falando? Manaus, apresenta diversidade étnica hiperbolicamente constatada.

Em seus mais de dois milhões de habitantes, há potencialmente, um leque muito mais amplo de possibilidades de casamentos. Mas, estamos tratando de determinado número de casais, em determinadas condições sociais, econômicas, étnicas e territoriais.

Ao tratar da questão da presença indígena na cidade, inicialmente observa-se o processo de “invisibilização” institucional que vem desenvolvendo-se há décadas, como demonstram os primeiros trabalhos etnográficos sobre a presença indígena em Manaus já nas décadas de 1970 e 1980. (SILVA, 2001; FÍGOLI, 1982).

⁸ Referimo-nos às condições existentes em seus lugares de origem. Sejam outras cidades, ou mesmo aldeias e terras indígenas.

Há um ideário de senso comum, construído a partir de visão etnocêntrica, de que indígena na cidade, descaracteriza-se, “acultura-se”, perde sua identidade, como se de fato, o lugar da cidade tivesse esse papel de “apagamento” de identidades específicas.

Porém, para refletirmos acerca das identidades étnicas coletivas, propor-se-á uma analogia com o que propõe Barth (2000) ao escrever sobre a identidade dos *pathan*. Quando trata da manutenção da identidade cultural desse grupo étnico, Barth (2000) levanta a diversidade de “maneiras” de ser *pathan* dependendo do território que se ocupa e por sua vez, das atividades que se desenvolvem nessas territorialidades específicas (ALMEIDA, 2012).

Acompanho desde 2004 a presença indígena na cidade, com interações diversas, como pesquisador universitário, como professor que desenvolvia atividades de campo nessas unidades sociais com meus alunos, como articulador de visibilidade desses grupos na sociedade local e como parceiro na luta do movimento indígena.

Esses dezesseis anos têm me mostrado que pensar identidades étnicas vai muito além de um conjunto de características preestabelecidas, de um conjunto de elementos culturais reconhecíveis, a cada nova experiência vivida, observa-se que o processo de acomodação do “quem eu sou” associa-se muito à realidade vivida pelos agentes sociais.

A pesquisa tem como agentes sociais majoritariamente indígenas migrantes, indígenas que vieram de diversas áreas do Estado. Do Alto Solimões, do Alto e Médio Rio Negro, do Baixo Amazonas e da região metropolitana de Manaus, Rios Negro-Solimões-Madeira. Sem contar as contribuições de indígenas de outras regiões e outros estados.

O Parque das Tribos, por exemplo, é uma unidade social que possui objetivo bem particular. A luta de seus moradores é do reconhecimento daquela territorialidade específica (ALMEIDA, 2012) como o primeiro bairro indígena de Manaus. Salienta-se sempre a presença maciça indígena e sua multiplicidade, já que são 35 etnias, cerca de 700 famílias, onde 80% dos residentes é indígena. (Informações de Vanda Ortega Witoto, moradora do Parque das Tribos, 2020).

Desta maneira, identificar-se como indígena, estabelecer territorialidade específica (ALMEIDA, 2012) como indígena e desenvolver naquele espaço atividades culturais indígenas, diz muito sobre o processo de construção de manutenção identitária do Parque das Tribos.

E nesse sentido, levanta-se a hipótese de que não as “regras matrimoniais” por elas mesmas, ou baseadas em modelos preferenciais clássicos funcionem como estratégias de consolidação de identidades coletivas ameaçadas, da feita que estabelecer laços de afinidades e consanguinidades, os chamados casamentos “de parente com parente” estabelecem relações em todos os âmbitos da vida social e também reafirmariam a noção de “indianidade”. (Santos, 2009).

Utilizando um trecho de um conto que compõe a obra de Santos (2009) sobre o percurso da indianidade na literatura brasileira, convido-os a refletir sobre esta noção e sua possível relação com o conceito de identidade étnica de um campo mais político, ao qual estou mais acostumado a me relacionar.

No conto: Meu tio o Iauaretê: fronteiras da linguagem e da figuração, de João Guimarães Rosa, utilizo uma passagem que julgo possibilitar analogia do processo de construção de identidade da personagem do conto, de sua “indianidade”, tendo em vista sua ascendência indígena materna.

Como um dos elementos para se construir identidade étnica perpassa também por elementos biológicos, mas não são determinantes, apenas compõem um conjunto de elementos possibilitadores de identidade étnica.

O ponto de partida e o ponto de chegada do enredo do conto é a presença do indígena vertida na recuperação do mito, no qual a presença da onça tem a função de representar simbolicamente a sua origem, ou seja, ser índio, pertencer a um povo. Porém, a visualização desse aspecto no texto dá-se antes pela linguagem que se estabelece como objeto, que incorpora espaços inesperados, verificáveis à medida que são mais vinculados ao espaço do dizer textual do que pela sua figuração como personagem heroica. Os elementos espaço, tempo, enredo e personagem unem-se numa construção indissociável, em que o narrador protagonista sobrepõe-se ao visitante, utilizando apenas o recurso da fala. Ao assumir a condição de contador de sua história, revelando-a por meio da experiência com as onças, o mestiço encena sua identidade animal, o que lhe outorga o lugar dominante tanto do discurso, quanto da ação, uma vez que seu ouvinte se encontra em posição de espectador. O poder da metamorfose só a ele pode ser concedido, visto ser descendente do clã jaguar em seu parentesco matrilinear: filho de mãe índia e pai branco. Assim, Campos (1992, p.59) considera que “não é a história que cede o primeiro plano à palavra, mas a palavra que, ao irromper em primeiro plano, configura a personagem e a ação, devolvendo a história”. (SANTOS, 2009, p.415).

No que tange às discussões sobre etnicidade e fronteiras étnicas, a referência principal será Fredrik Barth (2000), trabalha teoricamente a questão da etnicidade com relação a grupos minoritários; sua criação, transformação, manutenção e organização política. (p. 31-32).

As principais contribuições que Barth (2000) traz estão relacionadas à questão da manutenção de grupos étnicos, que para ele podem ser identificados quando possuem as seguintes características: 1) se perpetuam biologicamente; 2) compartilham valores culturais fundamentais formando uma unidade nas formas culturais; 3) constituem um campo de comunicação e interação interna e 4) possuem um grupo de indivíduos que é identificado e se identifica como distinto de outros grupos.

Para ele o grupo étnico é entendido como unidade organizacional política, mobilizada para a realização de interesses coletivos. Os grupos utilizam-se da etnicidade para alcançar seus anseios enquanto grupo diferenciado. Esta estratégia é utilizada principalmente por grupos minoritários, como os de indígenas. (BARTH, 2000, p. 16).

Assim, os homens relacionam-se e formam grupos, estes grupos produzem cultura. Esta cultura, conjunto de traços e costumes, produz a etnicidade que vem a ser a identidade cultural de um grupo determinado. Esta por sua vez, parte do indivíduo e se expande ao grupo.

Tanto no caso do Parque das Tribos quanto na Comunidade do Livramento é percebido o esforço de territorialidade indígena. Nos dois contextos há convivência direta com não indígenas, não só relações econômicas e sociais, mas o próprio compartilhamento do território, das práticas, dos espaços, e parece-se que nestes contextos faz-se necessário reafirmar a presença destas identidades indígenas como um ato político e de resistência.

Mas, retornando à questão central desta discussão se essas “regras matrimoniais” podem constituir estratégias de consolidação de identidades coletivas, devemos levar em consideração inicialmente o que os agentes sociais da pesquisa dizem sobre isso para confrontarmos com a literatura produzida acerca das organizações sociais e parentescos indígenas.

Pode-se falar de jogo para dizer que um conjunto de pessoas participa de uma atividade regrada, uma atividade que, sem ser necessariamente produto da obediência à regra, obedece a certas regularidades. O jogo é o lugar de uma necessidade imanente, que é ao mesmo tempo uma lógica imanente. Nele não se faz qualquer coisa impunemente. E o sentido do jogo, que contribui para essa necessidade e essa lógica, é uma forma de conhecimento dessa necessidade e dessa lógica [...] Pode-se fazê-lo desde que se distinga claramente regra de regularidade. O jogo social é regrado, ele é lugar de regularidade. (BOURDIEU, 2004, p. 83)

Mesmo sabendo do esforço de etnografar uma variedade substancial de formas organizativas da vida social de diversos povos indígenas, é preciso reconhecer que, a proposição de modelos ideais tem sido fortemente discutida. As formas de organização social humanas são extremamente complexas e diversas e vão rearranjando-se cada vez mais, independentemente se estamos tratando de um grupo étnico específico ou em contexto de inter-relações entre vários indivíduos de diversas etnias.

Para tratar das questões da identidade coletiva em seus vários processos, recorre-se a Beck (1999) que apresenta a possibilidade de se pensar identidades a partir de fases da modernidade e Hanke (2002) que traça discussão conceitual, a partir de vários autores.

Em primeiro lugar, a “Primeira Modernidade” é basicamente organizada pelo Estado em uma sociedade de “contêineres” - a ideia de que a sociedade pode atuar como a organização de contêineres da nação, com suas esferas dispostas em carruagens estanques. Em segundo lugar, decorre do pressuposto de uma identidade comum de classes ou grupos étnicos com base na homogeneidade e na cultura religiosa, que permite que as organizações políticas sejam compatíveis. (Beck, 1999, p. 4).

Na “Segunda Modernidade” (também conhecida como global) o conceito de contêiner social foi quebrado e seus campos agora estão se interpenetrando. Não há mais hegemonia, e a individualização dentro da sociedade torna a ideia de uma identidade coletiva que pode ser reduzida a um denominador comum em classe ou raça um problema (Beck, 1999, p. 4).

Isso levou a uma redução substancial dos papéis tradicionais de gênero na vida diária, nos campos profissionais e na política. O país é desnacionalizado e sua soberania econômica é privada: a passagem da primeira modernidade para a segunda modernidade é a desnacionalização de um país, cujo objetivo é descarrilar o país e dominar sua

economia. O novo processo de “globalização” esvaziou as identidades tradicionais e coletivas (e nacionais), levando à individualização, que é o oposto da socialidade.

Segundo o sociólogo Richard Münch (1998) no livro *Globale Dynamik, Lokale Lebenswelten* a identidade pessoal é composta de atitudes, que formam ideias, o núcleo da ação é formado com outros indivíduos. Essa identidade pode ser dada pelo indivíduo e por terceiros. As duas definições podem ser convergentes ou diferentes. Portanto, a interação pode levar à autoimagem e impressões dele por outros. A identidade pode ser mais abstrata ou mais específica, pode permanecer estável por muito tempo, mas pode mudar rapidamente (HANKE, 2002).

Por outro lado, a identidade coletiva é o cerne da atitude comum entre os membros de grupos internos ou “nossos” grupos. Segundo Robert Parker (1976) a identidade coletiva estabelece distinções entre grupos externos (ou outros grupos). Segundo o autor, um grupo de grupos pode ter algum tipo de relação (parentes, vizinhos, alianças, convivência e comunidade) que os aproxima e os torna únicos. Portanto, haverá diferenças entre nós, o grupo “nós” ou o grupo interno e todos os outros, ou outros grupos ou o grupo externo (HANKE, 2002).

As pessoas em um grupo “nós” mantêm relações mútuas em paz, ordem, lei, governo e indústria. Seu relacionamento com todos os estranhos ou um grupo de outras pessoas é de guerra e pilhagem, a menos que o acordo o modifique. "(Park 1976, p. 58). Essa identidade coletiva pode ser estabelecida pelo próprio grupo interno, ou mesmo atribuída por um grupo externo. Por exemplo, o termo " favelados " é pertencer a um grupo externo, enquanto o termo “moradores de favela” é um grupo interno, “mexicanos” (dentro do grupo) ou “chicanos” (fora do grupo).

Essas fórmulas podem convergir ou distinguir. Em seguida, desenvolvem-se identidades coletivas para criar diferenças entre outros coletivos (também de acordo com Simmel), gerando assim socialidade dentro do grupo. Segundo Münch, essa diferença pode ser: (HANKE, 2002)

1) De dentro para fora. No que diz respeito à identidade nacional, essa diferença terá origem nas relações externas com outros países (Brasil-UE, Europa, Portugal, Itália, etc.).

2) De cima para baixo. Isso significa desde o nível de abstração (República do Brasil- “Brasil”) ao nível estadual (“Minas Gerais” - “Mineiro” -Município- “Belorizontino”), regiões, etc.

3) De baixo para cima. Entre os países deste país, neste país, o poder do país é inferior a dez países. Existem potências supranacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU), FMI, Organização Mundial do Comércio (OMC) e outras instituições globais. Problema ao instalar novas entidades sociais. No entanto, a formação da identidade coletiva não é apenas parte desse processo de diferenciação, mas também parte da redução das diferenças de homogeneidade interna, pois incluirá grupos de determinadas categorias comuns. Portanto, a igualdade social (ou seja, homogeneidade) fortalece a identidade nacional, e a desigualdade social enfraquece a identidade nacional. Quando as condições econômicas (como o consumismo) convergem, isso levará à igualdade entre ideias, objetivos de vida e valores na sociedade; ajustes serão feitos para produzir unidades fortalecidas com uma identidade nacional comum.

Esse momento, o casamento, pode ser entendido como estratégia de consolidação de identidades coletivas nos variados casos: Parque das Tribos, Comunidade do Livramento, Terra Indígena Aldeia Beija-Flor, Comunidade Três Unidos, Aldeia Tururukari-Uka e Comunidade Bayaroá, pois desempenha papel de identificação e autodeclaração de pertencimento indígena frente a relações exogâmicas étnicas e territoriais.

Em alguns casos podendo até servir de fortalecimento étnico dependendo da situação etnopolítica de determinado (a) agente social, estendendo-se à situações particulares ou mesmo coletivas.

Neste caso, apresenta-se como um dado da pesquisa certa predominância de casamentos entre algumas etnias em determinados territórios, por exemplo: Baré com Mura, no caso da Comunidade de Nossa Senhora do Livramento e de povos do Rio Negro de uma maneira geral (também em casos interditados pelos modelos ainda vigentes).

Tais estratégias matrimoniais observadas, inferem refletir com a apoio de conhecidos autores da antropologia que desenvolveram discussões teóricas sobre o que denominou-se “teorias da aliança”. O que será desenvolvido no item a seguir.

2.2. Análise crítica da “dicionarização erudita” acerca da aliança em Lowie, Murdock e Schultz como instrumentos analíticos e delimitação das unidades sociais

Para o que denominamos dicionarização erudita sobre o tema da aliança na antropologia, desenvolveremos diálogo reflexivo entre três teóricos da antropologia, os quais apresentam produções que representam a presença de variados gêneros textuais.

As estratégias matrimoniais como conceitos elementares para análise das situações de trocas matrimoniais realizadas nesta pesquisa, compreendem preliminarmente uma crítica à dicionarização erudita concernente aos significados teóricos de alianças, no pensamento antropológico, e um trabalho de definição e delimitação das unidades sociais pesquisadas.

Quanto ao primeiro item trabalharei as noções de alianças desenvolvidas por Lowie, Murdock e Schultz. No que corresponde ao segundo privilegiei um elenco de categorias explicativas referidas à situação de unidades sociais tais como: povo, nação, grupo étnico, comunidade e tribo perfaz os instrumentos analíticos imprescindíveis à compreensão das trocas matrimoniais estudadas.

2.2.1. LOWIE

Em seu livro *An Introduction to Cultural Anthropology*, no capítulo *Marriage and Family*, Lowie (1934) inicia essa temática a partir do que ele designa como: Aspectos Biológicos e Sociais Gerais.

Para ele, o instinto sexual pode ser observado da seguinte maneira: os humanos têm os mesmos desejos sexuais dos outros animais, mas diferem na distinção entre relacionamentos apropriados, menos apropriados e inadequados. Portanto, a sociedade humana não considera a interação de gênero como indivíduos ou criaturas importantes, mas social ou moral. Toda comunidade acredita que existe um vínculo relativamente permanente entre os parceiros permitidos, ou seja, o casamento. Por outro lado, ela condena outras formas de relacionamento como sendo tão viciosas. Existem vários graus de concordância e oposição entre os dois. O tipo ideal nem sempre pode ser realizado: pessoas fracas não podem atender aos padrões éticos e pessoas “fora-da-lei” as desafiarão ativamente.

Continua Lowie (1934), a promiscuidade no sentido científico não é apenas relaxamento, mas uma condição hipotética sob a qual a sociedade é indiferente aos hábitos de relações sexuais de seus membros. Se faltarem níveis de tabu para que os pais possam relacionar-se com os filhos, é promiscuidade. No entanto, tal permissão não acontecerá em lugar nenhum, e não há evidências de que tenha existido anteriormente em um nível humano. As restrições impostas pela sociedade a eles são diferentes, mas todas elas restringem as escolhas de seus pares de alguma forma.

Quanto a status e individualidade, o autor infere que: a atitude da sociedade civilizada moderna em relação aos povos primitivos é obviamente diferente da dos povos primitivos. Nas últimas duas gerações, a civilização ocidental enfatizou os direitos individuais. Os períodos anteriores e as comunidades primitivas nunca negligenciaram a individualidade, mas a subordinaram ao status social. Uma pessoa não é considerada uma pessoa com um ou outro talento, mas sim um membro de sua classe, gênero ou família. Essa atitude tem afetado os preparativos para o casamento até recentemente.

Assim como os príncipes europeus se casam por motivos nacionais, as pessoas esperam que todos se casem por preferência pessoal, não por interesses familiares. Nesse caso, isso é razoável. A vida sexual foi demonstrada biologicamente antes que o julgamento amadurecesse. Especificamente, as meninas primitivas geralmente se casam durante a adolescência e podem ter treze ou quatorze anos. Portanto, não é cruel para o idoso orientar suas escolhas da forma mais adequada para seus familiares como um todo. Além disso, a vida muitas vezes força os pais a considerarem a conveniência do filho do sexo feminino de sua perspectiva. Isso inclui características pessoais, como heroísmo, caçador ou habilidades para cuidar da pele, mas também suas conexões sociais.

Lowie (1934) também discorre sobre a determinação de companheiros. Nesta seção, apresenta três itens acerca desta determinação, a saber: sentimentos de incesto, endogamia e casamento preferencial.

Sobre sentimentos de incesto, explica que quase todas as sociedades abandonaram a ideia de acasalar pais, filhos, irmãos e irmãs. O último tipo de união é favorecido pelas famílias reais do Peru e do Havaí, porque seu governante não consegue encontrar outros pares do mesmo nível, mas este é um caso mais especial. No entanto, essas exceções, como a violação intensificada dessas regras por pecadores na civilização

moderna, mostram que o horror do incesto não é inato, embora esta seja, sem dúvida, uma cultura característica muito antiga.

Segundo Lowie (1934), além dos parentes mais próximos, o círculo de parentes proibidos também é muito diferente. Na verdade, muitas pessoas preferem o casamento a alguns parentes. Outros (como Maricopa) se protegem dessas uniões. Blackfoot e Ona até romperam o casamento dentro da metade, caso contrário, algumas linhagens remotas seriam ignoradas.

A regra que força uma pessoa a se casar fora de seu grupo está denominado “exogamia”. Pode ser aplicável à unidade local ou parentes de alguém; os casamentos são geralmente parciais, porque nos casos acima, os casamentos são basicamente baseados em parentes. No entanto, o horror do incesto pode se espalhar amplamente. Mesmo que não haja parentesco consanguíneo, algumas pessoas criarão laços entre pessoas da mesma raça (p.254).

Os australianos não vão casar com membros do clã de mesmo nome que moram a 160 quilômetros de distância; os chineses proíbem a transitividade de pretendentes entre pessoas com o mesmo sobrenome. (p. 231)

Sobre endogamia, Lowie (1934, p. 231) aponta que: o reverso da exogamia é a endogamia, o governar isso – as pessoas devem casar dentro de sua própria classe. O incesto peruano e havaiano baseava-se neste princípio, uma pessoa de posição elevada exigindo um par como cônjuge. Em outros lugares, a endogamia não exigia esse cruzamento próximo.

Príncipes europeus casavam com princesas, muitas vezes primos, mas não parentes mais próximos. Na Índia, o sistema de castas envolvia endogamia estrita, e os ferreiros Massai, também ilustram uma endógama ocupacional classe. Assim como nossos estados ocidentais que proíbem casamentos de brancos e negros legalizam a endogamia racial.

Acerca do casamento preferencial, Lowie (1934) afirma que para

[...] muitas sociedades primitivas, esses casamentos não são conteúdo com regras gerais quanto ao grupo externo ou dentro do qual os indivíduos devem se casar, mas particularizar que pessoas deveriam ser casadas. Na Austrália, por exemplo, todos os indivíduos com quem se

tem relações sociais são classificados e tratados como parentes. Irmãos e irmãs sendo excluídos, os primos de primeiro grau são, portanto, os ir.jirri.-iiK 1 - mais próximos parentes capazes em sua própria geração. Na verdade, australiano tribos se enquadram em duas categorias: aqueles que prescrevem o casamento com um primo de primeiro grau, e aqueles que proíbem tais casamentos, permitindo-os apenas com primos mais remotos. (Tradução nossa). (p. 233)

Outras diferenças aparecem aqui. Algumas tribos não têm escolha entre deixar os homens assumirem a filha, irmão ou irmã de sua mãe. Este tipo é chamado de primo cruzado casado “simétrico”. Mas Murngin da Austrália e Miuok da Califórnia insistiram que um homem só pode se casar com a filha da mãe de seu tio, não com a tia de seus pais. Nas ilhas Trobrian da Nova Guiné, o oposto é verdadeiro. Essas são as formas de primos casados “assimétricos”.

Em uma situação típica, o objetivo é se casar com um verdadeiro parente preferido. Mas isso é obviamente impossível, porque a mãe do jovem não tem irmãos ou o tio da mãe tem apenas filhos. Portanto, os locais permitem a substituição. “Irmãos” em termos biológicos são irmãos ou irmãs. Conforme explicado, os primos paralelos são frequentemente chamados de “irmãos” ou “irmãs”. Tornou-se um princípio universal tratar dois desses irmãos do mesmo sexo como companheiros sociais e, como o primo é considerado uma espécie de irmão, ele pode substituir o irmão verdadeiro.

Em outras palavras, se o jovem não tiver irmão, ele pode se casar com seu primo. Da mesma forma, se o tio-mãe ou seus filhos equivalentes não tiverem uma filha, qualquer sobrinha chamada de “filha” pode substituí-la.

Em comparação com os casamentos de primos cruzados, duas instituições chamadas *levirato* (levir latino, -son) e *soroato* (soror latino, irmãs) são mais amplamente distribuídas e ambas estipulam o casamento de viúvas. (O costume do casamento dos homens é que o marido, (geralmente o irmão mais velho e a irmã viúva) se casem.

Este é o direito e a obrigação: uma mulher no norte da Sibéria pode estar muito velha para atender às suas necessidades como esposa. Após a morte do irmão – marido, ele é obrigado a prestar serviços públicos; por outro lado, em muitas sociedades, é difícil para os jovens encontrarem esposas; na Austrália, a antiguidade confere aos homens um status mais elevado, mas a África geralmente tem um preço de noiva muito alto, o que

não é fácil para os jovens obterem sim, neste caso, os jovens têm prazer em casar por herança.

As regras alternativas para a interpretação de casamentos de primos cruzados podem ser aplicadas a ambas as instituições. Segundo Lowie (1934, p. 231) na ausência de um irmão, parentes próximos do falecido ou mesmo parentes distantes podem substituí-lo.

Da mesma forma, o marido pode estar envolvido no casamento do marido envolvido com a prima de sua esposa. Além disso, ambas as instituições explicaram a importância do status. O casamento é o vínculo entre duas famílias, com a morte de um parceiro pessoal esse vínculo não pode ser interrompido, vem da mesma unidade social, não é um substituto, então a aliança continua existindo.

Outra forma de fortalecer a união de dois grupos é permitir que uma pessoa se case com duas ou mais irmãs ou primos ao mesmo tempo. Em muitas tribos aborígenes, um homem estabelece uma garantia para sua irmã de sua primeira esposa ou parente e, quando eles amadurecerem, ele se casará com eles. Esse costume é chamado de “poliginia sororal”.

Segundo Lowie (1934) em:

Algumas tribos, o cônjuge do falecido ou substituto de outra esposa pode ser mais jovem ou mais velho do que o predecessor. Omaha pratica a poligamia e também se casou com a tia do pai de sua esposa ou com o irmão de sua filha. Portanto, uma pessoa pode se casar com três gerações: a geração anterior e a próxima. Nas ilhas Banks, na Melanésia e no noroeste da Colúmbia Britânica, um jovem herdou a esposa de seu tio. Em muitas tribos negras, existe uma "herança filial" em que um filho herda a esposa de seu pai. Além de sua própria mãe, os índios do Orinoco e os mongóis medievais também têm esse costume. (Tradução nossa). (p. 238)

O casamento prioritário com jovens ou idosos não se limita aos casos de herança. Em várias tribos nas florestas tropicais costeiras da América do Sul e do Brasil, um homem chamou a filha de sua irmã de esposa. Os residentes de *Tlingit*, no sul do Alasca, e das Ilhas Trobriand, na costa da Nova Guiné, concordam em se casar com o pai e a tia.

Se não houver tia, a filha é uma prima. Além disso, os *Tlingit* costumam se casar com a filha de seu irmão.

Como sugere esta última instância, a mesma tribo pode considerar todas as formas de casamento como ortodoxas, embora uma delas possa ser muito ortodoxa. *Tamanak* é uma tribo extinta na região do Orinoco. Ela pratica a viuvez, a herança da viúva, a solidão, o casamento entre primos, bem como a filha da irmã e esposa paralela da sobrinha (filha da irmã).

Sobre métodos de aquisição de uma esposa segundo Lowie (1934):

Tribos primitivas raramente consagram o casamento por religiosos ritual, mas as formalidades seculares são comuns. A Maricopa noiva deveria ser adepta do fornecimento de água, em cozinhar e moer milho; a menos que ela passe em um formal teste nessas realizações, a família do noivo rejeitou dela. Tendo em vista o útil trabalho realizado por uma jovem mulher para sua casa, era natural não se render ela grátis. Em algumas tribos, como os Maricopa, para ser claro, os pais não exigiam nada em troca; e frequentemente o as crianças não permitiriam que todos os sindicatos fossem desse tipo. Além disso, as formas de casamento preferencial podem ou podem não se harmoniza com a troca. Onde casamento de primo cruzado era simétrico, a irmã de um homem foi dada ao seu irmão da esposa em troca da irmã deste. Mas com o Murngin isso é proibido, pois um homem pode se casar apenas filha de seu tio materno, não a irmã de seu pai filha; e uma vez que esse é o relacionamento em que uma irmã do noivo fica com seu cunhado não pode ser uma troca. (Tradução nossa). (p. 239)

Lowie (1934, p. 239-242) elenca também algumas situações para aquisição de esposas:

Serviço. Como um antigo costume hebraico, servir a noiva é muito importante no Antigo Testamento. Parece aparecer com frequência em línguas primitivas recentes. Claro, isso significa que o noivo deve viver com ou perto de sua associação por meio do casamento. O serviço pode ser temporário, um ano ou permanente. *Tamanak* e outros índios sul-americanos desenvolveram esse costume de maneira típica. Uma filha trouxe suas propriedades e outras propriedades para a casa dos pais de sua esposa, ficou lá, pescou, caçou, derrubou árvores e serviu como seu servo. A agência está relacionada às alegações do tio sobre sua irmã e filha.

Quando um homem servindo sua esposa em um assentamento familiar entregou sua filha a seu interno, ele foi dispensado de algumas de suas funções, por outro lado, seu irmão pode se tornar uma esposa sem prestar nenhum serviço. Isso ilustra a reciprocidade original. Isso também mostra como práticas sociais aparentemente diversas podem ser interligadas. Como um sistema profundamente enraizado, os serviços às esposas podem ser revogados em certas circunstâncias, sem derrubar esse sistema.

Compra. Comprar uma noiva nunca será relegado a uma garota. Os Crow e Dakota acreditam que esta é a maneira mais gloriosa de os homens pagarem apenas por noivas capazes e com personalidade. Esse tipo de relacionamento é mais estável do que jogos de puro amor. O pagamento gratuito de noivas no norte da Califórnia aumentou a reputação de todas as noivas suspeitas. A posição dos parentes do noivo e da noiva acaba trocando presentes de igual valor para aumentar a dignidade da transação. Mas a compensação é muito comum e assume a forma de troca, serviço ou compra.

Essa abordagem contrasta com o dote das esposas da classe média ou alta europeia. Como ela não é o ganha-pão, mas um fardo financeiro, seu marido naturalmente fornecerá a ajuda de que ela precisa para sustentá-la “de sua maneira usual”.

Troca. A maneira mais fácil de arranjar um casamento sem perder nenhuma das partes é trocando meninas. Em outras palavras, duas famílias com um filho e um manequim permitem que meninos se casem com meninas. Este é o método preferido na Austrália e na Melanésia, mas tem suas limitações. Obviamente, a proporção de homens para mulheres varia com a quantia fornecida pela mãe: o filho de um homem que deve servir sua esposa é o fundamento da sociedade. Esse negócio é muito desenvolvido na África, onde patrões e pessoas ricas costumam comprar 6 ou mais esposas, e daí vem a escassez de mulheres para outras pessoas.

Portanto, a herança do patriarcado é uma bênção para os jovens e os pobres. Algumas pessoas procuram estabelecer relações ilegais com as esposas dos anciãos tribais. O pagamento integral geralmente pago à esposa de um marido negro, não apenas por sua pessoa e serviços, mas também por todos os seus filhos (produzidos pelo marido legal ou não). A compra geralmente inclui o direito de levar a esposa para casa ou se estabelecer. Mas mesmo na África, isso não rebaixou as mulheres ao status de bens portáteis que podem ser vendidos casualmente a outro homem.

Meios pouco ortodoxos. Em todas as sociedades, os indivíduos se desviam dos padrões sexuais ideais. Alguns desses desvios foram fortemente condenados e condenados à morte. Outras pessoas podem ser toleradas, ou a união pode existir para sempre e, eventualmente, ser reconhecida como um casamento e nunca escapar. Os amantes do corvo que fogem podem primeiro atrair críticas, mas depois de algum tempo, seus erros não serão odiados, mesmo que seu sindicato não seja classificado como um “comprador”. Em *Murngin*, jogos fora de controle e outros arranjos irregulares não causarão problemas infinitos e terão forte oposição no início, mas se os amantes ainda estiverem fora do parentesco proibido, eles podem eventualmente ser aceitos.

Residência

A residência de um casal recém-casado tem uma influência importante no status de homens e mulheres e nas relações sociais de seus filhos. Existem dois tipos de contradições: se o noivo e os parentes de sua esposa se acomodam, a residência é uma residente matrilinear; se a noiva vai para a casa do marido, é patrilocal. Mas essas não são apenas formas. Tribos primitivas como nós nem mesmo praticavam, e um casal formou uma família independente. Normalmente, o marido só fica temporariamente com a esposa e depois estabelece sua própria instituição. Além disso, uma coisa é mudar-se para a casa do cônjuge na mesma comunidade; ser levado a outra solução, uma solução completamente diferente. Finalmente, algumas tribos podem aprovar qualquer arranjo, mas não o fazem em condições especiais.

Residência Matrilocal. A residência matrilocal já foi descrita em correlação com a América do Sul – serviço da noiva. Algumas das tribos da floresta tropical o tornam permanente, outros o limitam por um período de um ano, vários permitem que os filhos dos chefes tomem suas esposas para seu próprio assentamento. Na costa de Brasil um jovem de família proeminente começou o matrimônio como gente comum, mas presentes pródigos para seus pais a lei liberou o marido de outras obrigações e ele finalmente teve permissão para se mudar para sua própria casa. Entre o *Hopi* as mulheres são donas das casas, e a residência é estritamente matrilocal.

Um arranjo matrilocal coloca o marido entre parentes de sua esposa e inevitavelmente limita sua autoridade. É menos provável que ele abuse de sua esposa, e os filhos devem obediência, antes de tudo, aos senhores

da casa, seus avós maternos e irmãos da mãe. Isto se aplica especialmente quando o marido se muda para a aldeia de seus sogros, onde seus próprios parentes não estão perto o suficiente para manter o equilíbrio de poder. Então o dele as crianças também tendem a desenvolver sentimentos mais íntimos laços com seus maternos do que com igualmente próximos parentes paternos. (Tradução nossa). (LOWIE, 1934, p. 242)

Residência Patrilocal. Se a residência dos pais foi acompanhada por casamentos externos locais, o resultado é uma reversão direta da situação matrilinear. Nesse sentido, as tribos australianas são residentes patrilineares. Portanto, sempre há um homem idoso em um determinado território, sua esposa, seus filhos e sua esposa, seus filhos e filhas e as filhas de seus filhos. Portanto, para que os residentes sobrevivam, os homens desempenham um papel de liderança em áreas que exigem conhecimento detalhado da área. Mulheres de outras regiões não entendem esses detalhes, então homens com informações de localização geográfica devem orientar suas esposas para encontrar alimentos vegetais. Aqui, a mulher estava privada de parentes e ambiente familiar e estava em desvantagem.

Lowie (1934, p. 243) segue expondo mais itens a cerca do casamento e família:

Número de companheiros

Para ele, O número de nascimentos de homens e mulheres é de aproximadamente o mesmo em cada grupo humano. Ou seja, a proporção raramente excede 100: 110 em favor de qualquer sexo. Isso indica monogamia como uma condição natural. No entanto, a proporção natural pode ser perturbada. Se muitos jovens são mortos em combate, como entre os *Murngin* e as planícies indianas, as mulheres em idade de casar predominarão. Se, por outro lado, as adversidades da vida ou superstição deve fazer com que os homens matem uma porcentagem de meninas, os jovens casadouros superarão as jovens mulheres. Em ambos os casos, o casamento plural poligamia torna-se possível; se os homens adultos estão em menor número, há será poligamia de duas ou mais esposas para um marido; a reverso leva à poliandria de dois ou mais maridos a uma esposa.

Monogamia

A monogamia é a regra de algumas tribos primitivas. Os *Hopi* e vários grupos de anões insistiram nisso. Normalmente, não é obrigatório, mas universal. No primeiro grupo de groenlandeses, não havia tabu contra esposas plurais, mas apenas um em cada vinte

esquimós tinha duas esposas. Da mesma forma, *Ona* está mais satisfeita com uma mulher solteira, embora possa haver vários homens notáveis, não é bom ter mais do que dois comentários.

Poliginia

Para Lowie (1934, p. 244) a poligamia depende não apenas da proporção de homens e mulheres adultos, mas também de fatores econômicos e sociais. Um homem *Ona* acha difícil sustentar mais de uma esposa porque ele é um provedor de alimentos. Os muçulmanos impõem sanções religiosas a quatro esposas, mas poucos quirguizes podem pagar por mais de uma. Por outro lado, quando as mulheres estão trabalhando na agricultura, essa situação geralmente ocorre na África, onde cada esposa adicional acrescenta uma cozinha. Além disso, na África, os monarcas absolutos recrutaram inúmeras mulheres por meio de privilégios reais, e ricos fazendeiros de gado podem comprar muitas esposas. Embora nenhuma dessas condições se aplique na Austrália, os homens anteriores foram os mestres lá e prejudicaram o status da geração mais jovem. Eles se enganaram mais do que a proporção normal de mulheres.

A poliginia não se deve principalmente aos desejos masculinos, nem porque reduz o gosto feminino. Os homens primitivos têm a oportunidade de fazer sexo sem obrigações fora do casamento. Eles podem se casar com mais esposas para sustentar as viúvas de parentes, porque mais esposas melhorarão seu status social ou por causa de seu valor econômico real. Ela costuma ser a primeira esposa e pede ao marido que encontre outro parceiro para ajudá-la. Se ele não puder comprar algo que seja na verdade uma empregada doméstica, ele o culpa por sua mesquinhez, porque geralmente a primeira esposa ainda é a primeira. Naturalmente, limita o ciúme que as pessoas podem sentir. Em geral, as esposas de famílias primitivas vivem em surpreendente harmonia, principalmente quando há poligamia.

Poliandria

Como instituição madura, a poliandria é muito rara. Na verdade, muitas tribos primitivas permitem que as esposas se associem a vários homens. Isso significa apenas vários relacionamentos sexuais, não vários casamentos. Portanto, os esquimós podem forçar os turistas a entregar temporariamente suas esposas, e um homem de um assentamento *Masai* para outro assentamento *Masai* espera que os membros de sua idade sejam tratados da mesma forma. Além disso, após o estabelecimento de um grande país,

um irmão mais novo que não pode lutar por sua esposa pode prever seus direitos na Austrália. Na Polinésia, os ilhéus de Marquesas não apenas permitiram que seus irmãos e irmãs contatassem suas esposas, mas também concederam privilégios a assistentes homens.

Esses costumes não constituem poliandria, porque o casamento significa não apenas relação sexual, mas também obrigações mútuas. Nos casos acima, os companheiros temporários não têm essa obrigação, e a sociedade não considera os homens como maridos. O marido verdadeiro pode desistir temporariamente de seus privilégios, mas mantém sua identidade, e outros homens desfrutam desse privilégio em segredo ou por sua própria conta e risco após obterem seu consentimento.

No entanto, no Tibete e em Toda, no sul da Índia, uma mulher é legalmente casada com dois ou mais homens. Como todos sabemos, a situação de *Toda* foi alcançada por meio do costume local de matar uma série de crianças do sexo feminino. Em alguns casos, vários irmãos moram com uma mulher e são socialmente iguais ao marido e aos pais da prole. Se os maridos não forem parentes, eles podem viver em aldeias diferentes, e a esposa normalmente passa um mês em cada aldeia. Eles têm o mesmo direito ao casamento, mas o status formal de “pai” de seus filhos é estabelecido por ritual.

Por meio do acordo, o marido o aprovou e assim se tornou o pai legal de um filho entre todos os homens. Isso significa que alguns filhos são herdeiros de uma pessoa e outros são herdeiros de outra pessoa, não porque nasceram dela, mas por padrões puramente arbitrários. A regra afirma que não existe o instinto do pai. Nesse caso, o marido não pode determinar a relação pai-filho e não se interessará por ela. Eles ignoram o conceito do pai como criador e o substituem pelo conceito de pai legal.

Casamento em grupo.

O casamento é um vínculo permanente com direitos e obrigações mútuos fixos. Não existe casamento coletivo em parte alguma. O relaxamento temporário, por maior que seja, não deve ser confundido com condições puramente hipotéticas. Por exemplo, um guerreiro da tribo Maasai vive com uma garota no assentamento. Isso não envolve nenhuma obrigação adicional, e depois que o lutador sai solteiro e faz um acordo com sua esposa, há uma clara diferença de um casamento fixo.

A família

A família é a unidade social baseada no casamento. Inclui os pais e seus filhos. Esses termos, no entanto, como ensina o exemplo de Toda, deve ser entendido em um sentido social, não biológico. Quando um homem mais jovem herda a viúva de seu irmão, ele se torna legalmente o filho dos filhos pai e geralmente é assim designado por eles. Em por outro lado, uma criança pode ser adotada, como costuma acontecer na Oceania, e a partir daí ser tratado exatamente como um acriança. Em algumas das ilhas desta região adotou crianças dividem seu tempo entre duas casas para que sua relação social não pode ser determinada com precisão. Em tais casos, seria difícil definir um grupo familiar. Além desses casos altamente excepcionais, a unidade formada por pais e filhos é universal. (Tradução nossa). (LOWIE, 1934, p. 246)

Portanto, relação familiar significa a relação entre marido e mulher; entre pais e filhos; entre irmãos do mesmo sexo e do sexo oposto. Os casamentos entre esposas e maridos em comunidades polígamas e polígamos já foram discutidos.

Marido e mulher. O vínculo entre os cônjuges é muito diferente do vínculo entre amantes porque implica obrigações outras que não o sexo. Eles dependem principalmente da divisão do trabalho: a esposa australiana cria raízes e o marido caça e pesca; uma mulher *bantu* em Uganda cultiva bananas e seu marido lhe fornece papel de casca de árvore. Um *Maricopa* plantou milho, caçou tecido, sua esposa colheu e moeu, colheu leguminosas selvagens e preparou algodão e produtos de cerâmica. Este arranjo geralmente não impõe um fardo a nenhum gênero. De modo geral, o trabalho das mulheres é mais contínuo, enquanto o trabalho dos homens é mais longo.

Geralmente, as mulheres são proprietárias dos produtos que produzem e dispõem livremente de seus produtos acabados, enquanto os maridos não têm o direito de dar ou vender a propriedade de suas esposas. Por outro lado, os tipos de propriedade pertencentes a mulheres podem ser restringidos por convenção. Entre os nômades do sul da Sibéria, apenas os homens têm permissão para controlar o gado. No entanto, em algumas áreas, as mulheres desfrutam de direitos de propriedade extraordinários: a residência de Pueblo sempre pertence a mulheres, então o marido divorciado está simplesmente proibido de sair de casa e deve pedir asilo com sua mãe ou irmã.

A lealdade é um fator importante no tratamento de mulheres primitivas segundo Lowie (1934, p. 247). Muitas sociedades permitem o abuso de esposas infiéis. A agressão é comum, pés pretos podem cortar o nariz e os australianos às vezes matam impunemente. Uma mulher, especialmente uma mulher na África, espera ter filhos e fracassa. Seu comprador pensa que ela foi enganada e o comprador pensa que ela foi enganada. Ele pode abusar dela e divorciar-se dela ou pedir para substituir seus parentes. A superstição também afeta o status das mulheres. Embora algumas tribos acreditem que os gêmeos são auspiciosos, outras acreditam que os gêmeos são a fonte do perigo e já eliminaram pelo menos um bebê. Uma tribo da África Oriental teme uma mãe que tenha gêmeos.

Portanto, deslealdade, esterilidade e nascimento de gêmeos podem levar à crueldade e até mesmo à crueldade. No entanto, além dos padrões sociais, o relacionamento íntimo do casamento depende em grande parte do temperamento pessoal e do caráter do parceiro. Os australianos com esposas erradas tolerarão erros repetidos; entre muçulmanos e chineses, os maridos dominam, embora sua filosofia ensine a baixa autoestima das mulheres. Em todas as sociedades humanas, independentemente da teoria, as interações de longo prazo e os interesses comuns com as crianças promoverão uma forte conexão entre as pessoas e as emoções. Em circunstâncias favoráveis, há até autossacrifício e dedicação romântica entre os australianos.

O grau em que um casal se torna companheiro depende das convenções sociais. Na Austrália, não há mulheres em muitos rituais sagrados que ocupam a mente masculina. Em algumas partes da Melanésia, os homens dormem, trabalham e comem sozinhos em clubes. Alguns países mais civilizados padronizaram divisões de gênero semelhantes; em nítido contraste com as tendências anglo-saxônicas e escandinavas modernas, os gregos antigos e os países latinos modernos restringiam o escopo das mulheres à lareira.

No entanto, as mulheres frequentemente têm o direito de participar de importantes assuntos tribais. Os índios das planícies costumam esperar que esposas e maridos cooperem nas cerimônias. Os iroqueses permitiam que as mulheres indicassem e acusassem o chefe; havia sacerdotisas e mulheres chefes em *Assam Khasi*. Nas Filipinas, o mundo espiritual geralmente é abordado pela mídia, assim como o norte da Califórnia. (p. 248)

Portanto, é difícil resumir a situação da mulher na família e na sociedade. Para americanos ou suecos, uma garota espanhola ou francesa parece estar cercada de

restrições que ela raramente percebe. Da mesma forma, as estranhas restrições das mulheres primitivas para nós não são odiadas por elas, nem serão vistas como obstáculos para uma vida conjugal saudável. Para Lowie (1924, p. 248) de modo geral, no mundo, a maioria das mulheres leva uma vida que não é difícil em comparação com os homens, e poucas, se houver, restrições sociais impedem o relacionamento afetivo entre marido e mulher.

O casamento geralmente é um assunto puramente secular, que pode ser facilmente dissolvido por pessoas mais simples. A falta de “máquinas” leva a leis complexas, por isso não é surpreendente que os divórcios sejam mais frequentes do que os países civilizados. Além disso, tendências pessoais serão impostas a outros. Um menino de quatorze anos é apenas um p nas mãos do mais velho. Quando ele deixa sua marca, ele tem seus próprios pensamentos sobre seu parceiro. Segundo Lowie (1934, p. 249) considerando todas as circunstâncias que levam ao divórcio, vale a pena notar quantos casais originais estão juntos há muito tempo. Por exemplo, entre as pessoas de *Murngin*, os casamentos para toda a vida não são incomuns.

Pais e filhos. O amor dos adultos pelas crianças é uma característica universal da humanidade. Não se limita ao declínio fisiológico em si, no que diz respeito a Toda, nem sempre é conhecido. Na África do Sul, o comprador de uma mulher se tornou o pai legal de todos os seus filhos e netos, mesmo sabendo que eles nasceram de um amante, ela insistiu na herança deles. O desejo de ter filhos leva ao divórcio de uma esposa estéril e à adoção. Isso também tem outras fontes. Os ilhéus das Marquesas já passaram por cerimônias de adoção, geralmente em função do arranjo original do casamento, razão para fortalecer a amizade entre as duas famílias. Se mais crianças fizerem ofertas por eles, também se sentirão mais seguras quanto ao destino da alma após a morte.

Para Lowie (1934, p. 249) os primitivos quase sempre tratam as crianças com tolerância. Para muitas pessoas, o castigo corporal é impensável e considera-o um tratamento cruel e cruel. Por exemplo, a parte da educação é por meio de preceitos. Nas tribos americanas e africanas, longos discursos formais costumam ser feitos para meninos e meninas. Os pais de *Maricopa* e Planícies Indianas aconselharam os filhos a lutarem com bravura e condenaram a doença na velhice, dizendo que é bom morrer cedo. Para melhorar esta fortaleza, os jovens às vezes são severamente testados: os mais velhos de *Maricopa* apertam e batem nos meninos ou os empurram para formigueiros e colmeias.

Meninas australianas aprendem com suas mães como coletar alimentos vegetais, construir cabanas e fazer redes.

No entanto, agências externas geralmente complementam a educação dos pais. É provável que um menino australiano de cerca de sete anos se junte a um único campo de refugiados, principalmente devido à influência de meninos mais velhos. Na Melanésia, o *Banks Islands Club* não só separa marido e mulher, mas também tem filhos de ambos os pais. Para o dormitório, é dividido em vários níveis de compartimentos, e o menino geralmente é mais baixo que o pai. As tribos no sul da Nigéria são divididas em grupos de idade, às vezes começando dos 4 aos 7 anos, e na verdade são afiliações a clubes. Cada classe tem sua própria tarefa especial: uma cuidará da estrada, a outra derrubará árvores e assim por diante. A sociedade militar de meninos entre as tribos das terras baixas atraiu a atenção.

O que vale destacar no desenvolvimento infantil é o ritual da adolescência, que pode ser comparado à confirmação. Alguns deles pertencem à magia e religião, mas a educação é muito comum. Portanto, na África Ocidental, adolescentes de qualquer gênero foram colocados em quarentena por vários meses sob supervisão estrita e receberam treinamento na arte de viver e educação sexual. Na Austrália, os rituais das meninas são relativamente triviais, enquanto os rituais dos meninos podem levar meses e envolver tradições sagradas e orientação de atividades profissionais, julgamentos severos da circuncisão ou outras desfigurações.

Para Lowie (1934, p. 250) nem todos os rituais da adolescência cortam o vínculo entre pais e filhos. Às vezes, até reforçavam essa ligação, por exemplo, quando o pai *Dakota* elogiava sua filha amada com tal atuação, também anunciava que agora ela poderia se casar. É claro que o mesmo tipo de educação e treinamento pode ser realizado, independentemente da cerimônia organizada pelos pais. A questão é que a sociedade geralmente separa meninos ou meninas, ou ambos antes ou durante a puberdade, e limita automaticamente a influência dos pais a essa extensão. A ligação permanecerá, mas será modificada.

A profunda admiração dos pais primitivos por seus filhos, sejam verdadeiros ou adotados, não será refutada pela exposição ocasional e morte do bebê. Exceto para indivíduos não naturais, isso pode acontecer em todos os níveis de ensino, não a crueldade, mas a superstição, que pode ser a causa dos gêmeos. Outro motivo, segundo

Lowie (1934, p. 251), é a necessidade urgente. Os esquimós e *Murngin* mataram o recém-nascido porque ninguém chupou o bebê. A mãe morreu ou não tinha leite para os novos membros da família.

Onde o gênero é estritamente separado, isso afetará naturalmente o relacionamento entre pais e filhos, assim como marido e mulher. Mas aqui, isso não elimina o senso de parentesco. Uma mãe *Murngin* que foi circuncidada e separada de seu filho, mas ela estava profundamente interessada em seu desenvolvimento social, celebrando a morte de seu primeiro canguru e oferecendo presentes ao homem que o pintou.

Em algumas sociedades, o vínculo entre pai e filho é severamente afetado pelo tio da mãe. Como mencionado anteriormente, a mudança do marido para a residência de sua esposa é um lugar especial onde os irmãos de sua esposa podem controlar seus filhos e influenciá-los mais do que ele mesmo. Mesmo que não haja direito matrilinear de residência, o status de mãe e irmão pode ser muito elevado e é chamado de “sexo falso” (latim, mãe).

Na tribo *Hopi*, um tio de uma mulher grávida deu educação religiosa aos filhos de sua irmã, e seu sacerdócio foi herdado por eles, não por seus próprios filhos. Em algumas áreas da Melanésia, uma pessoa também deve transmitir sua sabedoria mágica ao filho de sua irmã.

Tais condições definitivamente mudarão a relação legal entre pais e filhos, sejam eles biológicos ou adotados, mas não reduzem o apego emocional, nem significam ignorar o pai. Normalmente, aquelas tribos que enfatizam os privilégios da grosseria darão igual peso a outro parente, o pai e a tia, que muitas vezes desempenham um papel importante, por isso podemos dizer que são “pessoas rudes” (latim, *Amita*, irmã do pai) para Balance Próteses. Além disso, em muitas tribos na Colúmbia Britânica e na Melanésia, o irmão da mãe parece ser supremo, muitas vezes descobrindo que o pai está tentando beneficiar seu filho, até mesmo contornando suas obrigações legais para com o sobrinho.

Portanto, outros fatores sociais podem e mudam a natureza e o escopo da relação pai-filho, mas, uma vez que estão enraizados na unidade universal da família, não podem ser abolidos.

Sublings. Se forem do mesmo sexo, geralmente se substituem, como levirato e sororato. A característica mais comum da fraternidade é a ajuda mútua, que só termina quando um forte desejo de riqueza ou poder se estabelece entre os irmãos dos irmãos, o que acontece entre os africanos e os tronos europeus. Os *Murngin*, que afirmavam ter direitos cerimoniais, passaram com ele com a ajuda de seu próximo irmão. Os irmãos cooperam na fabricação de canoas, todas as pessoas, empregadas ou não, estão interessadas na disposição de estrangeiros, a lança ou o pau podem pertencer a uma pessoa, mas seus irmãos podem usá-la e ter um segundo direito. Da mesma forma, as irmãs são companheiras e ajudam umas às outras. A irmã mais velha pode ensinar o irmão mais novo. Muitas tribos estão lutando pela poligamia. Se a esposa de um homem é uma irmã, não é fácil lutar.

Em muitas pessoas, enquanto se ajudam, irmãos e irmãs são estritamente proibidos em suas relações mútuas. A corvo fazia mocassins para o irmão mais velho, vestia roupas luxuosas para a esposa e observava os movimentos suspeitos dos observadores, mas não falava com o irmão mais velho depois da infância, apenas para uma comunicação importante e evitava encontrá-lo sozinha.

Conforme Lowie (1934, p. 252) na Melanésia e na Austrália, essa regra é mais rígida. Os *Murngin* nunca dormiram no mesmo acampamento que sua irmã, na verdade, eles foram separados há muito tempo. Um não pode se dirigir ao outro.

Unidade familiar. As abrangentes conexões emocionais, econômicas e jurídicas entre cônjuge, pais e filhos e entre irmãos e irmãs tornam a família um elemento social muito poderoso. Algumas sociedades simples são semelhantes às nossas em termos de proximidade verbal. Ou seja, não importa o quão próximos sejam, eles distinguirão sua família de todos os estranhos. Portanto, como nós, o termo “pai” na língua *Maidu* do centro-sul da Califórnia é diferente do termo “tio”, e o termo “mãe” é diferente do termo “tia”.

Vimos que muitas outras tribos não conseguiram estabelecer limites dessa maneira. Os australianos tratam irmãos e irmãs do mesmo sexo como iguais. Os australianos chamam o irmão do pai da mesma forma que o próprio pai e chamam a mãe e a irmã de mãe. Logicamente, o filho desse tio e o primo da tia são então considerados filhos dos pais do falante, ou seja, irmãos. Mas esses habitantes locais não definiam parentes mais imediatos de parentes remotos. Um pai social, um homem que cuida da

infância de uma criança, independentemente de o pai ser diferente da mãe de um irmão. Por exemplo, no caso de um casamento entre primos, o objetivo do homem é, se possível, casar-se com um parente próximo do parente, ou seja, a filha do irmão de sua mãe.

Em outras palavras, quando os parentes são divididos em categorias principais como a Austrália, cada categoria é multada em um semestre, e os moradores ainda consideram os parentes mais remotos como o único substituto.

Embora a família seja forte, é uma unidade solta na natureza, afirma Lowie (1934, p. 253). As crianças encontraram uma nova família quando cresceram. Se a residência for matrilinear, o homem perderá a família e até a aldeia. O mesmo é verdade para as mulheres em residências patriarcais. Se entre nós o casal estabeleceu sua própria empresa, nenhum dos dois pode estar tão próximo da intimidade anterior quanto antes. Devido à falta de estabilidade, esta família contrasta com outro tipo de unidade a ser considerada.

Estes instrumentos teóricos e de finalidade analítica elaborados por Lowie contribuíram para que refletíssemos sobre as seguintes situações sociais: sentimentos de incesto, endogamia e casamento preferencial.

2.2.2. MURDOCK

Para Murdock (1951), a antropologia social desenvolvida pelos antropólogos sociais britânicos era fragmentada na descrição e análise dos sistemas sociais. Para ele, esses antropólogos se especializam em parentesco e tópicos relacionados diretamente ao parentesco, a saber: casamento, propriedade e governo, ignorando aspectos culturais como tecnologia, folclore, arte, entretenimento infantil e até mesmo a linguagem.

Embora Murdock tenha tecido críticas à produção antropológica britânica por centrar-se no parentesco e nos seus desdobramentos diretos, sua produção de 1949 que antecede este texto apresenta diversos elementos acerca do parentesco e organização social que nos leva a análise crítica para entendimento de sua produção tendo em vista as condições de trabalho e para o trabalho em sua época, a disposição epistemológica, as ferramentas metodológicas e as ideologias vigentes, de certo influenciaram demasiado a produção de diversos antropólogos da primeira metade do século XX.

Murdock (1949) contribuiu para os estudos de parentesco, com categorias, termos classificatórios, designações e uma tentativa de sistematização do parentesco e da organização social de sociedades naquele momento das histórias denominadas primitivas ou selvagens.

Sobre o sistema de parentesco:

Um sistema de parentesco difere em um aspecto importante dos tipos de organização social anteriormente considerados. Nas várias formas de família, irmão, clã e comunidade, as relações interpessoais são estruturadas de modo a agregar os indivíduos em grupos sociais. Um sistema de parentesco, entretanto, não é um grupo social, nem nunca corresponde a uma agregação organizacional de indivíduos. (Tradução nossa). (MURDOCK, 1949, p. 91).

De acordo com ele, os relacionamentos interpessoais são estruturados de maneira a agregar indivíduos em grupos sociais. Um sistema de parentesco, no entanto, não é um grupo social, nem corresponde a uma agregação de indicadores da organização.

Para Murdock (1949, p. 93-96) as características mais típicas dessas relações são as seguintes: marido e mulher: especialização econômica e cooperação; coabitação sexual; responsabilidade compartilhada pelo sustento, cuidado e educação dos filhos; direitos recíprocos claros relacionados à propriedade, divórcio, poder, etc, e filho. No caso do pai para se engajar na cooperação econômica nas atividades dos homens sob a liderança do governo chinês, deve investir nos pais durante a infância e nas obrigações materiais de sustento dos filhos quando os pais forem idosos; os pais são responsáveis pela educação e disciplina dos filhos; a responsabilidade de obediência e respeito Grau de simpatia para aliviar. Mãe e mãe: paralela à relação entre pai e filho, mas enfoca mais a paternidade e a cooperação econômica, e menos ênfase na autoridade e no apoio material. Mães e filhos: Dependência infantil dos filhos; disciplina precoce por parte das mães; cooperação econômica moderada durante a infância; desenvolvimento inicial de tabus de incesto ao longo da vida; suporte material para crianças quando a mãe for velha.

Pais e filhas: a responsabilidade do pai pela proteção e apoio material antes do casamento da filha; cooperação econômica, educação e disciplina são muito menos do

que relações pais-filhos; este fenômeno é comum na infância mais pobre, mas com forte O desenvolvimento do tabu do incesto geralmente é reservado.

Irmão mais novo e irmão mais novo: A relação entre os companheiros desenvolve-se em camaradagem; a cooperação econômica realiza-se sob a liderança dos idosos; os idosos assumem a responsabilidade adequada pela educação e disciplina dos jovens. Irmã e irmã mais nova: Paralelo ao relacionamento entre o irmão mais velho e o irmão mais novo, mas preste mais atenção à saúde física da irmã mais nova.

Irmãos e irmãs: a relação inicial dos companheiros muda com a idade relativa; o desenvolvimento gradual de tabus do incesto está geralmente relacionado a algumas medidas de apoio; cooperação econômica moderada; parte do papel dos pais, especialmente dos idosos.

Os sistemas de parentesco, segundo Murdock (1949, p. 96) são uma das características mais comuns da cultura humana. O autor não entende que qualquer sociedade, seja primitiva ou decadente⁹, não reorganizará um sistema culturalmente padronizado de relações. A memória do parentesco irá naturalmente desaparecer gradualmente com o tempo e a separação do relacionamento real, mas grupos sociais, como aqueles baseados em uma residência comum ou descendência, muitas vezes ajudam a retê-los por alguns períodos surpreendentes. Algumas memórias ou tradições de parentesco. Na verdade, em algumas direções, o autor não entende que nenhuma sociedade acredita que o parentesco seja muito mais do que um terceiro parente.

Para ele, o critério de afinidade vem do fenômeno social comum de casamento e tabus de incesto. Como resultado, os cônjuges geralmente não podem ser parentes próximos. Portanto, entre parentes de graus semelhantes, sejam eles primários, secundários, terciários ou distantes, sempre haverá um grupo de parentes consanguíneos, que se relacionam biologicamente com o self, e o segundo grupo de parentes é com o self. Ter uma conexão é rastreada por meio de, pelo menos, uma chave de casamento e é biologicamente não relacionado ou remotamente relacionado a ela.

Essa diferença é amplamente reconhecida em termos de parentesco. Por exemplo, em nosso próprio sistema, apenas o termo “tio” (incluindo o marido da tia e o irmão dos pais) e o termo “tia” (incluindo também a esposa do tio) são completamente ignorados. Como irmãs de tio, pais. Em outros lugares, reconhecemos apenas

⁹ Os termos encunhados pelo autor em inglês, traduzem-se em português como primitiva e decadente.

parcialmente a afinidade por meio do uso de termos derivados com o prefixo “passo” ou o sufixo “cunhado”. Nesse caso, somos diferentes da maioria das sociedades, que geralmente usam os termos básicos aplicados a parentes relacionados.

Segundo Murdock (1949, p. 103) em sociedades com regras de casamento preferencial, é especialmente comum categorizar termos que resultam da ignorância desse critério. Por exemplo, de acordo com a regra do casamento preferencial entre um primo e FaSiDa, este último pode ser chamado com a mesma palavra de sua esposa. Para FaSi e WiMo, uma palavra é suficiente.

Estes instrumentos teóricos e de finalidade analítica elaborados por Murdock contribuíram para que refletíssemos sobre as seguintes situações sociais: reflexão crítica às categorias de parentesco, termos classificatórios designações e tentativa de sistematização do parentesco e organização social de sociedades não ocidentais.

2.2.3. SCHULTZ

Schultz (2015, p. 1-2) aponta que a razão pela qual considera a linguagem do parentesco é que está muito interessado no que acredita ser uma ideia com uma tensão irresistível, que não pode ser eliminada pela análise, e não pode ser destruída por completo. Quando começou a pensar sobre esses conceitos, parecia que os conceitos que usamos quando tentamos lidar com o sistema de ordem de vida da comunidade humana deviam ser desse tipo. A razão para isso é que esse conceito reflete a estabilidade e as mudanças vividas por essas instituições. Alguns escritores enfatizam um, outros o enfatizam. O fato parece ser que as instituições humanas são estáveis e mudam constantemente.

Embora estabilidade e mudança pareçam ser características opostas, pelo menos na aparência, tantas coisas quanto outra coisa parecem aplicar características incompatíveis da mesma coisa. Não existem muitos trabalhos filosóficos sobre a aplicação de características incompatíveis de uma mesma coisa, mas a técnica usual é resolver o problema introduzindo diferenças. Supondo que vermelho e verde sejam as espécies do gênero colorido, e os membros desse gênero se repelem e exaurem o gênero juntos, o que devemos fazer com relação às coisas vermelhas e verdes?

Schultz (2015, p. 2) busca uma pequena parte da literatura ou literatura porque sabe que os antropólogos há muito têm uma posição dominante no parentesco, e muitos escritores acreditam que esse conceito é essencial para entender como funcionam a sociedade ou os sistemas socioculturais. Quando se viu lendo uma série de artigos interessantes, ele até admitiu que achava essas obras literárias confusas. Ele poderia ter imaginado de antemão que seria difícil determinar o campo de todas essas obras literárias e disse que procuraria mais coisas para fazer. Se a pesquisa sobre parentesco possui um registro histórico bastante detalhado, você pode consultar a literatura e, talvez, possa esclarecer as características mutáveis do conceito de parentesco.

No entanto, embora tenha encontrado alguns trabalhos incompletos sobre o assunto de Sol Tax e Rodney Needham, por exemplo, ele nada sabia sobre a verdadeira história desse campo de pesquisa. Ele acrescentou que embora eu duvide que esse tipo de trabalho seja útil para ele e possa guiar seu pensamento, ele também duvida que possa pelo menos substituir a imersão detalhada em alguma literatura. Ele não tem escolha a não ser tentar entender a realidade antropológica dessas obras, que não são para leitores como ele, e que quase nada sabem sobre o que é essa luta. Mas ele começou a testemunhar várias coisas na pesquisa de parentesco.

Para Schultz (2015, p. 3), deve-se dizer desde já que o problema se complicou devido ao uso repetido da terminologia utilizada. Por um lado, a antropologia pretende tornar-se uma ciência social, o que significa que usa seus próprios conceitos, problemas e teorias para resolver seus temas. É preciso dizer que esta é outra forma melhor (não incomum), na maioria das vezes as pessoas tentam propor um modo de vida a partir de um modo de vida. Às vezes, você tentará verificar seus respondentes de uma perspectiva interna e externa. Obviamente, esse tipo de perspectiva de pessoa não é uma perspectiva transcultural de comparação sociológica, e os conceitos que pesquisam e resolvem um conjunto de problemas podem ser completamente diferentes daqueles necessários para outro conjunto.

De acordo com ele, pode-se supor que as características do sistema de descendência Omaha descrito na “Estrutura Social” de Murdock não são as ideias de qualquer pessoa que afirma ter este sistema, ou mesmo dos próprios índios Omaha. No entanto, na compreensão das pessoas e de suas próprias instituições, não existem

características que sejam úteis para o sistema de parentesco, o que é útil para os fins de pesquisa de Murdock.

De acordo com Schultz (2015, p. 4), não é incomum que a mesma dualidade esteja no centro da polêmica. Às vezes, o parentesco do escritor é o oposto porque não corresponde ao pensamento da população local. Martin Southwold abriu um artigo que Schutz achou interessante, dizendo-nos que ele pretende lidar com o significado do termo “parentesco” em “antropologia”, mas ele primeiro se concentrará na relação entre parentesco e certas pessoas. Pode-se pensar que a mudança do termo “parentesco” na antropologia pode ser um diagnóstico da história da disciplina. Por exemplo, o processo de não mudar o significado da palavra “átomo” nos fala sobre a especulação natural e a história da física? Mas parece que na antropologia, o desenvolvimento do assunto e sua terminologia é frequentemente, ou pelo menos, frequentemente interrompido pelo que outros antropólogos dizem em nome da população pesquisada.

A própria conclusão de *Southwold* é que “parentesco” é um termo “sem sentido” e não tem efeito na antropologia. A razão pela qual ele fez isso é: “O que falta à palavra é um significado único e determinável. É essa característica que a impede de ser usada como um termo científico”, o que parece significar que o problema com “parentesco” é que ela não é, ou pode não estar claramente definido.

Para Schultz (2015, p. 4-5), quando pioneiros como Lewis Henry Morgan começaram a perceber que existe um comando na linguagem dos parentes, as pessoas vão imaginar uma sensação real de descoberta. A visão da sistematização de materiais culturais parece ser aberta pela percepção de que existem poucos tipos de parentesco.

Segundo Schultz (2015), o próprio Morgan parece acreditar que o parentesco pode ser utilizado como ferramenta diagnóstica e, aliado ao seu compromisso com a perspectiva evolucionista nos estudos culturais, acredita que o sistema de parentesco é um dos padrões de parentesco. Posição humana na escala da evolução. Quando se lembra que essas descobertas iniciais foram realmente produzidas com o desenvolvimento da tabela periódica da química, e não muito depois do sistema de classificação biológica proposto por Lineu, pode-se facilmente imaginar a possibilidade de crescimento científico. O que esperar da antropologia. De fato, algumas décadas depois, um importante estudioso da área pode continuar a dizer ao falar sobre os elementos da estrutura social: “Essas características combinam-se de uma maneira específica, resultando em um número

limitado de tipos de organização social geral, representa uma classificação sistemática comparável a Linnaeus e Mendeleev.

Por que os povos adotariam diferentes sistemas de parentesco? Suponha que eles realizem conferências e cheguem às determinações pretendidas, não importa o quão insistentemente os teóricos da ação entre nós sustentem que as ciências sociais se preocupam com a ação intencional feita de acordo às regras. E o fato é, seja ou não um fato, é considerado concedida por Murdock e é parte do que define o assunto de sua teoria que tantos tipos diferentes de sistemas socioculturais fazem uso de apenas um número muito pequeno de sistemas de parentesco. O fato de que instâncias do mesmo tipo de sistema de parentesco pode ser encontrado em toda a escala de “Evolução cultural” sugere que o que procuramos para entender tudo isso é um pequeno número de variáveis sociológicas, em vez independente da variedade cultural. Essa é precisamente a direção que Murdock leva. Em seu julgamento, se quisermos entender por que um tipo específico de sistema de parentesco deve ser encontrado em uma dada cultura, devemos atender às formas assumidas por quatro variáveis sociais especificadas: a regra de **residência**, a regra do **casamento**, regra de **descendência** e a **forma da família**. Não pretendo explicitar o que cada um deles é. Basta dizer que para cada um destes, há apenas um número limitado de formas possíveis, e suas possíveis combinações determinam quais sistemas de parentesco encontrarão expressão. É claro que, como os próprios sistemas de parentesco, esses quatro tipos de variáveis são considerados contornos claros e podem ser abstraídos por inteiro, por assim dizer, do sistema sociocultural total sem perda de integridade. Da mesma forma, os conceitos deles, seja como tipos categóricos gerais ou as formas de expressão especificamente determinadas que podem ser encontradas para cada um devem ser definidos com precisão. Murdock entende que estas quatro são as variáveis independentes com referência à forma tomada pelo sistema de parentesco, como variável dependente. Ele afirma sua teoria em termos muito gerais, ele chama de “Postulado”, embora seja a única declaração chamado de postulado no livro, e pretende derivar dele trinta teoremas que são testados estatisticamente contrainformações extraídas de 250 sociedades. (Tradução nossa). (SCHULTZ, 2015, p. 7-8)

Voltando a Radcliffe Brown, como mencionado acima por Schultz (2015), em essência, para focar sua atenção na “introdução” do sangue africano e dos sistemas de casamento. Tal como acontece com Murdock, Schultz não se importa com o enfoque de longo prazo de Radcliffe-Brown na pesquisa de parentesco, mas quais trabalhos antropológicos podem ser distinguidos observando as características lógicas dos conceitos em um artigo, que são bem conhecidos e muito influentes. No entanto, é melhor chamar a atenção para endereços cada vez mais curtos do que Radcliffe-Brown se concentrou no assunto, a fim de apontar alguns leitores que podem encontrar obras de interesse para o

autor, desde historicamente falando de sua posição no estudo do parentesco de idosos. A tendência principal de seus predecessores deveria ser estudar o parentesco da perspectiva da história e da evolução. Em vista do fato de que nas primeiras décadas de pesquisa antropológica, em qualquer caso, os sociólogos não deveriam ter o tipo de evidência sobre a qual os historiadores tentam reconstruir o tempo passado humano.

Radcliffe-Brown entende que as investigações históricas sobre eles não podem ter sucesso, portanto, ele pretende descobrir na obra de seu antecessor que não há evidências empíricas que sustentem conjecturas ou tendências de reconstrução de conjecturas. A estratégia padrão é explicar o sistema de parentesco pressupondo a forma de casamento, que não tem outra evidência para explicá-lo, exceto o próprio sistema de parentesco.

Esses argumentos parecem circulares. Em todo caso, tudo isso levou Radcliffe-Brown a concluir que o que o campo precisa é de uma forma de atingir os princípios de organização social, que é uma característica importante na sociedade em estudo, portanto, não há necessidade de supor que sejam temporariamente além, conforme a experiência, do que está diante do pesquisador. Pelo menos na perspectiva de sua autorreflexão como pesquisador e metodologista, a relação entre Radcliffe-Brown e seu predecessor foi apresentada na palestra "*Research on Kinship System*", o que pode ajudar alguns leitores, afirma Schultz (2015, p. 10).

Segundo Schultz (2015) se existem, ou existiam, escritores para os quais a compreensão do sistema de parentesco exigia a postulação de uma forma anterior de casamento, e se há outros que veem esses sistemas como sempre no curso de sua existência criado por meio das interações das pessoas que constituem a sociedade, para Radcliffe-Brown nenhuma das abordagens servirá. Sua operação parecia inflexível. Embora algumas pessoas digam que o holismo é a marca registrada dos métodos antropológicos, pode-se suspeitar que muitas vezes é exatamente o que alguém disse ou esperava dizer. A razão é que a maior parte do trabalho feito pela antropologia não é holístico. A teoria de Murdock não trata de escolher um exemplo que achamos que deveria ser novo. Para Schultz (2015) ele abstraiu de qualquer todo suposto existir nas cinco variáveis (variáveis independentes e variáveis dependentes), e afirmou implicitamente que isso está relacionado apenas ao projeto em desenvolvimento. É dizer que o estado geral determina o estado do sistema de parentesco, o que significa que as

variáveis independentes não são nada de especial. Obviamente, na estrutura social, Murdock acredita que as variáveis em que foca são muito importantes. São elas, não toda a cultura, que determinam a maneira como o sistema relativo é adotado. Algumas pessoas podem pensar que os antropólogos têm a ideia de um campo de pesquisa denominado “pesquisa de parentesco”, o que implica que os parentes definem campos compreensíveis que podem ser abstraídos do sistema sociocultural de pesquisa. Esta visão impede a visão geral do ponto de vista humano. Portanto, pode-se suspeitar que mesmo que por algum motivo ele decida se chamar parente, ninguém escolhe estudar como um todo.

Radcliffe-Brown segundo Schultz (2015, p. 11) nos diz: “O primeiro passo no estudo do sistema de parentesco é descobrir quais termos são usados e como usá-los. Mas ele continuou imediatamente, mas este é apenas o primeiro passo, pois todo o sistema envolvido em o termo deve ser considerado.”

Para entender o que o holismo visa evitar, podemos retornar ao artigo “Pesquisa sobre o sistema de parentesco”, já citado. Nele, segundo Schultz (2015, p. 11-12) Radcliffe-Brown mencionou os detalhes da tentativa de seu predecessor de explicar algumas das características dos dois sistemas de parentesco, Choctaw e Omaha, que não precisam ser repetidas aqui.

Notamos que existe uma tendência para explicar essa situação recorrendo a certas leis do casamento relacionadas a esses sistemas de parentesco. Radcliffe-Brown continuou apontando que a base dessa suposição é que “o fato óbvio é que nas duas variantes, a terminologia e a forma especial de casamento são as mesmas; as duas coisas podem ser logicamente combinadas.”

Até agora, Radcliffe-Brown não tem nenhum problema com isso, mas ele continua com o que ele acha que é problemático: “Mas suponha que seja muito mais do que isso. Supondo que seja algum tipo de conexão acidental, você pode dizer que é o costume do casamento que produziu ou levou a um termo especial.”

Em seguida, ele avançou “a mesma suposição razoável” de que a forma especial de casamento é o resultado do termo. Ele se recusou a considerar todo o processo de qualquer hipótese, e disse que usamos o termo original “hipótese” para explicá-la de uma certa maneira, mas não há explicação para os costumes do casamento. Por meio de suposições alternativas, os costumes do casamento são explicados, mas os termos não. Eu

não vejo como pode haver qualquer fundamento para a escolha de um destes hipóteses em preferência à outra, exceto predileção puramente pessoal.

Radcliffe-Brown vai em observar que a base para tal hipótese “é o fato óbvio de que em cada uma das duas variedades, a terminologia e a forma especial de casamento são consistentes; as duas coisas se encaixam no que pode ser chamado de maneira lógica.” Radcliffe-Brown não tem nenhum problema com isso até agora, mas ele prossegue para o que considera problemático: “Mas a hipótese vai muito além disto. Supõe que se trata de algum tipo de conexão casual que pode-se dizer que o costume do casamento causou, produziu ou resultou na terminologia especial.” Ele então passa a oferecer como alternativa o Hipótese “igualmente plausível” de que a forma especial de casamento é uma consequência da terminologia. Ele rejeita todo o procedimento subjacente contemplação de qualquer hipótese, dizendo que se adotarmos o original “Hipótese” a terminologia é concebida para ser explicada de alguma forma, mas não há explicação para o costume do casamento. Pela alternativa hipótese, o costume do casamento é explicado, mas a terminologia não. Eu não vejo como pode haver qualquer fundamento para a escolha de um destes hipóteses em preferência à outra, exceto predileção puramente pessoal. (tradução nossa). (SCHULTZ, 2015, p. 12)

De acordo com Schultz (2015, p. 12), o que queremos destacar é que para Radcliffe Brown, a chave é que os termos “terminologia” e “regra de casamento” podem ser usados juntos. Eles agora são consistentes e só podemos lidar com eles juntos como fazemos agora, não porque existem algumas sequências cronológicas inobserváveis que fazem com que um leve ao outro. Para ele é isso que ele quer dizer quando nos diz que o termo só pode ser considerado “com respeito a todo o sistema que compõe”. Portanto, a questão não é explicar o parentesco estritamente interpretado, mas entender a consistência das partes que não são realmente adequadas. É o conceito desse problema, que acho que levou Radcliffe-Brown a não conduzir pesquisas sobre parentesco, mas apenas pesquisas sobre organizações sociais, incluindo parentesco.

Segundo Schultz (2015, p. 12-13) é precisamente para resolver esse problema que Radcliffe-Brown propôs seu conceito de princípios sociológicos estruturais, que sempre chamei de espécie em forma platônica. A “introdução” do sistema africano de parentesco e casamento contém uma grande coleção desses princípios, o que é uma das razões pelas quais penso que esta é uma das melhores expressões dos interesses de Radcliffe Brown. Não creio que seja necessário dar outro exemplo.

Em Radcliffe-Brown, a técnica de “comparação e análise combinadas” deve ser usada para estudar o sistema de parentesco, o que mostra que “embora haja grandes diferenças nas características da superfície, um pequeno número de princípios estruturais gerais pode ser encontrado de várias maneiras. Aplicação e combinação.”

É claro pelo que encontramos que Radcliffe-Brown está falando sobre o costume de parentesco-terminologia-casamento como questão, que o costume do casamento agora descrito não poderia ser explicado de uma maneira aceitável para ele, apontando para algumas outras características da organização social.

O que ele parece querer para Schultz (2015, p. 13) é algo que explica todas as características congruentes de uma vez; ele parece dizer que sua congruência se deve a todos eles exemplificarem o princípio estrutural. Não há abertura para a possibilidade de que determinadas partes variáveis, se quiser, da combinação da organização social de maneiras especificáveis, muito menos que os arranjos institucionais devem seu caráter às interações de indivíduos. Essa atitude é bastante difundida em Radcliffe-Brown que está pensando sobre esses assuntos.

Para Schultz (2015) os comentários sobre a análise de parentesco e casamento de Rodney Needham pretendem ser uma crítica à preocupação dos antropólogos que têm com tais assuntos, e o cerne de sua crítica pode ser resumida em afirmações que ele faz, uma após a outra, no início do texto.

Primeiro ele nos diz que “os antropólogos costumam ter problemas de perda de tempo e desânimo, quando eles discutem sobre o que o parentesco realmente é ou quando eles tentam propor alguma teoria geral com base na presunção que esse parentesco tem uma identidade distinta e concreta.” Ele imediatamente segue esta observação com uma declaração inequívoca de guerra contra o toda a empreitada: “Para ser muito franco, então, não existe tal coisa como parentesco, e segue-se que não pode haver algo como teoria do parentesco.” À primeira vista, pareceria que apenas na ontologia de Needham o que é distinto e concreto pode sair, mas eu não acho que este seja o real ponto, reafirma Schultz (2015, p. 15).

Os antropólogos presumem derivar suas ideias de parentesco de um ou outro tipo de observação, sejam observações de comportamento, gravações de uso, ou o que você tem, e o parentesco é, em certo sentido, segunda ordem com base nesses outros. Portanto, é uma ideia, não algo de primeira ordem que pode ser encontrada de alguma forma

adequada à sua natureza. Needham está nos dizendo que a ideia de parentesco não é distinta e clara, ou seja, não é claramente definido e, portanto, não pode desempenhar um papel em uma empreitada que pretende ser científica.

Em seguida, Needham passa a falar sobre casamento. Ele cita, favoravelmente, E. R. Leach no sentido de que "todas as definições universais de casamento são vão." Ele continua citando Leach no sentido de que "a natureza de a instituição do casamento está parcialmente correlacionada com princípios de descendência e regras de residência." Mas acrescenta o comentário interessante: "Talvez seja não tanto correlacionado, porém, como é definido em qualquer instância particular por aquilo que dividimos chamando de 'outros institutos' da sociedade" E, além das instituições jurídicas, deve-se levar em conta os aspectos sociais e místicos ideias também. O conceito de casamento não pode ser definido com precisão. Mas em vez de deixar que isso seja motivo suficiente para lançar o conceito de casamento fora do tribunal, primeiro somos informados sobre o motivo disso, a saber, que o que o casamento é em qualquer sociedade e até certo ponto afetado por outras circunstâncias institucionais. Na verdade, o próprio Needham usa a palavra "definido" em falar sobre casamento. Pode não ser possível oferecer uma rígida definição que satisfaria a demanda de que tivesse "um único e significado verificável", mas algum tipo de definição parece ser possível. Que tipo de definição é essa? Em certo sentido, não é uma definição em absoluto. Em vez disso, é um reconhecimento de que o que o casamento é, daí o que é conceito é como, é inevitavelmente afetado pelas circunstâncias e experiências do que pode muito bem ser considerado como logicamente contingente em relação ao conceito. O tipo de coisas citadas por Leach e Needham certamente serão incluídas. Eu certamente não gostaria de me opor a sua autoridade opiniões sobre esses assuntos. (Tradução nossa). (SCHULTZ, 2015, p. 15-16)

Nas palavras de Schultz (2015, p. 16), leitores atentos podem ter notado que ele misturou duas ideias diferentes no parágrafo anterior, e é hora de separá-las. No entanto, o que ele disse deve significar que ele não acha que nenhum resultado desagradável as envolveria. No entanto, há algo a dizer para separá-los. Imagine um estudioso publicando uma história de casamento na Inglaterra ou na Europa Ocidental, ou em qualquer outro lugar. Na verdade, como essas coisas já foram feitas, não há necessidade de imaginar.

Talvez a intenção do estudioso seja apresentar um relato compreensível, que é o que ele diz em termos da forma de casamento no mundo moderno. Sabendo onde termina, nossos estudiosos sabem por onde começar. Ele não sabia como usar um exemplo na história do casamento ocidental para explicar o que acabava de dizer, então se permitiu dar outro exemplo. Só porque os historiadores parlamentares sabem o que acontecerá no

futuro, eles podem apontar que eventos específicos durante o reinado de Eduardo I são o início da história do Parlamento, das instituições e do governo britânicos.

Claro, ninguém poderia observar o significado histórico desta ocasião. Da perspectiva desta última vantagem, reconstruímos retrospectivamente o processo histórico em que entramos, sabendo o que inclui, o que não inclui, quando começou e quando não funcionará, simplesmente porque as pessoas sabem o fim da história e chegam ao estágio mais alto. Ele quer presumir, aparentemente, que a história de um casamento é semelhante. O conceito de casamento na Inglaterra, assim como o conceito de parlamento, está em constante mudança porque é afetado por vários fatores que afetam o curso da história. Casamento e parlamento são conceitos históricos e seu significado é fixado ao longo da história. Essa é a tensão conceitual, segundo Schultz (2015).

Os historiadores são especialistas acadêmicos e fornecedores de relatórios éticos e não éticos. No entanto, o que quero salientar reflete que acreditamos que todas as etapas do relatório do historiador do casamento inglês partem de uma perspectiva moral. Segundo Schultz (2015, p. 17), os antropólogos também são especialistas acadêmicos, e eles facilmente (pelo menos em princípio) distinguem entre o assunto e a ética do trabalho. Se os fatores mencionados por Leach e Needham forem realizados no conceito de casamento das pessoas, então poderemos ver que, quando esses fatores mudam com o tempo, o conceito de casamento das pessoas será o mesmo.

Mas, como conceito em antropologia, e o casamento, o relacionamento? Needham e Southwold podem muito bem reconhecer que as conexões das pessoas com qualquer uma de suas instituições podem mudar ao longo do tempo, mas eles ainda podem duvidar fortemente da utilidade dos parentes como um conceito antropológico.

Parafrazeando a partir de Namba (2016, p. 8), em outras palavras, o padrão de relacionamento entre os sexos na natureza é baseado no relacionamento de sangue ou herança, e a partir do momento em que a regra que proíbe o incesto é estabelecida, os homens não podem sustentar parentes próximos, como irmãs ou filhas, a fim de entregá-los a outros (DUMONT, 1997, p. 117), assim estabeleceu a aliança que antes era concluída de forma totalmente aleatória (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 36).

Em outras palavras, antes do estabelecimento das regras de proibição, os parceiros podem ser selecionados aleatoriamente para que possam se casar com pessoas da mesma linhagem, ou seja, mãe, filha ou irmã, primos próximos e alguém. Remoto,

pertencer a outro ancestral ou fazer isso de outro grupo resulta na manutenção de uma relação de consanguinidade ou no estabelecimento de alianças entre grupos que acontecem por acidente, mesmo que eles não pensem assim.

Segundo Dumont, em *Grupos de filiação e aliança de casamento* (1997), para Lévi-Strauss a aliança de casamento é uma teoria restrita, isto é, que envolve apenas primos cruzados bilaterais, ou seja, uma troca bilateral (filha do tio materno ou da tia paterna) que se encontra dentro de uma teoria mais geral, que se pode chamar de teoria estrutural, ou teoria estruturalista de parentesco centrada numa interpretação estrutural da proibição do incesto. Isto é, ainda que a interdição do incesto seja uma “expressão negativa” e parcial de uma lei de troca universal, do princípio universal de reciprocidade, é ela que instaura uma relação de alianças entre famílias, quer dizer, inaugura as relações de alianças sociais (DUMONT, 1997, p. 117). Isso quer dizer que para a antropologia o universo das regras é visto sob a ótica das relações sociais.

Ou ainda, de acordo com a introdução de Keck em “Lévi-Strauss” (2011), “não é porque a proibição do incesto é uma regra, mas é uma proibição e O requisito mínimo usado como base, por sua vez, tudo é possível.” (KECK, 2011, p. 90). Portanto, a universalidade da proibição do incesto não tem valor em si mesma. Ao contrário, a universalidade é apenas uma forma vazia, que permite a Levi Strauss (Levi Strauss) se basear neste tipo de intervenção. As regras ou ordens estabelecem alianças independentemente de sua natureza, ou seja, geralmente a comunicação (seja qual for o tipo de produto, seja comida, manufatura ou mulher) é feita pelo princípio da reciprocidade, e as mulheres são a mercadoria mais valiosa.

A comunicação específica da mulher determina o casamento adicional: assim como “casamento adicional, proibição do incesto é regra mútua”, no primeiro caso, ocorre de forma “organizada”, enquanto no segundo caso, é o segundo caso. (LÉVI-STRAUSS, 1967, p. 72), ou seja, no regime extraconjugal, o homem abandona a mulher proibida (filha ou irmã), desde que a esposa do vizinho esteja em local proibido o incesto. Esta renúncia não é explícita nem imediato, porque na heterossexualidade pode levar a uma resposta violenta da sociedade lesada. (p. 88)

Segundo Namba (2016), Lévi-Strauss considerou o casamento e a proibição do incesto como regras de troca, embora esta última seja considerada uma regra negativa, contém uma determinação de benefício mútuo. Isso mostra que em uma sociedade onde o

incesto é proibido, mesmo que tenha uma reação violenta por se sentir magoado, eles também considerarão a crença e a confiança em outra pessoa em consideração a uma certa expansão no tempo. Isso porque, quando o incesto é proibido, a regra abandona à força um certo número de mulheres de acordo com cada sociedade e cada costume. Mas isso por sua vez “abriu caminho para a defesa do número de mulheres possíveis” (LÉVI-STRAUSS, p. 1967, p. 60). Mesmo que essas reivindicações se desdobrem em conflitos e tensões psicossociais, abrir mão de privilégios “não requer necessariamente intervenção ou cálculo de autoridade: só pode ser a resolução de conflitos emocionais” (LÉVI-STRAUSS, p. 1967, p. 49).

Para a antropologia estrutural, o casamento em si é “uma reunião dramática entre natureza e cultura, alianças e parentes”, porque o amor dos pais substitui o amor de marido e mulher, uma reunião de amor descrita em um hino de casamento hindu E confusão. “Quem deu para a noiva? Para quem é? O amor deu, o amor conseguiu. O amor encheu o oceano. Com amor, eu aceitei. Amor, aquele que pertence a você.” O momento do casamento é o momento de redefinir o status social, ou seja, quem se casa ocupa a posição social dos pais, e também se tornará doador dos filhos, assim como seus pais.

Mas é preciso dar mais um passo. Tenhamos em mente outro pressuposto de uma modelagem genealógica propriamente antropológica para o estudo dos regimes empíricos de aliança. E preciso supor que os casamentos lá efetuados repousem sobre escolhas de alguma forma conscientes, que se manifestam como arranjos de perspectivas egocentradas e parciais da rede. A modelagem, contudo, produz um objeto sociocentrado. Por esta razão, algumas propriedades do regime de alianças, por ele reveladas, não necessariamente, encontram ecos no discurso do observado. Isto seria uma evidência contrária a possibilidade de uma rede genealógica propriamente antropológica? Certamente, não. Por que não a tomar como o celebre circuito global do *Kula*, que conecta as ilhas de um certo arquipélago da Melanésia? Aquele circuito (*The Kula Ring*), como todos se recordam, e invisível aos olhos do *melanésio de tal ou tal ilha* que, apesar disso, encontra-se incessantemente empenhado em sua construção. (SILVA, 2017, p. 366-367).

Silva (2017) também traz uma argumentação considerável para este trabalho, quando cita que:

[...] cada casamento e, em parte, condicionado pelos casamentos que o precedem e, por seu turno, contribui para determinação dos casamentos

subsequentes. (...) O peso de tal ou tal união anterior na determinação de tal ou tal união subsequente certamente pode ser difícil de precisar. Entretanto, o papel que representa a influência conjugada das alianças passadas na seleção de cônjuges futuros parece inegável (apud Houseman e White, 1996: 60).

Para se tecer reflexão crítica acerca de parte do objeto¹⁰ desta pesquisa (casamentos entre indígenas de diferentes etnias na região metropolitana de Manaus) buscamos apoio em alguns trabalhos que a nosso ver contribuem com elementos construtivos a nossa empreitada reflexiva.

Inicialmente apresentamos as contribuições de nomes renomados do que se convencionou chamar de clássicos. Estas contribuições apoiam nossa ideia sobre o que neste capítulo chamamos de “dicionarização erudita” da aliança, a partir de estudos localizados em temporalidades e conjecturas. Entendemos que se faz necessário esclarecer quais nossas intenções quando queremos dizer que pretendemos realizar análise crítica sobre certa produção de certo tema.

Essas realidades empiricamente observadas permitiram observação etnográfica nos trabalhos bases, pois se tem uma singularidade porque a partir de um centro urbano se observa um ponto de convergência de povos e etnias. Manaus como ponto de convergência dessas alianças. A convergência por ser conflitiva, gera estratégias de alianças matrimoniais das mais variadas.

Estes instrumentos teóricos e de finalidade analítica elaborados por Schultz contribuíram para que refletíssemos sobre as seguintes situações sociais: reflexão crítica à linguagem do parentesco a partir de literatura antropológica estudada por ele e relação do parentesco com organização social.

2.3. De que unidades sociais mais abrangentes estamos falando?

No intuito de atender à interrogação sobre qual ou quais unidades sociais estamos nos referindo, desenvolveremos trabalho teórico acerca de conceitos e categorias analíticas que nos ajudem a definir a classificação das unidades sociais em jogo, buscamos dialogar com trabalhos de classificadores da Antropologia.

¹⁰ Diz-se parte, pois o objeto desta pesquisa é pretender esses casamentos interétnicos indígenas como processos de territorialidades específicas (ALMEIDA, 2012).

Realizamos este exercício na tentativa de logarmos arcabouço explicativo para a diversidade de unidades sociais existentes em nosso campo de pesquisa. Tal variedade reflete a variedade de estratégias dos diferenciados processos de territorialização e territorialidades específicas indígenas em Manaus e no seu entorno. Desenvolvendo conceituação de povo, nação, grupo étnico, tribo e comunidade

2.3.1. Povo – Giorgio Agamben

Iniciamos esta sessão trazendo a discussão acerca do conceito de povo em Giorgio Agamben. Nossa intenção é refletir a partir de suas ideias na aplicação deste conceito na realidade empírica de nossa pesquisa. Nesse caso, verificar a aplicabilidade deste na realidade vivida pelos casais indígenas que colaboram como agentes sociais da pesquisa, na região de Manaus e seu entorno.

Giorgio Agamben nasceu em Roma em 1942. Advogado e filósofo, ele criou uma série de trabalhos que abrangem temas que vão desde a estética à política. Seus trabalhos mais famosos incluem sua pesquisa sobre estados anormais e estados de aliados. No campo do direito, ele defendeu o pensamento político de Simone Weil (1965), no campo da filosofia participou de um seminário iniciado por Martin Heidegger no final dos anos 1960. Em 1974 mudou-se para Paris e lecionou na Universidade de Rennes (Haute Bretagne). No ano seguinte, ele trabalhou em Londres.

Entre 1986 e 1993, dirigiu a International School of Philosophy em Paris. De 1988 a 2003, lecionou nas universidades de Macerata e Verona. De 2003 a 2009, lecionou estética e filosofia na Escola de Arquitetura da Universidade de Veneza (IUAV). Então ele decidiu abandonar o ensino nas universidades italianas.

Atualmente é o responsável pela coleção “Quatro Prosa” de Neri Pozza. Universidade IUAV em Veneza. Seu trabalho enfoca a relação entre filosofia, literatura, poesia e política fundamental. Ele também é professor visitante em várias universidades americanas, da University of Berkeley à Northwestern University em Evanston e à Heinrich Heine University em Düsseldorf.

Ele estava encarregado do trabalho da versão italiana de Walter Benjamin, que era professor visitante na Universidade de Nova York na época, e então decidiu não entrar nos Estados Unidos para protestar contra as políticas de segurança do governo Bush. Em

sua publicação principal, nos concentramos em *Bartleby, La Formula della creazione* (1993), uma análise da imagem de um escriturário que parou de escrever (“Eu não quero”), o que é quase indireto ao seu próprio método de escrita refletir. E como filósofo há um grande projeto no qual ele vem trabalhando desde o início dos anos 1990, se refere a uma figura jurídica única no direito romano antigo: os homossexuais ou “pessoas sagradas”.

A pesquisa que levou ao reconhecimento internacional - “A Comunidade Humana: A Cristalização da Vida” (Torino: Einaudi, 1995) marca a primeira fase desta pesquisa. Há muito tempo desenvolve um amplo trabalho com o objetivo de resolver os desafios inerentes à ação política contemporânea. Responsável pelas obras completas italianas do ex-aluno e escritor Walter Benjamin de Heidegger, bem como pela teoria literária e obras filosóficas de Deleuze. Acontece que sua contribuição para o pensamento político é muito importante, especialmente na biologia. No âmbito da reflexão política.

Tem diversas de suas obras traduzidas para o português: Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007; Infância e história: destruição da experiência da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005; Linguagem e morte: um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006; O fim do pensamento. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2004); A ideia da prosa. Lisboa: Cotovia, 1999; A Comunidade que vem. Lisboa: Presença, 1993; Bartleby, escrita da potência, em coautoria com Gilles Deleuze. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008; Homo sacer. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002; O que resta de Auschwitz. Paulo: Boitempo, 2008); Estado de Exceção. São Paulo: Boitempo, 2004); Profanações. Lisboa: Cotovia, 2006; São Paulo, Boitempo, 2007); O que é o contemporâneo? e outros ensaios. Chapecó,- SC: Argos, 2009.) Em 2006 recebeu o *Prix Européen de l'Essai Charles Veillon*.

Iniciamos então a referida discussão reflexiva a partir da seguinte citação:

[...] designam, na língua comum como no léxico político, tanto o conjunto dos cidadãos como corpo político unitário (como em “povo italiano” ou em “juiz popular”) quanto os pertencentes às classes inferiores (como em “homme du peuple”, “rione popolare”, “front populaire”). Também em inglês “people”, que tem um sentido mais indiferenciado, conserva, porém, o significado de “ordinary people” em oposição aos ricos e à nobreza. Na constituição americana lê-se, assim, sem distinção de gênero, “We people of the United States...”; mas quando Lincoln, no discurso de Gettysburg, invoca um “Government of

the people by the people for the people”, a repetição contrapõe implicitamente ao primeiro povo um outro. (AGAMBEN, 2014, p. 2)

Segundo Agamben (2014, p. 2), Hannah Arendt lembrou: “A definição da palavra deriva da compaixão, e a palavra se tornou sinônimo de má sorte e infortúnio, ele era um homem, les malheureux m'applaudissent. Dizia Robespierre; le peuple toujours malheureux”(as pessoas estão sempre infelizes), até Sies, uma das figuras menos sentimentais e sóbrias da revolução, exprimia a minha opinião. “Mas em Bodin, por sua vez, no capítulo ‘República’ ou ‘População Civil’ que define a democracia, o conceito é duplo: detentores soberanos” orientados para o povo" (o povo como instituições políticas) correspondem a " Pessoas do menu" (pessoas comuns, pessoas), a sabedoria sugere excluí-los do poder político.

[...] tudo ocorre como se aquilo que chamamos de povo fosse, na realidade, não um sujeito unitário, mas uma oscilação dialética entre dois polos opostos: de um lado, o conjunto Povo como corpo político integral, de outro, o subconjunto povo como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos; ali uma inclusão que se pretende sem resíduos, aqui uma exclusão que se sabe sem esperanças; num extremo, o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, no outro, a reserva corte dos milagres ou campo dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos que foram banidos. (AGAMBEN, 2014, p. 2)

De acordo com Agamben (2014, p. 3), podemos ver facilmente o par de categorias que vemos que definem a estrutura política primitiva: vida nua (povo) e existência política (povo), exclusão e tolerância, “zoé” e “bios”. Em outras palavras, as pessoas sempre têm uma fratura biopolítica fundamental por dentro. É uma parte que não pode ser incluída e não pode pertencer a um grupo que está sempre incluído nela.

Em Roma, segundo Agamben (2014, p. 3) a divisão interna do povo foi sancionada pela lei sobre a divisão clara entre “população” e “civil”, cada um com sua própria instituição e governador, e na Idade Média, distinguia entre povo miúdo e gordos. Correspondendo à expressão precisa das diferentes artes e profissões, mas quando o povo se tornou o único depositário da soberania após a Revolução Francesa, o povo tornou-se

uma existência embaraçosa, e o sofrimento e a exclusão foram o primeiro escândalo em qualquer sentido intolerável.

Para Agamben (2014) portanto, sempre que for despertado e desempenhado um papel na arena política, causará contradições e vazios. É isso que ela sempre precisou alcançar: a fonte pura de todas as identidades, mas deve ser continuamente redefinida e purificada por meio da exclusão, da linguagem, da descendência e do território. Em outras palavras, ao contrário, é essencialmente ausente, de modo que sua realização coincide com sua própria abolição. Para fazer isso, deve-se negar a si mesmo ao contrário (portanto, a falsidade específica do movimento operário é dirigida ao povo e ao mesmo tempo dirigida à abolição do povo).

De vez em quando, como cita Agamben (2014), o povo carrega a bandeira sangrenta da resistência e os indícios incertos da revolução e da Frente Popular. Em qualquer caso, a divisão contida pelo povo é mais primitiva do que o amigo-inimigo. Esta é uma contínua guerra civil. É mais do que qualquer conflito. Divide-os mais profundamente, neste caso ao mesmo tempo, une-os e os constitui mais firmemente do que qualquer identidade. Na verdade, dê uma olhada mais de perto no que Marx disse sobre a luta de classes. Embora ainda seja bastante incerto, ela ocupa uma posição muito central em seu pensamento. Só esse tipo de guerra interna divide a todos. E só no fim da sociedade sem classe ou no reino messiânico, o povo e o povo são coincidentes, e haver mais, propriamente povo nenhum.

Na Idade Moderna, miséria e exclusão não são apenas conceitos econômicos e sociais, mas categorias eminentemente políticas (todo o economicismo e o “socialismo” que parecem dominar a política moderna têm, na realidade, um significado político, aliás, biopolítico). (AGAMBEN, 2014, p. 3-4)

Para Agamben (2014, p. 4) a partir da experiência do nazismo frente a alguns grupos sociais, dentre eles, os judeus e os ciganos, surge algo novo: como um povo que se recusa a se integrar nas instituições políticas do país (na verdade, supondo que toda sua assimilação seja na verdade apenas simulada), os judeus são representantes notáveis, quase um símbolo da vida do povo, e a modernidade cria inevitavelmente uma vida nua nele, mas não pode mais tolerar sua existência. Como representante típico do povo, a

sóbria raiva do “povo” alemão como organização política geral do povo visa eliminar os judeus para sempre. Devemos ver o estágio extremo da luta interna, ou seja, as diferenças entre as pessoas.

A solução definitiva (não envolvendo acidentalmente ciganos e outras pessoas incompatíveis), o nazismo busca obscurecer e libertar inutilmente a situação política no Ocidente dessa sombra intolerância e, finalmente, fazer com que o “Volcker” da Alemanha se tornasse a prova de que esta nação causou o colapso biopolítico original (é por isso que os líderes nazistas repetiram com tanta teimosia que eliminariam judeus e ciganos, na verdade, eles também estavam trabalhando para outros povos europeus).

Na leitura de Agamben (2014, p. 4-5) eles acreditavam que eliminando o povo (os judeus simbolizando os judeus), as fraturas que foram curadas podem ser reproduzidas, de modo que todo o povo alemão será novamente reduzido à vida sagrada condenada à morte e se tornem organismos que devem ser purificados (eliminado) infinitamente. Pacientes psiquiátricos e pacientes com doenças genéticas). Além disso, hoje, de uma forma diferente, mas semelhante, através do desenvolvimento de um programa capitalista democrático para erradicar os pobres, não só os excluídos podem se multiplicar, mas também toda a população do terceiro mundo se tornou uma vida nua. Somente uma política que pode resolver a divisão biopolítica básica do Ocidente pode parar essa turbulência e acabar com a guerra civil que dividiu as pessoas e as cidades do planeta.

2.3.2. Nação – Eric Hobsbawn, Benedict Anderson, Thomas H. Eriksen

2.3.2.1. Eric Hobsbawn

Iniciamos a discussão sobre o conceito de nação com Hobsbawn (1990, p. 13). Segundo ele, O conceito de nação sempre foi difícil de lidar e não existe uma definição precisa. O termo país é relativamente novo. O conceito e o conceito de país devem ser construídos diariamente. “O significado moderno deste termo não é anterior ao século 18, e o período variável antes dele deve ser considerado.”

Durante o período de “projetar” a Europa com base no princípio da nacionalidade, o tema do nacionalismo tornou-se mais agudo. A maioria desses estudos quer saber o que será um país? E como categorizar os grupos que os integram.

As tentativas de se estabelecerem critérios objetivos sobre a existência da nacionalidade, ou de explicar por que certos grupos se tornaram “nações” e outros não, frequentemente foram feitas com base em critérios simples como a língua ou a etnia ou em uma combinação de critérios como a língua, o território comum, a história comum, os traços culturais comuns e outros mais. (HOBBSAWM, 1990, p. 15)

Segundo Hobsbawm (1990, p.17), na verdade, é impossível reduzir a “nacionalidade” a uma única dimensão, seja ela política, cultura ou qualquer outra dimensão, claro, a menos que alguém Isso deve ser feito pela força maior do Estado). Embora o estudo e a hipótese do verdadeiro conceito nacional não tenham avançado, Hobsbawm não assumiu em sua obra o status priori de país algum.

Para ele, portanto, as definições subjetivas e objetivas são insatisfatórias e ambas são enganosas. Em qualquer caso, a teoria do conhecimento é a melhor posição inicial para estudiosos neste campo, portanto, em sua obra não se tem uma definição a priori do que constitui um país. Como hipótese de trabalho inicial, tratar-se-á qualquer pessoa como um membro suficientemente grande como um membro de uma “nação” como um país.

Para melhor compreender a obra, é necessário conhecer a posição do autor. Hobsbawm assume os seguintes aspectos:

1- Utilizar o termo “nacionalismo” no sentido definido por Gellner, ou seja, “fundamentalmente falando, acredita que a política e a unidade nacional devem estar unidas”.

2- O autor não acredita que o Estado seja uma entidade social primitiva ou imutável. Para ele, o nacionalismo está à frente de todas as nações.

3- Hobsbawm acredita que o país e seus fenômenos relacionados devem ser analisados em questões que vão além das questões linguísticas ou culturais. Eles também devem ser analisados de acordo com suas condições políticas, econômicas, administrativas e outras.

4- Do seu ponto de vista, o estado é um fenômeno duplo. Eles são basicamente construídos de cima, mas não podem ser compreendidos sem uma análise de baixo. Nesse

processo, devemos também entender as pessoas comuns que não são necessariamente nacionais, muito menos nacionalistas.

5- O autor acredita que a consciência étnica se desenvolve de forma desigual entre os grupos sociais e regiões de um país. Além disso, Hobsbawm se concentra no que ele chamou de movimento nacional e seus estágios, focando na transição do estágio B para o estágio C. Ele começou a analisar as mudanças no conceito de nação e nacionalismo.

No primeiro capítulo, o autor discutiu extensivamente o conceito de estado como o conhecemos e como ele é novo.

O governo, não foi, portanto, ligado ao conceito de *nanaci* até 1884. [...] Para o dicionário espanhol de 1726 (primeira edição), a palavra pátria ou, no uso mais popular, *terra*, “a pátria”, significava apenas “o lugar, o município ou a terra onde se nascia”, ou qualquer região, província ou distrito de qualquer domínio senhorial ou Estado. [...] Até 1884, a *terra* não era vinculada a um Estado. (HOBSBAWM, 1990, p. 28)

Como em outros lugares, o termo parece designar grandes grupos fechados, como guildas e outras corporações, que precisam ser diferenciados de outros grupos que convivem com eles: portanto, “nação” é sinônimo de estrangeiro.

Entre os séculos XVI e XVII, o termo estado nada teve a ver com o conceito de estado porque não tinha definição política. Essa palavra se conecta mais com pequenos grupos que precisam ser diferenciados de outros. Portanto, percebe-se que a etnia está relacionada à cultura e ao idioma.

Hobsbawm (1990, p. 30) só pôde ver o significado político da palavra “nação” quando a chamou de era revolucionária.

Independentemente do significado “próprio e primitivo” (ou qualquer outro) da palavra “nação”, ela ainda é claramente diferente de seu significado moderno. Portanto, podemos aceitar que o conceito de nacionalidade é o mais recente da história de um sentido político moderno e fundamental sem qualquer discussão posterior.

Na verdade, se o “país” tem algo em comum do ponto de vista da revolução, então, em qualquer sentido, não é raça, idioma ou mais, e mesmo estes podem indicar a

existência de laços coletivos. Como Pierre Vilar mostrou, de baixo para cima, as características do povo nacional são justamente o fato de representar o interesse comum contra os interesses privados e o interesse comum contra o privilégio, assim como os americanos. Denotam a existência de um país antes de 1800, embora evitem usar a palavra “país”.

Em algumas regiões, como a Alemanha, a nacionalidade geralmente está relacionada ao idioma comum falado. Porém, em outras regiões, principalmente na França revolucionária, a linguagem parece ser secundária, com a premissa de que o sentido político da palavra pode ser percebido, pois na França do século XVIII, este país estava disposto a adotar leis do homem livre, Liberdade e características comuns.

A era revolucionária foi quando o termo “nação” passou a ter o significado que conhecemos hoje, mas não se deve esquecer que este conceito ainda está em construção, por isso a “nação” europeia ainda tem significados diferentes.

Segundo Hobsbawm (1990, p. 34), em uma publicação influente na década de 1860, Richard Beck apontou que a língua é o único indicador adequado de nacionalidade. Como os alemães são amplamente distribuídos na Europa Central e Oriental, esta declaração foi adaptada ao nacionalismo alemão. Portanto, forçado a classificar os judeus *Ashkenazim* como alemães, no que diz respeito ao *ídiche*. É, sem dúvida, um dialeto germânico derivado da Alemanha medieval. Como Burke sabe, os alemães antissemitas não podem compartilhar dessa conclusão.

Podemos ver que Hobsbawm (1990) atribui grande importância ao conceito de nacionalidade, enquanto o nacionalismo é relativamente novo. É importante notar que esses dois termos são construções históricas e nem sempre existem no vocabulário humano e na história como a conhecemos hoje. A criação de mitos (nacionais) também interfere na construção de um país ideal.

Como sabemos hoje, o termo nação foi formado durante a Revolução da Liberdade Europeia em 1800, durante a qual um grupo soberano de cidadãos produziu as leis e instituições do estado. Curiosamente, patriotismo e nacionalismo são elementos muito diferentes. Embora o primeiro tenha mais ligações com símbolos (signos, hinos nacionais, etc.), o segundo tem uma visão mais racional. O nacionalista tem uma visão de longo prazo, ou seja, investe no país para atingir os objetivos necessários. Patriota está intimamente relacionado com problemas emocionais e tem orgulho de sua pátria.

A questão da visibilidade econômica também é importante para a consolidação de um país.

Mas, em outro sentido, o estado moderno faz parte da ideologia liberal. Tem a ver com o grande slogan liberal da associação duradoura, não apenas com sua necessidade lógica: assim como a liberdade e a igualdade são para a irmandade. Ou seja, no que diz respeito à própria nação, é uma coisa nova na história, que se opõe a conservadores e tradicionalistas e, portanto, atrai adversários.

É importante perceber que embora o conceito de nação seja um conceito novo e próspero, ele não se aplica a todos os territórios, regiões e povos.

No entanto, o que é importante notar é que no período clássico do nacionalismo liberal ninguém sonharia em abandoná-lo. O direito de autodeterminação do estado só se aplica aos países considerados viáveis: isto é, culturalmente viável e, claro, economicamente (independentemente do significado exato de viável).

Segundo Hobsbawm (1990, p. 47) “a nação maior poderia acolher e patrocinar os dialetos e línguas menores e as tradições históricas e folclóricas das comunidades menores que continha, ao menos para provar o espectro de cores de sua palheta macronacional.”

Para entender a “nação” na era do liberalismo clássico, é necessário ter em mente que o “estabelecimento da nação”, por mais importante que seja na história do século XIX, só se aplica a alguns países. Além disso, de fato, a exigência do “princípio da nacionalidade” não é universal. Como uma questão internacional e uma questão política doméstica, o “princípio da nacionalidade” afeta algumas pessoas ou regiões, mesmo em um país multilíngue e multiétnico como o Império Habsburgo, a política claramente dominou.

Porém, depois de 1880, a percepção da nacionalidade entre homens e mulheres comuns tornou-se cada vez mais importante. Portanto, é importante considerar os sentimentos e as atitudes desses povos pré-industriais para estabelecer uma nova atração para o nacionalismo político.

2.3.2.2. Benedict Anderson

Em sua visão, temos uma argumentação teórica com Benedict Anderson (2008, p. 26-27). Talvez sem muita atenção, a história do marxismo e do movimento marxista está mudando, uma mudança fundamental ocorreu. O sinal mais óbvio é a recente guerra entre Vietnã, Camboja e China. Essas guerras são de importância histórica mundial, porque são as primeiras guerras entre os regimes de regimes revolucionários independentes e indubitáveis, e porque eles não fizeram nenhuma tentativa teórica para provar o massacre. Como um marxista. Se ainda é possível interpretar o conflito de fronteira sino-soviética de 1969 e a intervenção militar soviética na Alemanha (1935), Hungria (1956), Tchecoslováquia (1968) e Afeganistão (1980) como dependentes do gosto dos “socialistas imperialistas”, “Defesa Socialista”.

Achou que ninguém acreditaria seriamente que esses termos podem ser muito adequados para o que aconteceu na Indochina. Se a invasão e ocupação do Camboja pelo Vietnã em dezembro de 1978 e janeiro de 1979 foram a primeira guerra convencional em grande escala travada por um regime marxista revolucionário contra outro país, então o feroz ataque da China ao Vietnã em fevereiro. Este precedente foi rapidamente confirmado. Só uma pessoa muito corajosa pode apostar que, nos últimos anos do século XX, algumas grandes hostilidades entre os países descobrirão que a União Soviética e a República Popular da China – quanto mais os países socialistas menores - apoiarão ou servirão. Quem pode ter certeza de que a Iugoslávia e a Albânia nunca lutarão? Essas organizações heterogêneas que pedem a retirada dos acampamentos do Exército Vermelho da Europa Oriental devem lembrar que, desde 1945, a presença avassaladora dessas forças impediu conflitos armados entre regimes marxistas na região.

Para Anderson (2008, p. 27-28) essas observações enfatizam o fato de que, desde a Segunda Guerra Mundial, todas as revoluções vitoriosas foram definidas em nome do país, como a República Popular da China, a República Socialista do Vietnã, etc., e estão firmemente baseadas nisso, com o território e o espaço social herdado da história pré-revolucionária. Pelo contrário, se a União Soviética compartilha uma rara diferença com o Reino Unido da Grã-Bretanha e da Irlanda do Norte, não menciona a nacionalidade pelo nome, o que mostra que não é apenas a herdeira da dinastia anterior da nação, mas também a herdeira da dinastia anterior. A ordem internacionalista do século XX.

No entanto, se os fatos forem claros, sua interpretação ainda é objeto de longa discussão. Nação, nacionalidade, nacionalismo - tudo isso é difícil de definir, quanto mais analisar. Ao contrário do enorme impacto do nacionalismo no mundo moderno, é importante notar a falta de teorias razoáveis sobre o nacionalismo. Hugh Seton-Watson é o autor do melhor e mais abrangente texto inglês sobre nacionalismo até hoje e herdou uma ampla tradição de liberalismo histórico e das ciências sociais.

Ele lamenta apontar: “Portanto, cheguei à conclusão de que é impossível sem uma definição científica” de um país; mas esse fenômeno já existe e continua existindo. ” Tom Nairn é o autor do inovador *“The Disintegration of Britain”* e herdeiro de quase todas as tradições da historiografia marxista e das ciências sociais. Ele declarou com a maior sinceridade: “A teoria do nacionalismo representa o significado do marxismo. Fracasso histórico”. No entanto, mesmo essa compreensão é enganosa em certa medida, porque pode ser entendida como o resultado lamentável de uma longa e deliberada busca de clareza teórica. Para ser preciso, o nacionalismo se revelou uma anomalia incômoda da teoria marxista, por isso é melhor evitá-lo do que enfrentá-lo.

Antes de resolver os problemas levantados anteriormente, recomenda-se avaliar rapidamente o conceito de “nação” e fornecer uma definição operacional. A confusão dos teóricos nacionalistas, para não falar da raiva, muitas vezes enfrenta os seguintes três paradoxos: (1) História alvo A modernidade do país aos olhos da família refere-se à antiguidade subjetiva do país aos olhos dos nacionalistas; (2) A universalidade formal da nacionalidade é um conceito social e cultural - no mundo moderno, todos podem, devem e devem “possuem” uma nacionalidade, Assim como eles “possuem” um gênero ou outro - peculiaridades irreversíveis em relação às suas manifestações específicas, então, por definição, a nacionalidade “grega” tem uma natureza especial; (3) Nacionalismo em relação à sua pobreza, dos nacionalismos, mesmo suas inconsistências filosóficas nunca produziram seus próprios grandes pensadores: nenhum Hobbes, Tocqueville, Marx ou Weber.

Esse “vazio”, segundo Anderson (2008, p. 31) produziu um certo grau de condescendência entre os intelectuais internacionalizados e multilíngues. Assim como Gertrude Stein na frente de Oakland, pode-se rapidamente concluir: “nenhum ali”, o que é representativo, assim como os estudiosos Tom Nairn que simpatizam com o nacionalismo também podem escrever isto: A patologia da história do desenvolvimento moderno, como

o “neurose” de um indivíduo, é inevitável, e retém grande parte da ambiguidade da natureza, tendências internas de cair na loucura, isso está enraizado no desamparo da maioria das pessoas no mundo (equivalente à infantilidade social), e em grande medida é incurável. ”

Portanto, em um espírito antropológico, propus a seguinte definição de nação: uma comunidade política, imaginada e imaginada como sendo de natureza limitada, e ao mesmo tempo um Estado soberano.

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles. Era a essa imagem que Renan se referia quando escreveu, com seu jeito levemente irônico: “*Or l’essence d’une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses*” [Ora, a essência de uma nação consiste em que todos os indivíduos tenham muitas coisas em comum, e também que todos tenham esquecido muitas coisas]. “Gellner diz algo parecido quando decreta, com certa ferocidade, que “O nacionalismo não é o despertar das nações para a autoconsciência: ele inventa nações onde elas não existem”. ANDERSON, 2008, p. 32)

Pode-se imaginar um número limitado de países, porque mesmo os maiores deles (com uma população combinada de um bilhão) têm fronteiras limitadas e, apesar de sua flexibilidade, existem outros países. Nenhum deles pensa que tem o mesmo grau que os outros humanos. Mesmo os nacionalistas mais messiânicos nunca sonharam com um dia em que todos os membros da humanidade se unissem a seu país, por exemplo, quando os cristãos pudessem sonhar com um planeta completamente cristão.

É concebível que o Estado soberano tenha nascido porque esse conceito nasceu quando o Iluminismo e a Revolução destruíram a legitimidade da hierarquia dinástica da ordem sagrada. Em um estágio maduro da história humana, mesmo os mais fervorosos defensores de qualquer religião universal são inevitavelmente confrontados com a existência de pluralismo dessas religiões e a homogeneidade entre as reivindicações ontológicas e a extensão territorial de cada credo. Sonhando com liberdade e governo sob o divino, e então diretamente sob seu abrigo. A garantia e símbolo desta liberdade é o Estado soberano.

Por fim, para Anderson (2008, p. 34) é imaginado como uma comunidade, pois, independentemente da efetiva desigualdade e exploração que possa existir em seu interior, o país é sempre considerado um profundo nível de amizade. Basicamente, é esse tipo de irmandade que evitou que inúmeras pessoas fossem mortas nos últimos dois séculos, mas o mais importante é morrer por essas obras de ficção limitadas.

2.3.2.3. Thomas H. Eriksen

Para Eriksen (1991, p. 97-98) por muitos anos, a pesquisa em antropologia étnica tem se concentrado na relação entre um grupo tão grande, então podemos usar nossos métodos tradicionais de campo para estudá-los: observação participante, entrevista pessoal e pesquisa. Por padrão, o foco empírico da pesquisa antropológica é quase nas comunidades locais. Se o país for considerado, normalmente é considerado como parte do ambiente mais amplo, por exemplo, como um fator externo que afeta as condições locais. Além disso, a antropologia historicamente favoreceu o estudo de “outras áreas remotas”. Como mencionado anteriormente, a mudança geral na terminologia *Tom* para “grupo étnico” é o fazer americano de sua dupla dicotomia, uma realidade, porque grupos étnicos, ao contrário de “*mbes*”, obviamente existem entre “nós” e “outros”.

Segundo Eriksen (1991, 98) nos subúrbios de Londres e nas regiões montanhosas da Nova Guiné, os mecanismos de fronteira que permitem aos grupos étnicos permanecerem mais ou menos cautelosos têm as mesmas características formais, e na Nova Zelândia e na Europa Central, a mesma pesquisa básica conceitual pode ser usada para estudar o desenvolvimento da identidade racial, apesar dos diferentes históricos de experiência e, em última análise, única.

Agora que a antropologia social percebeu isso, e aqui, talvez a maioria dos pesquisadores esteja agora estudando sistemas “infinitos” complexos, em vez das chamadas comunidades isoladas como outrora.

Para Eriksen (1991, p. 98) o estudo do nacionalismo – a teologia do moderno Estado-nação foi deixado para cientistas políticos, macrossociólogos e historiadores por muitos anos. Estados e ideologias nacionalistas são definitivamente fenômenos modernos em grande escala. No entanto, embora a pesquisa nacionalista levante questões metodológicas relacionadas à escala e seja impossível isolar unidades de pesquisa, essas

questões estão inevitavelmente relacionadas a outros tópicos. Mudanças sociais ocorreram em centros de pesquisa antropológica tradicional, trazendo milhões de pessoas em mercados e estados para a sociedade. Como nós, nossos informantes são cidadãos. Além disso, a “sociedade primitiva” pode nunca estar tão isolada como antes, e não mais tão “primitiva” e “primitiva” como nossa própria sociedade.

De fato, uma aventura inicial, mas amplamente negligenciada no estudo antropológico de estados-nação foi a pesquisa de Lloyd Fallers (1974) em Uganda e na Turquia, onde ele explicitamente tentou vincular dados de níveis micro e macro em suas análises (ct. Também Gluckman, 1961; Grenhaug, 1974). No entanto, o estudo do nacionalismo se tornou realmente um tópico dentro da antropologia apenas durante os anos 1980 e 1990.

Conforme explica Eriksen (1991, p. 98), em termos antropológicos sociais clássicos, o termo “nação” é imprecisamente usado para se referir a um grande grupo de pessoas com mais ou menos “unidade” ou sociedade. Lewis (1985, p. 287) apontou em seu livro introdutório: O termo “nação” segue a mais alta autoridade antropológica e certamente entendemos uma cultura unificada. Mais tarde, Lewis deixou claro que não via razão para distinguir entre “tribos”, “grupos étnicos” e “nações” porque a diferença parecia estar no tamanho, em vez de estrutura ou função. Ele comparou milhões de grupos com grupos menores e perguntou: “Mesmo que vivam sua imagem de comunhão na mente de todos, eles encontrarão e até ouvirão suas notícias”.

Ao contrário de Ernest Gellner e muitos outros que se preocupam com os aspectos políticos do nacionalismo, Benedict Anderson está preocupado em compreender o poder e a persistência da identidade e dos sentimentos nacionais. Ele ressaltou que o fato de as pessoas estarem dispostas a se sacrificar por seu país demonstra seu poder extraordinário.

Embora a ênfase seja diferente, as opiniões de Anderson (1985) são amplamente compatíveis com as de Ernest Gellner. Ambos enfatizam que as nações são estruturas lógicas árabes que buscam estabelecer conexões entre grupos culturais (definidos por vendas) e países, e criam abstrações e comunidades baseadas nesses países de dinastia ou grupos étnicos baseados em seu sangue ancestral.

A principal tarefa apresentada por Anderson é explicar o que chamou de “fenômeno anormal do nacionalismo”. De acordo com as teorias sociais modernas do

marxismo e do liberalismo, o nacionalismo não é viável no mundo individualista após o Iluminismo, que se refere à “lealdade primitiva” e à unidade baseada no sangue e na cultura comuns. Anderson fica particularmente confuso ao apontar que os países socialistas costumam ter características nacionalistas. “É tão simples”, escreveu ele. O “fim da eliminação do nacionalismo” proposto há muito tempo está ainda indefinidamente distante. Na verdade, a nacionalidade é o valor jurídico mais universal na vida política nesta época. (Anderson, 1991; 1983).

Pesquisa antropológica sobre fronteiras étnicas e identidade

Pesquisas sobre a formação de identidades étnicas e manutenção de fronteiras mostraram que as identidades étnicas tendem a ser importantes em condições de movimento, mudança, competição de recursos e ameaças às fronteiras. Portanto, não é surpreendente que os movimentos políticos baseados na identidade cultural sejam poderosos. Artis não consegue explicar o fato de que esses movimentos se tornaram movimentos nacionalistas.

Gellner e Anderson, segundo Eriksen (1991), parecem ser incapazes de entender (ou, pelo menos, não entender) a surpreendente consistência entre a teoria nacionalista e a teoria antropológica étnica. Como os dois sistemas teóricos são amplamente independentes um do outro, focalizarei as principais semelhanças.

Tanto os estudos étnicos no nível da comunidade local quanto os estudos do nacionalismo no nível Estado enfatizam que raça ou identidade étnica é uma construção, não são “naturais”. Além disso, a conexão entre uma identidade específica e a “cultura” que ela está tentando provar não é uma relação um para um. Em ambos os casos, a suposição geral de consistência entre etnia e “cultura objetiva” é considerada uma construção cultural. Aqui você pode falar sobre cultura e cultura.

De acordo com o nacionalismo, uma organização política deve ter características étnicas porque representa os interesses de grupos étnicos específicos. Por outro lado, o Estado-nação apreende aspectos importantes de sua legitimidade política ao persuadir as massas do povo a realmente torná-lo uma unidade cultural.

Com base em Eriksen (1991, p. 101), o significado e a dualidade política geralmente enfatizados nos estudos étnicos e estudos do nacionalismo também podem estar relacionados à teoria antropológica dos símbolos rituais. Victor Turner (1967; 1969),

por exemplo, mostrou em seu trabalho sobre *o Ndembu* que esses criadores possuem muitas características, e possuem características “instrumentais” e “sensoriais”.

Os antropólogos que escreveram sobre o nacionalismo são frequentemente considerados variantes raciais. Eu farei o mesmo primeiro. Mais tarde, porém, farei uma pergunta se o nacionalismo renal é concebível.

A nação como uma comunidade cultural

Tanto Gellner quanto Anderson enfatizaram que, embora os países tendam a se considerar antigos, eles são modernos. Ideologias nacionalistas desenvolvidas na Europa e nas diásporas europeias (especialmente no Novo Mundo; Handler e Siegel, 1992) antes e depois da Revolução Francesa. Aqui, devemos distinguir entre tradição e fradilionelismo.

O nacionalismo é geralmente uma ideologia tradicionalista, que pode embelezar e recodificar uma tradição aparentemente antiga compartilhada pelos ancestrais dos membros do país, mas não pode reproduzir a tradição. Ele controla da mesma forma que *Hurons* vinculou sua tradição assumida.

“Visto que o nacionalismo é um fenômeno moderno que se desenvolveu em plena luz da história registrada, a ‘etnogênese’ das nações se presta mais facilmente à investigação do que a história de não povos modernos”. (ERIKSEN, 1991, p.101).

O uso político de símbolos culturais

O nacionalismo primitivo norueguês vem principalmente do apoio da classe média urbana. Membros da burguesia desta cidade foram para lugares remotos. Buscar a “verdadeira cultura norueguesa” no vale, trazendo seus elementos de volta à cidade, e apresentando-os na expressão real das roupas norueguesas de Mork, pintadas com padrões florais (rosemaling), tradições e música camponesa, e até mesmo se tornar aqueles que já feito o símbolo nacional do povo na verdade não é o amendoim, mas os agricultores.

Eles decidiram incorporar a cultura do amendoim como “cultura nacional”. O idioma é o dinamarquês. Uma nova obra literária, em *Ninorsk* ou novo norueguês, foi parcialmente refeita com base no dialeto norueguês. A localização é um aspecto

importante de muitos movimentos nacionalistas, porque a linguagem compartilhada pode ser um símbolo poderoso de unidade cultural e uma ferramenta conveniente para administrar um estado-nação. Em termos de cultura, pode-se dizer que os noruegueses urbanos de Christiania (todos de Oslo) e Bergen têm mais semelhanças com os noruegueses rurais do que os residentes urbanos suecos e os dinamarqueses.

Na verdade, na década de 1990, as línguas faladas nessas cidades ainda eram mais próximas do dinamarquês padrão do que alguns dialetos. Além disso, escolher a Colúmbia Britânica para representar o próprio país é o estabelecimento da história de heróis nacionais tendo fortes motivações políticas.

Quando certas práticas são transformadas em símbolos e transferidas para o discurso nacionalista, seu significado muda. O objetivo de usar símbolos étnicos que podem ser exclusivos do nacionalismo é estimular a explosão dos próprios objetivos culturais, criando assim um senso de nacionalidade. Em certo sentido, o nacionalismo é um renascimento cultural, porque permite que as pessoas falem sobre sua própria cultura como se ela permanecesse inalterada.

Para usar as palavras exatas de Richard Handler, o discurso nacionalista é uma “tentativa de construir um objeto cultural limitado” (Handler, 1988: 27). O mecanismo de fronteira étnica discutido anteriormente é óbvio aqui, e o uso criativo da história também cria a impressão de continuidade. Quando a Noruega se tornou o primeiro rei com quem contar, foi recrutada entre a família real dinamarquesa.

A diferença entre ideologia nacional (incluindo símbolos, estereótipos, etc.) e prática social não é mais óbvia em questões étnicas do que em outros grupos étnicos. Mas, como Anderson apontou diplomaticamente, é concebível imaginar qualquer comunidade baseada em conexões mais amplas do que conexões interpessoais, e o estado não é mais ou menos fraudulento do que outras comunidades. Em discussões sobre outras raças, vimos processos de identidade semelhantes antes.

O que é único no nacionalismo é sua relação com o estado. Com a ajuda do poder da época, o estado pode ser inventado onde não existe estado, para explicar nas palavras de Gellner (1964). A padronização linguística, o estabelecimento de um mercado de trabalho nacional baseado em contratos individuais de trabalho e a educação obrigatória (essa educação é baseada na pré-existência de estados-nação) gradualmente libertou os países de diferentes materiais humanos.

Como outras ideologias, o nacionalismo deve ao mesmo tempo justificar uma estrutura de poder específica (real ou potencial) e satisfazer as necessidades das pessoas. Dessa perspectiva, o nacionalismo bem-sucedido significa a conexão entre a etnologia e as aplicações do Estado. Existem diferenças importantes entre a melodia deste estado e outros sistemas sociais estudados por antropólogos.

Ao contrário de muitos outros sistemas políticos, os Estados-nação são construídos com base na unidade, o que declara que as fronteiras políticas devem terminar com as fronteiras culturais. Além disso, o estado-nação detém o monopólio do uso legal da violência e da cobrança de impostos. Este duplo monopólio é sua fonte de poder mais importante. A administração burocrática e a legislação escrita deste Estado-nação abrangem todos os cidadãos, mas a situação ideal não é tão ideal – um sistema educacional unificado e um mercado de trabalho comum para todos os cidadãos. A maioria dos estados-nação usa sua língua nativa em todas as comunicações oficiais. Algumas pessoas rejeitam o direito das minorias linguísticas de usar o vernáculo.

Os líderes políticos em outros tipos de sociedades também podem monopolizar a violência e os impostos. O que é exclusivo do estado-nação aqui é a alta concentração de poder que representa. Assim como a comunidade nacionalista abstrata inclui um número incrível de pessoas (aproximadamente 60 milhões de pessoas no Reino Unido), e a política baseada no parentesco (o limite superior da comunidade Yanomami local é de cerca de 500 pessoas), o país moderno pode ser considerado seja um exemplo baseado em A organização social do parentesco.

Depois de discutir os aspectos gerais da identidade, ideologia e organização nacionalistas, consideremos agora alguns exemplos que sugerem maneiras pelas quais o nacionalismo pode ser estudado de uma perspectiva antropológica.

Nacionalismo contra o estado

Para Eriksen (1991, p. 109), o igualitarismo cultural promovido pelo nacionalismo na maioria das manifestações pode estimular reação quando a maioria da população não se considera parte do país. Isso é muito comum porque a maioria dos estados-nação inclui menores ou minorias étnicas importantes. Serão consideradas diferentes situações de minorias; aqui, consideraremos brevemente uma situação em que uma minoria responde inventando seu próprio país.

O nacionalismo francês e a “Carta da Igualdade da Revolução Francesa” enfatizam que todos os cidadãos devem, em princípio, gozar de direitos iguais, direitos legais iguais e oportunidades iguais (no entanto, as mulheres são apenas parte dessa comunidade imaginada). No final, todos os franceses se autodenominam franceses e são leais à Nova República. Desde o século XVIII, a padronização da língua por meio da difusão do francês oficial tem sido um aspecto importante do projeto, mas ainda existem minorias linguísticas, principalmente no sul e sudeste e na Bretanha, onde a maioria da população fala tradicionalmente bretão, um idioma celta que não tem nada a ver com o francês.

A identidade étnica britânica está intimamente relacionada ao idioma e há poucos outros sinais óbvios para a manutenção da fronteira. Os franceses dominantes sempre ameaçaram essa identidade. Especialmente na primeira metade do século XX, o número de países de língua bretã diminuiu rapidamente. No entanto, nas áreas mais ricas da França, a Grã-Bretanha pode exigir independência completa, assim como alguns catalães na Espanha.

Para Eriksen (1991, p. 116) as chamadas sociedades pluralísticas ou multiétnicas são frequentemente descritas como sociedades profundamente divididas, caracterizadas por conflitos de longo prazo e competição entre diferentes grupos étnicos (MG Smith, 1965; Horowitz, 1985). Embora essa visão possa ser relevante em algumas circunstâncias, nós opomos a essa visão porque é muito poderoso focar no conflito e nas fronteiras do grupo, mas ao custo de subestimar a cooperação e formar identidade ao longo de linhas não racistas e integração cultural. Maurício é geralmente considerado uma sociedade pluralista típica (Benedict, 1965).

Aqui, vou explorá-lo de uma perspectiva diferente, focando no significado compartilhado ao invés da competição de grupo. Tem duas tendências complementares no nacionalismo maurício, e ambas têm características não raciais na superfície (Eriksen, 1988; 1992a). Em primeiro lugar, o estado das Maurícias pode ser descrito como o mesmo que o “mosaico cultural” incorporado na política de identidade da ilha. A expressão típica dessa visão do país é a performance cultural relacionada ao Dia da Independência (República) todos os anos.

Outra tendência importante no nacionalismo mauriciano descreve a nação como uma comunidade superétnica ou não étnica que abrange ou transcende a raça, em vez de

defendê-la. A bandeira nacional, o hino nacional e a língua nacional expressam esse nacionalismo. A língua materna das Maurício é o inglês, não sendo a língua ancestral de uma determinada etnia, nem a que se utiliza hoje, pelo que, como compromisso super-racial, esta parece ser uma escolha adequada (Eriksen, 1990). Os símbolos coloniais que não podem ser associados a raças específicas também dominam. Enfatize a igualdade de formas e oportunidades iguais.

A situação nas Maurícias é mais complexa do que este esboço sugere.

Existe uma certa tensão racial e conflito entre nacionalismo e raça. Muitos países pós-coloniais enfrentam problemas semelhantes com Maurício. Obviamente, são edifícios de origem recente. A Índia existe quando Emanuel Wallerstein passou o boca a boca? '(Wallerstein, 1991a), portanto, ele não deve responder - pelo menos, não existia antes da colonização. Muitos desses estados, principalmente na África, não têm antigos estados coloniais que possam ser revividos, e muitos desses estados são multiétnicos. Em muitos casos, transformar a construção da nação em projetos étnicos levará à agitação, ao separatismo ou à guerra civil.

Por outro lado, descrever o país como o mesmo que o “mosaico étnico” agora pode ser visto como alguns dos *insights* que foram desenvolvidos antes podem revelar a situação em Maurício. A partir do estudo dos processos raciais no nível interpessoal (começando com os primeiros estudos de Copperbelt), sabemos que a identidade é negociável e situacional. Da ênfase de Barthes no processo de fronteira e pesquisas adicionais sobre a fronteira de identidade, também sabemos que a escolha de marcadores de fronteira é arbitrária, porque apenas certas características culturais são enfatizadas e definidas como oficiais no processo de fronteira.

De acordo com Eriksen (1991, p. 118), nacionalismo e raça são conceitos semelhantes, e a maioria dos nacionalismos tem características raciais. Se nos limitarmos ao nível formal de definição, a distinção entre nacionalismo e raça como um conceito analítico é simples. A ideologia nacionalista é a ideologia que exige o país em nome da nação. No entanto, na prática, a distinção pode ser muito problemática.

Primeiro, o nacionalismo às vezes pode expressar uma ideologia multirracial ou superétnica, que enfatiza os direitos civis comuns em vez do nacionalismo. Em segundo lugar, certas categorias de pessoas podem ser encontradas na área cinzenta entre as categorias nacionais e étnicas. Alguns de seus membros desejam independência política

completa, outros desejam limitar seus requisitos aos direitos linguísticos e outros desejam estar em um estado existente. Se a categoria é nacional ou étnica depende do interlocutor.

É o caso de muitos países africanos e de Maurício, onde nenhum grupo étnico tentou abertamente transformar a construção de uma nação em um projeto étnico em seu próprio nome. A distinção entre etnia racial e nacionalismo multiétnico ou supranacional pode ser relevante aqui.

Por exemplo, isso é óbvio na relação entre o Estado britânico e o francês. Para Eriksen (1991, p. 119) essa situação é característica do mundo contemporâneo, em que os países são frequentemente controlados politicamente por um dos grupos étnicos mais compostos (ver Connor, 1978), ou mais precisamente, governados por sua elite.

Há convergências destes instrumentos analíticos em praticamente todas as situações e a aproximação se deu pela teoria.

2.4. De que unidades sociais mais específicas estamos nos referindo?

2.4.1. Grupo (Étnico) – Fredrik Barth

Outro conceito que iremos abordar é o de grupo, nesse caso, grupo étnico e para tanto, utilizaremos como base, o texto “Os grupos étnicos e suas fronteiras” de Fredrik Barth (2000).

As principais contribuições que este autor nos traz estão relacionadas à questão da manutenção de grupos étnicos, que podem ser identificados quando possuem as seguintes características: 1 perpetuam-se biologicamente; 2 compartilham valores culturais fundamentais formando uma unidade nas formas culturais; 3 constituem um campo de comunicação e interação interna e 4 possuem um grupo de indivíduos que é identificado e se identifica como distinto de outros grupos.

Para Barth (2000), o grupo étnico é entendido como unidade organizacional política, mobilizada para a realização de interesses coletivos. Os grupos utilizam-se da etnicidade para alcançar seus anseios enquanto grupo diferenciado. Esta estratégia é utilizada principalmente por grupos minoritários, como os de indígenas. Explica que os homens se relacionam e formam grupos, e esses grupos produzem a cultura. Essa cultura, que é um conjunto de traços e costumes, produz a etnicidade que vem a ser a identidade

cultural de um grupo determinado. Essa identidade por sua vez, parte do indivíduo e se expande ao grupo.

Por se tratar de um conceito ainda em construção e discussão, nos remete aplicar o que se encaixa de forma coerente em nossa análise, tentando acenar para uma explicação da condição identitária de indígenas em Manaus.

Assim compreendida a questão, a identidade étnica adquire seu sentido enquanto produção de uma unidade cultural abstrata, tornando-se concreta com a existência dos grupos étnicos, que para serem denotados como grupos, possuem seus próprios mecanismos de diferenciação e distinção, como a língua, o vestuário e a religião. É, portanto, através das fronteiras étnicas que um grupo se caracteriza e se distingue de outros.

Mas, uma outra questão se põe aqui, podemos perguntar o que seriam essas fronteiras? Elas são, portanto, os limites do grupo, marcadas pelos traços diacríticos, como Barth os trata, ou seja, são as características utilizadas para distinguir um grupo do outro, sinais que identificam o pertencimento ou não de um indivíduo a um grupo determinado. Por exemplo, quais seriam esses traços diacríticos que denotam fronteira de povos indígenas entre si e com a sociedade envolvente é o ritual da Moça Nova, que só eles possuem e que é uma das marcas dessa etnia?

Em nossa pesquisa, a questão do entendimento do que vêm a ser essas fronteiras e como os grupos étnicos as apresentam e as utilizam faz-se imprescindível, principalmente quando se analisa vários grupos étnicos, num cenário não somente urbano, que ainda carrega seus traços culturais.

Esses grupos, por assim dizer, de famílias indígenas de vários povos, podem ser vistos como grupos étnicos que vêm se organizando a partir de seus traços culturais. Para esses indivíduos, o fato de morar numa cidade não significa ou significou deixar de ser indígena. Pelo contrário, em decorrência do avançado processo de organização política dos povos indígenas em geral, eles vão produzindo sua autonomia e imprimindo nas cidades suas marcas, recriando seus espaços e vida social noutros ambientes adversos daquele de seus territórios tradicionais.

2.4.2. Comunidade – Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber, Joseph R. Gusfield, Maurice Godelier

2.4.2.1. Ferdinand Tönnies

Sobre a teoria da comunidade de Tönnies (1944) explana-se o seguinte:

Forma de embrionária. De acordo com a decisão unificada da vontade humana, a teoria da comunidade é derivada do estado original e natural. Embora haja uma separação empírica e o estado natural original seja mantido através deste estado, é caracterizado por diferentes condições e propriedades necessárias. Uma relação definida entre diferentes indivíduos que dependem uns dos outros. A fonte comum dessas relações é a vida, que começa no nascimento. No caso em que a vontade de cada pessoa corresponde a uma tendência física derivada de seu gênero ou gênero, o fato é que a vontade da pessoa é e permanece unida ou se torna necessária. Essa conexão é considerada afirmação direta e mútua e aparece nas três relações a seguir da maneira mais poderosa:

- 1) Relação mãe-filho;
- 2) A relação entre um homem e uma mulher como opostos deve ser entendida em um sentido natural ou geralmente animal;
- 3) A relação entre irmãos e irmãs, ou seja, a relação entre filhos que se reconhecem como filhos da mesma mãe.

Quando, em qualquer relação de descendentes da mesma origem, o embrião ou a propensão e força baseadas na vontade podem ser representados pela comunidade, então esses três os casos são os mais fortes e significativos em termos de possibilidade de crescimento de germes. No entanto, cada um de uma certa maneira:

A) A relação materna é a mais profunda, baseada no instinto ou no prazer, neste caso pode ser compreendida desde uma ligação física e mental a uma puramente espiritual quanto mais próxima estiver da sua origem. A relação é longa, durante a qual a mãe é responsável por alimentar, proteger e criar o recém-nascido até que ele possa se alimentar, proteger e cuidar de si mesmo. Porém, neste momento, a mesma relação não é mais necessária e pode ser cada vez mais separada. Porém, quando lembramos a alegria de outras coisas, principalmente quando o bebê percebe o cuidado e o cuidado da mãe, outros fatores, principalmente o hábito de viver juntos, podem suprimir ou suprimir essa tendência última. No entanto, a essas inter-relações e relações diretas soma-se o ambiente

externo geral que está indiretamente relacionado a elas: os desejos, hábitos, lembranças de coisas que inicialmente agradam ou se tornam agradáveis no meio social. Essas pessoas desejam ser famosas e gentis. E pessoas úteis, como o pai quando o pai está em casa ou os irmãos da mãe e do filho.

B) O instinto sexual de forma alguma requer uma vida permanente juntos. Inicialmente, leva a uma aliança mútua mais difícil do que a submissão de uma mulher que, por sua fraqueza natural, pode se tornar objeto de pura posse ou levada à escravidão. Por isso, as relações entre os cônjuges, consideradas independentes do parentesco e contendo todas as forças sociais, devem ser preservadas pelo hábito da convivência, para que se tornem uma união permanente e mútuo entendimento. Além disso, é claro, há outros fatores de consolidação que já foram mencionados, em particular as relações com crianças que surgiram como propriedade comunal e, em seguida, as relações gerais com os comuns e a autoridade doméstica.

C) Não existe tal harmonia espontânea, tal conhecimento instintivo e íntimo tão natural entre irmãos e irmãs, como entre mãe e filho, ou entre seres unidos de sexos diferentes, embora este último caso possa coincidir com o de irmãos e irmãs, porque há. Não faltam motivos para acreditar que essa harmonia apareceu muitas vezes, em muitas raças, nos tempos primitivos da humanidade. A esse respeito, deve-se lembrar que naquela época os filhos eram contados por parte da mãe, e o nome fraterno e o sentimento se espalhavam tanto quanto o parentesco de primos, e isso era geral o suficiente para fazer sentido como em muitos outros casos. Só adquirindo significado a partir de um conceito posterior.

No entanto, devido ao desenvolvimento regular nos grupos das nações mais importantes, o casamento e as relações entre irmãos e irmãs, e então (na prática exótica) não uma aliança e um vínculo de sangue, mas uma aliança de clã e parentesco, excluem o rigor absoluto. Assim, o amor fraterno, ainda baseado no sangue, pode ser apresentado como a mais humana das relações humanas.

Comparando as outras duas formas de relacionamento, observa-se também que onde o instinto é mais fraco, a reflexão parece interagir mais fortemente na criação, manutenção e consolidação do vínculo do coração. Pois está provado que os filhos da mesma mãe, por viverem, ficarem com ela e juntos, necessariamente associam em sua memória a pessoa e a vida dos outros com todas as impressões de acontecimentos

agradáveis, exceto por motivos que possam impedir hostilidade. Nessas tendências, é esse grupo que se forma mais cedo, mais forte e mais próximo, e também na medida em que é ameaçado pelo mundo exterior e pelas circunstâncias que contribuem para a unificação da comunidade de luta e ação. Então, o hábito torna a vida ainda mais fácil e atraente.

Assim, pode-se esperar que os irmãos sejam tão uniformes em existência e força quanto possível, o que pode resultar em diferenças de inteligência ou experiência como fatores puramente pessoais ou psicológicos.

Tönnies (1944) discute o que ele chama de “teoria da vontade” baseada na relação entre ação e vontade humana. É um livro de sociologia pura, ou seja, uma reflexão sobre os conceitos utilizados na análise empírica, um livro conceitual sobre o desenvolvimento dos tipos ideais no panorama sociológico da modernidade. Sua interpretação da modernidade tem a ver com a influência do que ele chama de Sociedade (*Gesellschaft*) no que ele chama de Comunidade (*Gemeinschaft*), ou seja, nas relações corporativas em contato com a comunidade.

A interpretação que Tönnies (1944) tem da modernidade é, a princípio, a de que ela corrompe relações ditas essenciais à natureza humana. Para ele, a ontologia do ser social está nas vontades humanas. Tönnies (1944) define vontade como sendo um processo de interações humanas naturais e orientadas por instintos (punções) como reprodução e nutrição, por exemplo. A partir dessa formulação, divide a vontade em vontade natural (*Wesenwille*) e vontade arbitrária (*Kürwille*). A vontade natural seriam as ações oriundas de um sentido de conservação, seria a vontade humana em seu estado mais natural.

Uma união configurada numa vontade natural é caracterizada como comunidade. A grosso modo, para exemplificar essa formulação inicial acerca da vontade natural, a família é um bom exemplo. As relações dadas no seio da família, em seu germe, são naturalmente dadas, não são refletidas pelo sujeito e sim apreciadas.

A vontade arbitrária seria, para Tönnies (1994), a vontade humana guiada por representações ideais e artificiais sobre os homens. Tais representações transcendem a atmosfera “orgânica”. Quando a vontade natural assume um caráter deliberativo, ou seja, não natural em si mesma, se dá na união de homens em sociedade.

O autor não tem a preocupação de discutir o conceito de família, mas deixa claro que para ele é característica de uma vontade natural, o que implica em definir que é naturalmente dada. Porém suas formulações acerca da teoria das vontades vão além e Tönnies (1994) contrapõe a vontade natural com a vontade arbitrária. Afirma que as relações movidas pela vontade natural são intrínsecas e tem valor em si mesmas, já as relações movidas por uma vontade arbitrária são estabelecidas socialmente, motivadas por finalidades exteriores e pautadas na relação entre meios e fins.

Em sua exposição sobre comunidade e sociedade, afirma que um corpo comunitário, uma comunidade, existe muito antes da constituição dos indivíduos em sociedade. Em Tönnies (1994) comunidade é a forma mais antiga de organização da coletividade, sendo anterior a sociedade, na qual se refere como sendo o mais recente fenômeno da Modernidade.

Em sua obra, os conceitos de comunidade e sociedade são matrizes de sociabilidade, padrões estabelecidos por Tönnies para a compreensão do fenômeno da modernidade. São matrizes morfológicas de sociabilidades pautadas nas vontades. O modelo de vontade predominante é essencial na determinação das relações sociais, aponta as formas de organização, moral e morfológica dos sujeitos envolvidos.

As relações comunitárias fundamentam-se nas disposições grupais, quer sejam por relações de autoridade, como ocorre com pais e filhos, por exemplo, ou por relações de companheirismo, caracterizada pela inclinação emocional recíproca e pelo mútuo conhecimento íntimo. Fica evidente a maior atenção dada por Tönnies (1994) às relações comunitárias, como se estivesse, talvez, defendendo-as. É característica de sua obra tal preocupação dado modelo de sociabilidade na qual nasceu. Elaborar sobre como se dão as relações comunitárias e a “invasão” das relações societárias, produto da modernidade, ao modelo natural é uma necessidade para Tönnies (1994).

As vontades humanas se encontram em relações múltiplas entre si. Cada uma dessas relações é uma ação recíproca que, enquanto exercida de um lado, é suportada ou recebida do outro. Essas ações se apresentam de tal maneira que tendem ou à conservação ou à destruição da vontade ou do ser opostos: são positivas ou negativas. A presente teoria e os objetos de sua pesquisa concernirão apenas às relações reciprocamente positivas. Cada uma dessas relações representa uma unidade na pluralidade e uma pluralidade na unidade. Compõe-se de exigências, compensações e ações que passam e repassam e que são consideradas como expressões

das vontades e de suas forças. O que age de uma maneira homogênea para dentro ou para fora, chama-se associação. (FERNANDES, 1998, p. 96)

Tönnies (1944) se fundamenta na leitura que teve de Marx e argumenta sobre a relação entre campo e cidade. Concebe o Estado como a expressão do capital e, por consequência, da modernidade.

Tönnies (1944) não se aprofunda em descobrir as causas da dicotomia comunidade/sociedade. Vê na modernidade a causa dos conflitos das vontades humanas que tem como expressão maior a *Kürwille*.

Em Tönnies e Weber (veremos a seguir), o conceito de comunidade é uma tipologia. Para Tönnies, ele começou da comunidade para a associação moderna, de onde fundou a filosofia da história, e o desenvolvimento evolui com o tempo. Não apenas isso. Tönnies converte casos específicos disponíveis (diferenças históricas entre comunidades e sociedades) em uma classificação que tenta ilustrar a análise de qualquer sociedade no passado e no presente. Da mesma forma, para Tönnies e Weber, a comunidade deve ser entendida como um tipo ideal, que é uma estrutura de conhecimento útil para a análise de grupos sociais, mas, na verdade, a mistura de comunidade e sociedade deve ser considerada.

2.4.2.2. Max Weber

Weber (2000, p. 243) inicia sua discussão com a pretensão de revelar brevemente a natureza da comunidade, abandonando toda a classificação sistemática dos tipos de comunidade de acordo com a estrutura, o conteúdo e os meios das ações comunitárias (esta é uma das tarefas da sociologia geral, segundo ele mesmo). O tipo de comunidade mais importante para nós. Por esse motivo, não precisamos estudar a relação entre economia e conteúdos culturais específicos (literatura, arte, ciência, etc.), mas apenas a sua relação com a "sociedade", neste caso o que significa para as formas estruturais gerais das comunidades humanas.

Por este motivo, as tendências específicas da ação comunitária só são tidas em conta na medida em que criam elas próprias formas estruturais específicas dessa ação,

mas também economicamente significativas. Sem dúvida, as fronteiras definidas desta forma são bastante fluidas, o que, em qualquer caso, significa que apenas tipos muito universais de comunidade podem ser tratados.

As relações que parecem particularmente “primitivas” para nós hoje são aquelas que existem entre pai, mãe e filhos, criadas por uma comunidade sexual duradoura. No entanto, para Weber (2000, p. 243-244), sem relação com a comunidade econômica de meios de subsistência, “gestão patrimonial” compartilhada, que, pelo menos, conceitualmente deve ser tratada separadamente, as relações entre um homem e uma mulher em uma base puramente sexual e entre um pai e filhos em uma base puramente fisiológica são completamente instáveis e problemáticas devido à sua durabilidade; a relação paterna está completamente ausente quando não existe uma comunidade estável de apoio entre pai e mãe e, mesmo que exista, nem sempre é de grande importância. Primordialmente, entre relações comunitárias nascidas de relações sexuais, só aquela entre mãe e filho, e isso porque é uma comunidade solidária cuja duração, por natureza, inclui o tempo até que a própria criança possa buscar alimento suficiente.

Falar de “casamento” no sentido de simplesmente amalgamar a comunidade sexual e a comunidade criadora de pai, mãe e filhos seria conceitualmente errado. O conceito de “casamento” pode ser definido apenas se se referir a outras comunidades que não essas duas. Em Weber (2000), o “casamento” nasce em toda parte como uma instituição social apenas por causa da oposição a outras relações sexuais que não são consideradas casamento. Sua existência significa:

- 1) que não é tolerada e em última instância a formação de uma união contra a vontade do clã feminino ou masculino, em cujo poder à associação já está no poder, nos tempos primitivos do clã masculino ou feminino ou de ambos, especialmente;

- 2) que apenas os descendentes de certas comunidades sexuais permanentes são tratados – na comunidade econômica, política, religiosa ou outra comunidade à qual um dos pais (ou ambos) pertence – como parceiros iguais (parceiros na família, agricultura, clã, político, estatal ou culto) e não é o caso dos descendentes de um dos progenitores provenientes de relações sexuais distintas. Não há outro significado – que deve ser levado em consideração - para a distinção entre filhos “legítimos” e “ilegítimos”. Os pressupostos do casamento, ou seja, as classes de pessoas que não podem entrar em relações duradouras válidas neste sentido, membros de um clã ou associação que devem

aprovar a união para se tornar válida, formas a serem cumpridas, todas essas são regidas por tradições sagradas ou pelos estatutos de outras associações mais amplas.

Assim, o que dá ao casamento sua qualidade especial são as ordens de outras comunidades, não puramente sexuais ou educacionais. Não vamos revelar aqui o desenvolvimento etnográfico extremamente importante dessas ordens; estamos interessados nisso apenas do ponto de vista das relações econômicas mais importantes.

As relações sexuais, e aquelas que se desenvolvem entre filhos porque têm pais ou um deles em comum, adquirem seu significado normal para o nascimento da ação comunitária apenas por se tornarem normais, mas não os únicos, as fundações de uma associação econômica específica: comunidade doméstica.

A comunidade doméstica não é um fenômeno absolutamente primitivo. Não pressupõe uma “casa” no sentido atual, mas determinado grau de produção agrícola planejada. Nas condições da busca de alimentos, fundada puramente na ocupação da terra, ela parece não ter existido. Mas também quando baseada numa agricultura tecnicamente bem desenvolvida, a comunidade doméstica apresenta-se com frequência como uma formação secundária relativamente a alguma situação anterior que concedeu, por um lado, mais poder às comunidades mais abrangentes de clã ou de vizinhança e, por outro, mais independência ao indivíduo perante a comunidade de pais, filhos, netos e irmãos. Isto parece indicar particularmente a separação quase total, muito frequente justamente quando quase não há diferenciação social dos bens e dos ganhos da mulher e do homem, bem como o costume destes, em alguns lugares, de sempre comerem dando-se as costas ou completamente separados, e a existência, dentro da associação política, de organizações autônomas de mulheres, com chefes femininos, ao lado das organizações dos homens. No entanto, convém que se evite deduzir desses fenômenos as condições de um “estado primitivo” individualista. Pois muitas vezes trata-se de uma situação secundária, nascida da ausência em casa do homem durante o “serviço militar”, isto é, condicionada pela organização militar, em que a direção dos assuntos domésticos fica nas mãos das mulheres e mães -, situação que se conservou, em forma rudimentar, na estrutura familiar espartana baseada na ausência em casa do homem e na separação de bens. A comunidade doméstica não tem universalmente a mesma extensão. Mas ela constitui a “comunidade econômica” universalmente mais difundida e compreende uma ação comunitária muito contínua e intensa. É o fundamento primordial da piedade e da autoridade, fundamentos, por sua vez, de muitas outras comunidades humanas. A “autoridade” 1) do mais forte e 2) do mais experiente, isto é, dos homens sobre as mulheres e as crianças, dos capazes de portar armas e de trabalhar sobre os incapazes, dos adultos sobre as crianças, dos velhos sobre os jovens. A “piedade” tanto dos submetidos à autoridade para com os representantes desta quanto destes entre si. Como piedade pelos antepassados, passa a fazer parte das relações religiosas; como piedade dos funcionários patrimoniais, dos seqüezes, dos vassallos, passa a fazer parte dessas relações que originalmente têm caráter doméstico. Comunidade doméstica, em sua

forma “pura” - mas nem sempre “primitiva”, como já mencionamos -, significa econômica e pessoalmente: solidariedade para fora e comunidade comunista na utilização e no consumo dos bens cotidianos (comunismo doméstico) para dentro, em forma de uma unidade indivisa e baseada numa relação de piedade estritamente pessoal. O princípio de solidariedade para fora, desenvolvido em sua forma pura, encontra-se ainda nas comunidades domésticas das cidades medievais, e precisamente naquelas de capitalismo mais avançado, do norte e do centro da Itália, com seus empreendimentos capitalistas periodicamente regulados por contratos: a responsabilidade solidária real e pessoal (em certas circunstâncias, também criminal perante os credores, abrange todos os membros da comunidade doméstica, incluindo às vezes até os auxiliares e aprendizes admitidos por contrato. Esta é a fonte histórica da responsabilidade solidária, importante para o desenvolvimento das modernas formas jurídicas capitalistas - dos proprietários de uma companhia mercantil não limitada pelas dívidas da empresa. O antigo comunismo doméstico não conheceu algo correspondente a nosso “direito hereditário”. Em seu lugar, existia a simples ideia da “imortalidade” da comunidade doméstica. No tipo “puro” de tal comunidade, se um dos membros sai dela, em virtude de falecimento, expulsão (por causa de um sacrilégio inexpiable), transferência para outra comunidade doméstica (adoção), demissão (emancipado) ou por decisão voluntária (onde é permitida), não se fala em desanexar a parte “correspondente”. Quem sai vivo abandona sua parte e, em caso de morte, a economia comum simplesmente continua funcionando. É assim que se constitui, até hoje, a *Gemeinderschaft*, na Suíça. O princípio do comunismo doméstico, de acordo com o qual não se “ajustam as contas”, mas o indivíduo contribui segundo suas forças e usufrui segundo suas necessidades (enquanto há reservas de bens suficientes), sobrevive ainda hoje como peculiaridade essencial da comunidade doméstica de nossa “família”, ainda que, na maioria das vezes, como rudimento que se limita ao consumo doméstico. (WEBER, 2000, p. 246)

Na Europa, segundo Weber (2000, p. 246), especialmente nas regiões alpinas, por exemplo nas famílias de hoteleiros suíços, mas também por outro lado, em grandes empresas comerciais de porte internacional, hereditárias transferidas na família, ainda existe, como um resquício da comunidade e autoridade, desapareceu completamente no sentido externo das palavras, comunismo de risco e recompensa: uma combinação de lucros e perdas de empresas, que, a propósito, são completamente independentes.

Weber (2000) conheceu empresas de renome mundial que ganhavam milhões, cujo capital é, em vários graus, em grande parte, mas não inteiramente, por parentes, e cuja gestão, mas não exclusivamente, está nas mãos de membros de uma família. Empresas individuais operam em setores diferentes e alternados, têm capitais de tamanhos e intensidades de trabalho completamente diferentes e resultados muito diversos. Mesmo assim, ao descontar os juros ordinários do patrimônio, basta somar o

lucro anual mostrado nos balanços e ele será dividido de acordo com critérios surpreendentemente simples (geralmente per capita).

No que diz respeito à comunidade de bairro, comunidade econômica e comuna, Weber (2000, p. 246) explica que uma associação de casa é uma comunidade que atende à necessidade regular de bens relacionados ao trabalho na vida cotidiana. Uma parte significativa das necessidades extraordinárias de serviços para ocasiões especiais e emergências e situações de perigo é assegurada, no contexto da agricultura local, por uma ação comunitária que vai além da comunidade de origem individual: assistência “vizinhança”. O conceito de “bairro” aqui não se refere à forma “primordial”, dada pela proximidade dos vizinhos nas áreas rurais, mas geralmente a todos [bairros definidos pela] proximidade espacial [das casas, permanentes ou temporárias] e, portanto, condicionada, situação prolongada ou efêmera de interesses comuns, embora estejamos nos referindo à potiori e sem referência a detalhes, à vizinhança de comunidades de origem próximas umas das outras.

A “comunidade de vizinhos” pode mostrar-se externamente, é claro, em formas muito diversas, dependendo do tipo de colônia de que se trate – quintas isoladas ou aldeias ou ruas urbanas ou “cortiços” – e também as ações comunitárias que estas apresentam podem ter intensidade muito diversa e, em certas circunstâncias, especialmente nas condições de cidades modernas, diminuir até quase o ponto zero. Ainda que o alto grau de apoio mútuo e de disposição a sacrifícios, que ainda hoje se verifica entre os moradores de cortiços, nos bairros pobres, seja surpreendente para quem o constata pela primeira vez, é claro que o princípio não apenas da comunidade efêmera entre os usuários de bondes, trens ou hotéis, mas também da comunidade perene dos moradores de cortiços se destina, em geral, mais a manter a distância, apesar (ou talvez justamente por causa) da proximidade física, e não ao contrário, e que somente em casos de perigo comum pode-se contar, com alguma probabilidade, com certas ações comunitárias. (WEBER, p. 247)

A “ação comunitária”¹¹ não é a regra, mas a exceção, embora se repita normalmente. É sempre menos intensa e principalmente descontínua em relação à comunidade doméstica, sem falar no fato de ser muito mais lábil no que diz respeito à circulação dos participantes em qualquer ação comunitária. A comunidade de vizinhança também se baseia, em linhas gerais, no simples fato de estar perto de uma casa efetiva e contínua.

Na economia agrária autossuficiente primitiva, a “aldeia” (um grupo de comunidades familiares próximas umas das outras) é uma típica associação de bairro. No entanto, a vizinhança também pode ir além das restrições de outras formas (como as formas políticas), caso contrário, ficará rígida. Na prática, isso significa contar com apoio mútuo quando necessário, especialmente em condições de tráfego e comunicação ruins. Vizinhos são típicos “provedores de socorro”, então vizinhos são portadores de “fraternidade”, embora este seja um termo brando, principalmente no sentido de ética e economia.

Os recursos da própria comunidade doméstica contêm “empréstimos concessionais”, que são empréstimos gratuitos e sem juros para uso e consumo de bens, e “trabalhos concessionais” gratuitos, que consiste em prestar serviço de auxiliares em situações de emergência [segundo a moral popular. O princípio original, não sentimental, está espalhado pelo mundo: “Assim como eu, como você, assim você gosta de você” (isso também significa mutuum em latim, e o empréstimo não tem juros). Para todos, ele precisa da ajuda de outras pessoas.

A comunidade de vizinhança é o fundamento primordial da “comuna” – formação que, somente chega a constituir-se em seu sentido pleno pela relação com uma ação comunitária política que abrange uma pluralidade de vizinhanças. Mas ela mesma pode, também, quando domina um “território” como a aldeia, constituir a base de uma ação comunitária política e, em geral, com a expansão da relação associativa, incorporar a essa ação atividades de todas as espécies (desde dos artesãos necessários) ou ser obrigada, pela comunidade política, a cumprir tais

11 A situação de classe não gera necessariamente “ação comunitária” - ou seja, “ação que é guiada por um sentimento de pertencimento ao todo” - ou “ação social” - isto é, “ação que visa alinhar interesses motivados racionalmente” - entre aqueles que estão neste grupo. a própria situação. Isso significa que a consciência generalizada dos interesses econômicos comuns não decorre diretamente da situação de classe de um determinado grupo de indivíduos. Por exemplo, os trabalhadores, mesmo que se encontrem na mesma situação de classe, podem perseguir seus interesses de diversas formas, por exemplo, dependendo de suas qualificações - alta, média ou baixa - para a execução dos serviços que prestam à sociedade. (Weber, 2000)

deveres. Mas sua ação comunitária específica, de acordo com sua natureza geral, é apenas aquela prosaica “fraternidade” econômica em casos de necessidade, com suas consequências específicas. (WEBER, 2000, p. 249)

Segundo Weber (2000, p. 249), as debilitações mais antigas e profundas no poder familiar comunista completo não são diretamente devido a razões econômicas, mas, claro, devido ao desenvolvimento das reivindicações exclusivas dos membros sobre as mulheres governadas pela autoridade familiar comum, levando ao estrito cumprimento das leis e regulamentos. As relações sexuais são acidentais quando o comportamento da comunidade não é muito razoável. O poder da orientação sexual às vezes pode ter as características do “comunismo” (poligamia). No entanto, não importa onde eles ocorram, em todas as circunstâncias conhecidas, esses direitos de compartilhamento de direitos múltiplos representam apenas um comunismo relativo: as pessoas que participam de certos círculos limitados (irmãos ou membros da “casa de família”, incluindo externos são homens) é devido à aquisição conjunta de mulheres.

Em nenhum lugar, nem onde existem relações sexuais entre irmãos como instituição reconhecida, encontra-se uma promiscuidade sexual amorfa, contrária à ordem, dentro da casa. Pelo menos, não como norma. Ao contrário, é precisamente a casa comunista - no que se refere à propriedade de bens - o lugar donde está banida de modo mais completo a liberdade comunista das relações sexuais. A debilitação do estímulo sexual, em *virtude* da coabitação desde a infância, criou essa possibilidade e estabeleceu o hábito. A realização como “norma” consciente ocorreu, em *seguida*, evidentemente no interesse do asseguramento da solidariedade e da paz interna da casa, contra *lutas* motivadas por ciúme. Quando, em virtude da “exogamia de clã”, à qual *logo* voltaremos, os membros da casa foram agregados a clãs diferentes, de modo que, de acordo com os princípios da exogamia de clã, as relações sexuais dentro da casa estariam permitidas, precisamente os membros atingidos da casa têm de evitar o contato pessoal: a exogamia doméstica, em relação à de clã, é a instituição mais antiga e continua existindo ao lado desta. Talvez a prática da exogamia doméstica, mediante a formação de cartéis para a troca de mulheres - pelas comunidades domésticas e pelas comunidades de clã surgidas com a divisão das primeiras -, tenha constituído o começo da exogamia regulada. Em todo caso, existe a desaprovação convencional das relações sexuais também para aqueles parentes próximos que, segundo o código de laços de sangue da estrutura de clã, não estariam excluídos (por exemplo, parentes muito próximos por parte do pai, em caso de exogamia e clã matrilinear exclusiva). Ao contrário, o matrimônio entre irmãos e parentes, como instituição, limita-se normalmente a linhagens socialmente preeminentes, especialmente às casas reais. Serve para manter unidos os meios de poder econômicos da casa, além de excluir

lutas políticas de pretendentes e, por fim, conservar a pureza do sangue, tendo, portanto, caráter secundário. O normal é, portanto, o seguinte: quando um homem leva uma mulher que adquiriu para sua comunidade doméstica ou quando, por lhe faltarem os meios para levá-la, entra na comunidade doméstica da mulher, ele adquire os direitos sexuais exclusivos sobre ela. Na realidade, essa exclusividade sexual é muitas vezes precária em relação ao detentor autocrático do poder doméstico: são conhecidos, por exemplo, os direitos atribuídos ao sogro na família extensa russa, ainda na época moderna. Não obstante, a comunidade doméstica divide-se internamente em comunidades sexuais duradouras, com seus filhos. A comunidade de pais e filhos, com a criadagem pessoal e, às vezes, com uma ou outra parenta solteira, constitui o círculo da comunidade doméstica normal entre nós. As comunidades domésticas de épocas mais antigas nem sempre são formações muito grandes, ao contrário, encontramos frequentemente unidades domésticas muito pequenas, sobretudo quando o modo de obtenção de alimentos exigiu a dispersão. (WEBER, 2000, p. 250)

À parte a antiquíssima exclusão das relações sexuais na comunidade doméstica, a esfera sexual, justamente em culturas pouco desenvolvidas, é muitas vezes fortemente limitada por formações sociais que se cruzam com o poder doméstico, de modo que se pode dizer que foi nesta base de que seu caráter ilimitado foi decididamente quebrado. O conceito de incesto, com ênfase crescente nos “laços de sangue”, se estende muito além do lar, para círculos de parentesco que não pertencem à comunidade doméstica, e está se tornando objeto de regulamentação casuística do clã.

O clã não é uma comunidade “primitiva” como as comunidades locais e de vizinhança. Sua ação comunitária é regularmente interrompida e não envolve relações associativas; este é realmente um exemplo de que a ação comunitária pode ocorrer mesmo quando os participantes não se conhecem e não há atividade, apenas negligência (relações sexuais). “Clã” pressupõe a existência de outros clãs, com ele, dentro da comunidade mais ampla. A associação do clã é a principal portadora de toda “lealdade”. As amizades são principalmente irmandades de sangue artificiais. E o vassalo e o oficial moderno não são apenas subordinados, mas também irmãos, “companheiros” (originalmente “companheiros de quarto”).

A influência da comunidade pode ser limitada à proibição de casamentos entre membros (exogamia), e para esse fim pode haver marcas comuns e crença na origem do objeto natural representado por este signo (na maioria das vezes, um animal), que os membros do clã, via de regra, não devem comer (totemismo). Além disso, há uma proibição de brigas entre membros, e a obrigação e responsabilidade de vingança de

sangue (às vezes limitada a algum grau de parentesco próximo) e responsabilidade por isso a outros membros. Decorre desta declaração e da luta coletiva em caso de homicídio, o direito e o dever dos membros do clã de participar, pagar ou recebê-los em caso de pagamento de indenizações. Se, diante da vingança dos homens, um clã é solidariamente responsável por apoiar o processo legal dos que prestam juramento, o mesmo se aplica à vingança dos deuses em caso de falsa sentença.

Desta forma, o clã é garantia da segurança e dos direitos do indivíduo. Também é possível que a comunidade de bairro formada pela colonização (campo, comunidade agrícola) se sobreponha à comunidade do clã, com a comunidade de origem emergindo como a unidade mais estreita do clã mais amplo. Mas, mesmo sem isso, os membros do clã podem ter direitos permanentes, geralmente muito sensíveis da autoridade do estado: o direito de protestar contra a transferência de bens da família, o direito de participar da venda do casamento das filhas e o direito a noivas, direitos de preço, direitos de cuidado, etc.

Por ter um impacto no desenvolvimento da estrutura pessoal e econômica da comunidade familiar, a relação de clã e a regulamentação da relação sexual entre eles são muito importantes. Por pertencer ao clã da mãe (“relação matrilinear”) ou pertencer ao pai (“relação patrilinear”), o filho está sob a jurisdição de uma casa e participa da posse de outra comunidade familiar, especialmente para esse fim em outras comunidades, onde apropriado (econômico, social e político) têm acesso às oportunidades. Portanto, essas outras comunidades também estão interessadas na forma como regulam a propriedade habitacional e o desempenho comum de seus interesses, primeiro economicamente e depois politicamente em termos de condições. Sob certas circunstâncias, a ordem efetiva é derivada.

Nas palavras de Weber (2000, p. 252), é importante deixar bem claro desde o início que a comunidade familiar individual, quando há outras associações que a incluem, e há oportunidades financeiras e outras, não é de forma alguma autônoma em termos de filhos e sua “atribuição”. Quanto menos, menos oportunidades são essas. Os mais diversos interesses, que não podem ser aqui analisados em detalhe, determinam as decisões e consequências da relação patrilinear ou matrilinear. No caso de um relacionamento matrilinear – visto que o controle formal da mãe sobre a casa (mesmo que às vezes exista) constitui uma exceção à situação especial - depois do pai, o irmão da mãe

é uma pessoa protegida e disciplinada pela criança e recebe herança direitos a partir dele (“cancelar herança”).

O caso mais simples desse tipo de competição é a diferença de commodities. Como todas as crianças, as filhas são consideradas bens úteis na família onde nasceram. Isso tem aqueles. O chefe pode colocá-los no lugar do sexo do convidado, como sua esposa, permitindo que eles usem sexo por um determinado período de tempo ou permanentemente em troca de bens ou serviços. Este uso de filhas domésticas parece ser uma forma de prostituição e constitui uma parte considerável dos casos compreendidos sob o termo coletivo “matriarcado” (desconhecido): neste caso, tanto homens como mulheres permanecem na comunidade de origem.

O filho da mãe; este homem não está familiarizado com eles e só usa a linguagem moderna para expressar “comida” para o chefe da família. Portanto, não existe uma comunidade familiar composta por homens, mulheres e crianças. Isso pode ser baseado no relacionamento paterno ou materno. O homem pôde pagar a mulher em dinheiro, tirá-la de sua casa e clã e depois levá-la para casa. A comunidade de sua família pertence inteiramente a ela e, portanto, também aos filhos.

O termo “matriarcado”, em sentido técnico, deveria limitar-se a este caso. Pelo que se saiba, a situação nunca se apresenta nesta forma, que restringe a um mínimo a posição do pai diante dos filhos, apesar da autoridade doméstica do primeiro, convivam como juridicamente estranhos, mas sim, em várias formas intermediárias: a casa da mãe, ao dar a mulher à casa do homem, retém determinada parte de seus direitos sobre a mulher e os filhos. Em virtude da tenacidade do temor supersticioso já arraigado do incesto, muitas vezes subsiste a exogamia do clã materno também em relação aos filhos, bem como com frequência, a participação, em escala diversa, na comunidade de sucessão hereditária da casa da mãe. Particularmente nesta área, os clãs do pai e da mãe entram em lutas cujos resultados muito variados estão condicionados pelas condições de propriedade de terra e, especialmente, pela influência da comunidade de vizinhança da aldeia e por ordens militares. (WEBER, 2000, p. 253)

Em geral, pode-se dizer o seguinte: o solo pode ser considerado:

1) principalmente o local de trabalho. Neste caso, uma vez que a safra é amplamente baseada no trabalho feminino, todos os rendimentos e bens geralmente pertencem às mulheres. Portanto, o pai não tem terra para deixar aos filhos; sua sucessão

hereditária se dá por meio da casa e do clã da mãe; de seu pai, ele herdou apenas itens militares – armas, cavalos - e artesanato masculino. Em sua forma pura, esse caso quase nunca ocorre. Ao contrário, você pode considerar o solo;

2) propriedade masculina adquirida e defendida com espada, da qual podem participar pessoas sem armas e, portanto, nenhuma mulher. Portanto, a comunidade política local do pai pode estar interessada em garantir seus filhos para si próprios como futuros guerreiros e, uma vez que eles entram na comunidade militar do pai, eles herdam a terra do seu lado e a única propriedade móvel da mãe. Além disso, sempre ocorre;

3) A vizinhança da aldeia ou as próprias comunidades rurais retêm certos direitos à terra adquiridos por meio de desmatamento comum (ou seja, por meio de trabalho masculino) e não toleram a transferência de terras para crianças que não participam de todos os aspectos das responsabilidades de sua associação. A luta entre esses determinantes e outros fatores pode ser ainda mais complicada, e os resultados obtidos são completamente diferentes. No entanto, com base no que foi dito, isso parece impossível.

4) que o caráter predominantemente militar da comunidade per se atua de forma inequívoca em relação à autoridade nacional paterna e à atribuição de parentesco e bens puramente patrilineares (“agnáticos”).

Depende inteiramente da natureza da organização militar. Quando isto, pela ação permanente e exclusiva de todos os homens da era armada, levou à criação de uma comunidade especial de quartel - como aquela representada em sua forma mais pura por uma típica “casa masculina”, ou seja, o androceu, descrito por Schurz, e para os sistemas espartanos - podia muito bem ter acontecido, e muitas vezes acontecia que a saída de um homem da comunidade familiar, que conseqüentemente constituía um “grupo materno”, levasse a atribuir-lhe filhos e bens adquiridos para a casa da mãe ou, pelo menos, para a posição relativamente independente de mãe e dona de casa, como exemplificado por Esparta. As numerosas medidas supersticiosas planejadas para intimidar e saquear as mulheres (por exemplo, o aparecimento periódico e a pilhagem dos Duques) representam a reação dos homens separados de suas casas à ameaça do poder.

Em grandes chefes de família capitalistas em cidades medievais (Florença, por exemplo), cada indivíduo já tem uma “conta”. Você tem dinheiro que pode dispor livremente (danari borsinghi) para pequenas despesas pessoais. Para algumas despesas

(por exemplo, alojamento de hóspedes), existe um montante máximo fixo. O restante é liquidado por pessoa física, como acontece com sócios de qualquer trading moderno. Ele tem uma participação acionária na comunidade e bens (*fuori del corpo della compagnia*) que deixa nas mãos da comunidade e sobre os quais paga juros, mas que não são contabilizados como capital e, portanto, não participam do lucro. Uma relação associativa racional emergiu, assim, no lugar da participação “inata” no funcionamento comunitário da casa, com suas vantagens e deveres.

Sem dúvida, um indivíduo “nasce” em uma comunidade, mas já na infância ele é um potencial “caixa” e “parceiro” de uma empresa de compras racionalmente organizada nas mãos da comunidade. É óbvio que tal tratamento só é possível com base na economia monetária pura e, portanto, seu desenvolvimento desempenha um papel importante neste processo de decadência interna.

A economia monetária, por um lado, resulta em um cálculo objetivo da renda da atividade de compra e consumo de cada ser humano e, por outro lado, abre-se aos indivíduos – graças ao desenvolvimento das trocas indiretas realizadas através do dinheiro – a possibilidade de satisfazer livremente as próprias necessidades.

2.4.2.3. Émile Durkheim

Ao investigar as leis sociais que regem os pequenos grupos sociais (*communauté*), Durkheim (2008) irá propor duas formas de solidariedade social: “orgânica” e “mecânica”. Curiosamente, esses dois nomes foram propostos por Tönnies como os atributos regulatórios de seus dois tipos “ideais” (*Gemeinschaft* e *Gesellschaft*), mas os pensadores franceses inverteram o significado dos dois. O antagonismo entre os dois autores já é evidente no comentário de Durkheim sobre “*Gemeinschaft und Gesellschaft*” (publicado na *Revue Philosophique* em 1889), mas continuará por vários anos. Em 1893, Durkheim publicou sua tese de doutorado “*On the Division of Social Work*”, que forneceu um forte argumento contra os tipos de Tönnies.

Pelo contrário, segundo Durkheim (2008), a sociologia deve lidar com a descrição empírica dos fatos sociais. Somente observando o mundo real, concreto e empírico – e não a partir de sua abstração - se pode chegar a leis gerais que regulam a vida em sociedade. A colisão científica de Tönnies com Durkheim recria um debate

diferente e mais antigo entre Platão (a contribuição do mundo empírico para as ideias) e Aristóteles (classificação de objetos observáveis).

1) Em relação ao método sociológico (dedução x indução): Tönnies parte do modelo matemático da ciência, mais precisamente de Galileu, em que o empirismo (prova empírica) dá lugar a pensamentos axiomas abstratos (onde as construções matemáticas são importantes no mundo observável) De acordo com Tönnies, essa suposição deve ser levada em consideração para entender “o que Tönnies quer dizer com seu conceito de sociologia pura”; ou seja, “trata-se de decompor o fenômeno das relações sociais em seus elementos e apresentar conceitualmente esses elementos, independentemente de sua forma pura existir na realidade ou não”. Daí o estabelecimento do “tipo normal”, uma análise tipológica das formações sociais e estudos sociais comparativos.

2) Epistemologia sociológica: Durkheim assumiu em suas observações empíricas que sem uma “consciência coletiva” a vida social é praticamente impossível, e daí partem os valores morais e os sentimentos comuns de uma determinada sociedade ou grupo. O autor atribui a composição da consciência coletiva à soma da consciência individual, que produz uma consciência comum que exercerá um efeito externo e obrigatório em cada indivíduo. Portanto, essa consciência social é externa e obrigatória, mas também objetiva, é justamente a função da sociologia, para ser mais preciso uma descrição dessa estrutura. A intenção de Durkheim é clara: estabelecer as ciências sociais. Porém, o sucesso desta ciência depende de sua autonomia em relação a outras ciências, como a psicologia.

3) Comunidade e indivíduo: Seguindo a tradição do funcionalismo sistêmico, Durkheim acredita que o indivíduo é um tipo de produção social. Essa constatação pode ser percebida na “divisão do trabalho social”: a complexidade da sociedade (principalmente no mundo do trabalho) aumentou o grau de autonomia dos indivíduos em relação ao grupo de origem e exige mais formas profissionais de coesão social (normas legais), Ética profissional e solidariedade). Por outro lado, para Tönnies, a comunidade é o resultado de alianças voluntárias entre indivíduos, o que foi proposto anteriormente na afiliação entre Tönnies e a Escola de Direito Natural.

4) Unidade orgânica e Unidade Mecânica: o conceito social de Tönnies é baseado no corpo de uma criatura, e a conexão entre seus componentes ocorre naturalmente. Nesse tipo de associação, a unidade é espontânea ou inconsciente. Disse o ténis, mas há outro tipo de associação que é dado por negócios, profissionais, interesses

políticos, etc. Nesse caso, a unidade não é natural, mas mediada pela razão. Esta é a unidade humana (ou mecânica). Da mesma forma, Durkheim considera dois tipos diferentes da mesma solidariedade social, mas cada uma deriva da estrutura inerente de cada grupo (uma estrutura mais simples, ou uma estrutura mais complexa, ou uma estrutura melhor com melhores funções profissionais). Em outras palavras, em Durkheim, o que importa é a contenção da consciência social sobre o indivíduo.

No caso de uma estrutura social simples (tribos indígenas, clãs e famílias), essa consciência social é mais forte e exige um grande esforço para manter tradições e costumes, por isso quase não há liberdade para formular identidades pessoais; portanto, o comportamento individual é mecânico (isto é, ele se comporta como uma máquina sem escolha).

Em uma estrutura social complexa, como a sociedade industrial urbana da Europa, a liberdade individual é maior, mas também é necessário manter uma relação orgânica maior com os outros para manter o sistema, e a conexão com os outros ocorre razoavelmente por meio de um trabalho especializado (O número aqui é o corpo humano) opera de forma sistemática e integrada, então o termo unidade orgânica vem de uma organização integrada especializada.

A reflexão de Durkheim (2008) a partir da dicotomia comunidade/sociedade delinea sua atitude diante da ideia de solidariedade, que é considerada um código moral, que é obrigatório e voluntário como obrigação comum de um determinado grupo social. Portanto, Durkheim (1978) distingue solidariedade mecânica de solidariedade orgânica.

A solidariedade mecânica de Durkheim (2008), configura-se de forma que o coletivo tende a se destacar do individual, onde a ineficiência individual e o espírito público ocupam menos espaço pessoal na sociedade. Portanto, na solidariedade orgânica, o fator diferença é a base para a ideia de que a personalidade individual é o principal fator que se distingue da consciência coletiva. Segundo Durkheim (2008), na consciência coletiva, um pouco de cada personalidade é absorvido pelo todo, mas a consciência pessoal permanente tende a ser coesa.

2.4.2.4. Joseph R. Gusfield

Palavras que os sociólogos usam frequentemente parecem familiares, mas não são conceitos como “papel”, “cultura”, “autoridade” e “mobilidade” são palavras de uso comum. No vocabulário do sociólogo, eles assumem significados particulares que diferem de seus usos fora do contexto sociológico. O mesmo se aplica a outras disciplinas. O “dinheiro” do economista não é o dinheiro do leigo nem é a “energia” ou “massa” do físico o que o aluno entendeu por esses termos em sua vida cotidiana. Você deve estar preparado para adotar uma atenção mais deliberada aos conceitos da sociologia se quiser encontrar seu caminho através dos emaranhados de linguagem que cercam os insights e entendimentos sociológicos. (p. XIII)

O conceito “comunidade” está entre aquelas palavras que o estudante já possui em seu repertório de pensamento antes mesmo de aprender a palavra “sociologia”. “Bem-estar comunitário”, “trabalho comunitário”, “fundo comunitário” representam ainda outro uso. Você já ouviu falar sobre “criar um senso de comunidade”, “a falta de comunidade” e “sentimento de comunidade”. A primeira delas, como em “bem-estar da comunidade”, parece referir-se a um interesse público totalmente inclusivo em contraste com interesses especiais ou parciais. O segundo, como em “comunidade de estudiosos”, parece falar sobre uma proximidade ou vínculo especial que une algumas pessoas e as diferencia de outras. O vínculo pode ser um estilo de vida, origem étnica ou território. O terceiro uso, como em “falta de comunidade”, parece apontar para um tipo particular de relacionamento humano, em vez de um tipo especial de grupo. (Tradução nossa) (GUSFIELD, 1975, p. XIII)

Essa mudança constante na qualidade dos conceitos sociais torna necessário entendê-los como um aspecto do contexto e da história. É assim que tento usar o termo “comunidade” neste artigo: para explorar e testar seu uso no contexto da sociologia com base em seu desenvolvimento histórico.

No entanto, antes de entrar no pool de análise crítica intensa, será útil fazer alguns comentários introdutórios sobre a “comunidade”, que prepararão os alunos para a próxima análise. Como enfatizei no corpo principal desta pesquisa, os conceitos sociológicos devem ser entendidos em um contexto contrastante, não apenas apontando para o conteúdo para o qual eles apontam, mas também para o local para o qual apontam.

Desde o início, foi necessário distinguir entre os dois principais usos de “comunidade”. Primeiro, em termos de território, o conceito aparece no contexto de localização, território físico e continuidade geográfica. Esta parte é importante no estudo de fenômenos como “estrutura de poder da comunidade”, “comunidade urbana” e “pesquisa comunitária”. Cidades – são locais onde a pesquisa comunitária é conduzida. Nesse campo de pesquisa, o foco do trabalho é entender o que está acontecendo nessas entidades comunitárias. Qual é a estrutura de poder, relações de classe e governança política nesta área? Como essas entidades mudam? (p. 1)

O segundo uso de relacionamento se refere à qualidade ou características dos relacionamentos interpessoais, não à localização. Aqui, o foco da pesquisa está nas maneiras pelas quais os membros do grupo cooperam e entram em conflito – a existência ou não de semelhanças e relacionamentos solidários e a unidade ou distinção das pessoas. Nesse uso, a comunidade é uma característica de certas relações interpessoais, e não um grupo limitado e definido como no primeiro uso ou na região.

Os dois usos da comunidade obviamente não são exclusivos. O principal problema de muitos estudos realizados sobre a comunidade como um território é examinar como pequenas e grandes comunidades, comunidades urbanas e rurais, bairros e subúrbios podem alcançar ou reduzir as relações com a comunidade. Como apontarei em capítulos posteriores, essa área de interesse se desenvolve a partir da relação de segundo uso da comunidade. Isso ocorre porque a principal preocupação da pesquisa comunitária como relacionamento é o impacto das mudanças sociais em unidades sociais maiores e mais diversas. Portanto, a diferença entre “comunidade” e “sociedade” é o foco básico deste artigo e será discutida em detalhes.

Gusfield (1975, p. 2) optou por focar meu foco no segundo uso de relacionamentos como comunidade. Fiz isso porque, na minha opinião, esse uso tem as ideias mais fortes. Isso tem um significado especial para analisar a sociedade de Westerlen e as mudanças sociais em novos países na Ásia e na África. Isso é crucial para sociólogos, historiadores e outros cientistas sociais em seus esforços para avaliar e compreender a direção do desenvolvimento do mundo moderno. Relativamente falando, a oposição trouxe um fluxo constante de profundo diálogo político e filosófico.

Este esboço de discussão sobre comunidade e sociedade constitui o tema ou trama deste artigo. No entanto, há um diagrama auxiliar claro de baixo nível que é

metodológico, enquanto o diagrama principal é substantivo. Aqui, estou preocupado com o método de formulação do tipo de oposição, que é um processo de discussão e avaliação. Meu discurso é crítico. O tema tecido nestes quatro capítulos é a dicotomia entre comunidade e sociedade, um abuso e distorção da compreensão científica da mudança social e da interação humana.

Na segunda metade do século XIX e no início do século XX, as obras dos teóricos atraíram ampla atenção da sociologia contemporânea. São extremamente sensíveis a viver nas ruínas da velha ordem social, no contorno imaginário para além do novo horizonte. Embora as velhas revoluções tenham acabado, seu significado e direção de continuação ainda são disputas acirradas. Debater, analisar, defender e atacar as virtudes tradicionais e modernas.

O que todas essas obras têm em comum em seus planos de transformação social é que consideram o tempo como a culminação de uma etapa importante no desenvolvimento da associação humana. Comte escreveu: “O presente é importante para o futuro.” Uma crença comum na evolução social é a base de suas várias teorias. Eles viram as mudanças sociais de seu tempo, mudando o mundo de um ponto a outro. A direção dessas mudanças é inevitável e irreversível. No campo de seus escritos, os primeiros sociólogos não acreditavam na teoria da mudança cíclica, nem na imprevisibilidade e diversidade das principais tendências históricas.

O segundo ponto em comum é reunir esses pensadores. Eles acreditam que as mudanças na revolução industrial e na revolução democrática significam o rápido desaparecimento de um tipo de associação humana e a substituição de outro tipo de associação humana. Eles viram dois tipos de associações humanas, cada uma das quais constituindo um arranjo sistemático de partes consistentes e contraditórias.

As formas modernas quebram drasticamente as principais características da vida antes do século XIX. Comparado com o passado, agora é uma organização social mais personalizada e individualista. Uma é transformar a lealdade ao grupo e os laços emocionais em laços racionalistas de interesses utilitários e leis unificadas. Neste mundo, o vento da luta de classes e da igualdade do povo varreu a estrutura ordenada e reconhecida de privilégios e obrigações entre as desigualdades; os ataques de disputas seculares e científicas destruíram as crenças comuns da religião.

Aos olhos de alguns sociólogos e filósofos, a nostalgia do velho e a aversão ao novo são óbvias. Para essas pessoas, perder sua comunidade é um fato lamentável em sua história. Como Nisbet escreveu ao falar sobre Comte, “o fantasma da comunidade tradicional envolve sua sociologia”. Para os tradicionalistas, lógica econômica, grupos de interesse político, grupos de massa e um novo mundo baseado em relações de mercado baseadas em transações podem significar apenas desestabilizar o meio ambiente e a autoridade fundamental do bem-estar humano.

Eles lamentaram o declínio iminente da pequena área ainda local do bairro, parentes e paróquia. Eles viram que o sistema ordenado e respeitoso de relações entre classes estáveis desapareceu. Eles teriam concordado com a descrição inicial de Oliver Goldsmith das consequências da mudança social em seu poema “The Deserted Village”.

Quanto à crença do Iluminismo no progresso científico, Marx acreditava que o capitalismo tinha muitos valores, que haviam destruído a “estupidez da vida rural”. Para os modernistas, as novas características racionais da vida moderna significam que as restrições à igualdade humana e o fim da riqueza econômica que os humanos sofreram na maior parte do passado acabaram. Eles viram que as relações contratuais eliminavam a tirania costumeira e acreditavam que o individualismo da nova ordem era uma virtude positiva. A escravidão da escassez material e das doenças, bem como a coerção dos costumes e da ignorância, desaparecerão. Não são apenas Marx e Engels que acreditam que os recém-chegados no futuro se moverão em direção ao “reino da liberdade”.

A obra seminal de Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (1893), será o ponto de partida para uma exploração da dicotomia “comunidade-sociedade”. Ele ilustra o desenvolvimento desse dualismo como um aspecto da análise sociológica e nos fornece uma investigação mais profunda do debate sociológico sobre a vida moderna. O trabalho de Durkheim e sua vida refletiram muitas facetas das respostas intelectuais e políticas da Europa do final do século XIX e início do século XX às questões de mudança cultural e social. Este grande estudioso francês permaneceu uma influência vital na sociologia contemporânea. A *Divisão do Trabalho* representa um importante trabalho tanto da teoria quanto da pesquisa no estudo da mudança social. Nela, Durkheim continuou o tema evolucionário social de Comte e de Spencer, mas também fez uma crítica de ambos. (Tradução nossa) (GUSFIELD, 1975, p. 7)

É útil ler obras de ciências sociais descobrindo conexões controversas. Este é um argumento, tese ou teoria que o autor nega, critica. Na divisão do trabalho, existem duas dessas ligações. Opondo-se às afirmações de Comte e dos tradicionalistas franceses, Durkheim apresentou uma visão liberal ou modernista. Pessoas que defendem os valores da sociedade moderna. Ao se opor a Spencer e aqueles que acreditam que a sociedade moderna está unida apenas por meio da conexão de utilidade e comunicação, Durkheim viu que as formas modernas de interação humana produziram seus próprios laços sociais.

De acordo com Gusfield (1975), no plano de evolução de Durkheim, a transição de assentamentos de pequena escala, provinciais e homogêneos para centros urbanos contemporâneos de grande escala é acompanhada por mudanças nos laços sociais característicos. Cooperação humana e previsibilidade tornam-se possíveis. Ele descreveu essa mudança como uma mudança da unidade mecânica para a unidade orgânica. O primeiro é a unidade mecânica, que é o resultado das semelhanças nas tradições, crenças e atividades de pequenas aldeias agrícolas. Comparado com as pessoas naturais, ele é um robô, porque as pessoas são relativamente semelhantes em habilidades, pensamentos e funções. Nas cidades modernas e sociedades emergentes, essas semelhanças estão diminuindo. Os homens desempenham tarefas altamente divididas e especializadas. Com áreas sociais densamente povoadas e dispersas, as semelhanças entre costumes e crenças são enfraquecidas.

Para Gusfield (1975, p. 8), em primeiro lugar, o que chamamos de sociedade é mais ou menos um conjunto de crenças e sentimentos organizados; a comunhão de todos os golpistas; este é um tipo coletivo. Por outro lado, no segundo exemplo, nossa sociedade unida é “um sistema de funções especiais que unem relações definidas.

Como um sistema analítico e uma teoria da mudança social, a distinção de Durkheim entre as duas formas de organização social compartilhava muitos planos de evolução social na época. Ele comparou um tipo de associação humana com outro tipo de associação humana e descreveu a direção-geral da mudança histórica como um tipo de declínio e outro tipo de ancestralidade.

Por sua vez, Gusfield (1975) considera o conceito de comunidade uma ferramenta analítica básica para compreender as mudanças sociais na sociedade ocidental e no “novas nações”. O autor descreve a comunidade através das relações sociais estabelecidas no contexto das relações sociais estabelecidas e não no espaço geográfico,

sendo esta uma definição mais adequada para o trabalho do que a concepção do sociólogo Tönnies (1947), em que a comunidade é uma pré-relação social capitalista. A forma da sociedade capitalista trouxe isso, e isso tende a desaparecer.

Gusfield (1975) afirmou que existem duas formas de entender comunidade, uma delas é por meio do conceito de região geográfica: comunidade é entendida como uma cidade, região, bairro, país, ou mesmo bairro, e envolve sentimento. Outra forma de pertencer às relações de um determinado local ou estrutura social é por meio das características de relacionamento: refere-se à qualidade das relações humanas dentro de uma rede social e da comunidade em que vivem.

Podemos ver que uma comunidade é intangível, é sobre relações entre as pessoas. Sabemos da sua existência e onde estão, composta por um grupo de pessoas com um objetivo comum, mas não há possibilidade de determinar o tamanho porque sabemos que elas estão em vários locais, e muito menos ainda, podemos visualizar o conteúdo de todas as suas dimensões.

2.4.2.5. Maurice Godelier

Godelier (2009) apresenta em seu trabalho, quatro conceitos: comunidade, sociedade, cultura e identidade nas ciências sociais.

Na verdade, ele nunca havia parado para pensar sobre o conteúdo que deveria ser dado a esses conceitos em nossas disciplinas.

Esses quatro conceitos são ainda úteis à produção de conhecimentos científicos? Indaga Godelier (2009).

Ele acredita que sim, mas sob certas condições às quais vai tentando definir.

Como as sociedades são feitas na História?

Ele desenvolve sobre o conceito de cultura para o caso dos povos Baruya, Wantekia, Boulakia e Usarampia. Afirma a necessidade de esclarecer imediatamente qual é a natureza do seu problema. Segundo ele, é puramente sociológico e histórico.

Partindo do pressuposto de que todos os humanos são naturalmente uma espécie social, afirma que eles produzem novas formas de existência social, portanto de

sociedades, para continuar a viver. E ao transformar seus modos de vida, eles transformam seus modos de pensar e agir, então sua cultura.

Voltemos à primeira questão e também às ideias que levei comigo em 1996. Estivemos nos anos de 1960-1980 e depois triunfamos em Paris com o estruturalismo de Lévi-Strauss e de várias variedades do marxismo. Lévi-Strauss viu na proibição das relações de incesto e de parentesco nada menos que as causas da transformação da humanidade da natureza para a cultura. (Tradução nossa) (GODELIER, 2009, p. 13)

Ele chega à conclusão de que nem a estrutura e nem as relações de parentesco e de produtos pôde explicar os Baruya. Para tanto, atualizou seus dados buscando identificar relações sociais e de produção material que poderiam ter se assemelhado a grupos de parentesco Baruya. Começou a analisar a natureza de seu sistema de parentesco e depois a natureza de suas relações de parentesco, definindo entre os Baruya, quinze clãs patrilineares.

Aterrorizados, incapazes de retornar por medo de sofrer o mesmo destino, esses homens e suas mulheres buscavam refúgio em várias tribos que estariam prontas a recebê-los, isto é, para disponibilizar terras e territórios cultivados e caça. Um grupo finalmente chegou ao *Andjé*, uma tribo que vive no Vale *Marawaka*, no sopé do vulcão *Yelia*. Lá o *Ndélie*, um clã do *Andjé*, consentiu recebe-los e fazer uso de uma parte do seu território. Algumas gerações mais tarde, depois de terem multiplicado suas trocas de mulheres com seus anfitriões e suas crianças aprenderem a língua local, diferente da sua, os descendentes de refugiados começaram secretamente a concordar com seus protetores, *Ndélie*, para aproveitar terras dos outros clãs *Andjé*. Convidaram estes últimos a participar de uma cerimônia em que massacraram muitos. E o restante fugiu deixando suas terras para os conspiradores.

Em sua etnografia, Godelier (2009), etnografa o *Tsimia*, buscando resolver questões acerca do pertencimento, focando nas relações sociais que deram origem ao *Tsimia*.

Tsimia como grande “edifício” dos *Baruya* ou seus vizinhos para esconder os jovens não iniciados das mulheres.

Segundo Godelier (2009):

Este poste é chamado precisamente de “Tsimié” e supostamente apresenta o ancestral Baruya. Em seu topo estão plantados quatro pedaços de madeira arranhada que apontam para quatro direções do céu e são chamados de <<nilamayé>>, as flores (mayé) do sol (Nila). Através deles, a divindade do sol está conectada com os iniciados de Baruya e futuros iniciados reunidos na Tsimia. Acrescentarei alguns dados essenciais para compreender o significado mítico e a natureza das práticas simbólicas que entram em Tsimia e estão no centro dos ritos de iniciação, todos os postes que sustentam as vigas do telhado representam para cada Baruya um futuro iniciado. E é a partir de um sinal do mestre das iniciações, um Baruya do clã Baruya, flanqueado pelo próprio xamã responsável pela iniciação dos xamãs que esses homens plantam ao mesmo tempo os polos representando seus filhos. O que é notável é que esses homens não se alinham lado a lado de acordo com os laços de parentesco, mas de acordo com a sua pertença à mesma aldeia, isto é, ao mesmo local de có-residência e cooperação diária com seus vizinhos. (p. 21-22)

Portanto, para Godelier (2009, p. 22-23), a questão é: o que significam os rituais de iniciação para a vida de Baruya? A propósito, vamos apenas observar que as mulheres Baruya também são iniciadas durante a primeira menstruação e no nascimento do primeiro filho. Todos esses rituais de iniciação dividem toda a população, homens e mulheres, em grupos de idade cujos membros, em princípio, devem cooperar uns com os outros, respeitar os mais velhos, aguardar a iniciação dos irmãos mais novos. Durante os rituais, os mestres de iniciação, com a ajuda de ancestrais e espíritos, adivinham aqueles que na nova geração serão grandes guerreiros, grandes xamãs ou caçadores de casuar, enfim, “grandes homens” com os quais a sociedade pode contar. Para xamãs, homens e mulheres ao mesmo tempo para lutar contra os espíritos dos inimigos que podem vir para atacar e tirar os espíritos de Baruya.

As iniciações têm uma aposta diferente, que se manifesta no fato de que apenas os clãs dos descendentes do antigo Yoyue, bem como o clã Ndélié que inicialmente traiu o seu próprio, Andjé, assumem todas as funções rituais sob o pretexto de serem poucos, possuem objetos sagrados e os conhecimentos necessários para realizá-los. Os clãs que se aliaram e se aliaram com Baruya foram excluídos. Seus filhos são iniciados por vencedores. Os rituais são, portanto, uma ocasião para confirmar a hierarquia entre vencedores e perdedores a cada vez, ou seja, para lembrar o passado.

Estão, portanto, sob o que no Ocidente chamaríamos de relações político-religiosas. “Religioso” porque na iniciação os deuses, espíritos da natureza e ancestrais estão presentes e colaboram com os donos dos objetos sagrados para inaugurar novas gerações. “Político” porque os ritos impõem e legitimam o regime de poder, a ordem na sociedade que o governo reserva aos homens. Afinal, foi Baruya quem tentou me entender no dia em que disse:

“Quando nos tornamos nós mesmos construímos nosso pai Tsimia e começamos nossos próprios filhos.”

No final, o direito que os Baruya reiteram e reafirmam cada vez que iniciam é que exerçam alguma forma de soberania sobre o território, seus recursos e as criaturas que vivem no território, cujos limites são conhecidos, se o país vizinho não o reconhece. Mas, ao mesmo tempo, o que eles exigem e legitimam é que os homens tenham o direito de governar mulheres e menores, e sejam os únicos que governam e representam sua sociedade. Na verdade, isso é uma questão de sucesso ou fracasso, e é também o significado dos homens iniciados, pois reflete o desejo dos homens de reproduzir seus filhos sem passar pelo útero feminino.

Na análise de Godelier (2009), o que ele quer dizer é que, como essa ordem social é baseada em mitos e fatos fictícios em rituais de encenação, esses fatos fictícios mobilizaram toda a sociedade estabelecida na relação entre os Baruya, e também é geralmente sentido que todos são dependentes de outros. É a crença na existência e na autenticidade de fatos fictícios que ocorreram na idade de origem, como um homem roubando uma flauta originalmente pertencente a uma mulher ou dando um presente do deus do sol aos ancestrais Baruya, o que deu falsidades às pessoas a etiqueta factual os torna socialmente eficazes e capazes de persuadir os indivíduos a fazerem cada pessoa depender uma da outra em uma ordem do universo social. No entanto, ainda tenho que usar duas palavras para explicar por que as relações familiares e as atividades econômicas não podem estabelecer tal conexão interdependente entre cada Baruya e todos, para que esses grupos humanos sejam reunidos em uma sociedade.

Os Baruya praticam trocas de mulheres entre clã e clã. A regra dessa troca é que o filho não pode renascer do casamento do pai. Portanto, uma esposa deve se casar no clã da mãe e dois irmãos não podem se casar com o mesmo clã. Apesar da pressão da diversificação da aliança, descobri que mesmo que uma pessoa veja a aliança de quatro a

cinco gerações, nenhuma delas é aliada de todas as outras tribos. Além disso, todas as linhagens são capazes de se sustentar em grande parte, enquanto geram excedentes através do comércio com outras tribos que não produzem. Portanto, nem o parentesco nem as atividades econômicas estabelecerão uma interdependência universal entre todos os grupos de parentesco.

Segundo Godelier (2009, p. 31-32), o exemplo de Tikopia permite-nos ir além das restrições que nos foram impostas pelo caso Baruya. Aos Tikopia começou a aparecer em outro papel de hierarquia social e relacionamento econômico. Na verdade, o chefe encarregado do ritual é considerado possuidor de algo sagrado, enquanto o ancestral do chefe Kafika é considerado Atua, o deus das meninas. Os chefes são poupados das tarefas de produção mais dolorosas, o que não é o caso.

A propósito, também gostaria de fazer uma distinção que hoje parece obsoleta para muitos de nós. Eu chamei de "tribo" a forma de sociedade quem é o Baruya, como eu chamei "clãs e linhagens patrilineares" seus grupos de parentesco. E também chamei de "grupo étnico" todos os grupos locais que nesta região afirmam ter uma origem comum e vir da dispersão de grupos que antes viviam perto de Menyama. Os Baruya e seus vizinhos utilizam, para designar esse conjunto de grupos aos quais sabem pertencer, a expressão: "quem usa a mesma aparência que nós". No entanto, saber que pertence ao mesmo grupo não dá a um Baruya acesso à terra nem às mulheres e, além disso, não o impede de travar guerra contra as tribos vizinhas pertencentes ao mesmo grupo. Vemos por isso que é apenas a "tribo" que constitui para um Baruya uma "sociedade", enquanto que a "etnicidade" constitui para ele uma comunidade de cultura e memória, mas não uma "sociedade". Isso esclarece o fato de que, para se tornar uma sociedade, um grupo étnico deve hoje freqüentemente ter sucesso na formação de um Estado que garanta a soberania sobre um território. Esta é, por exemplo, uma demanda de grupos curdos espalhados por vários estados, ontem foi uma exigência dos bósnios ou dos kosovares. E, em certos casos, uma etnia, ao reclamar para si a apropriação de um Estado e de um território, permite-se fazer uma limpeza étnica. (Nossa tradução) (GODELIER, 2009, p. 41-42)

Nos países ocidentais, segundo Godelier (2009, p. 42), seu sistema político a princípio é democrático em princípio. Podemos ver como o país reage às diferentes comunidades religiosas ou étnicas dentro do país. Ou o comunismo britânico, ou a integração de todas as comunidades na República Francesa. Essas duas fórmulas parecem

não resolver realmente os problemas causados pela diversidade cultural e religiosa na sociedade moderna.

Portanto, não são os modos de produção que explicam o surgimento de sociedades específicas, mas o desenvolvimento ao longo dos séculos de novas formas concretas de poder que combinam ou mesclam política e religião, que transformam os modos de produção. É claro que, assim que aqueles que exercem o poder dependem materialmente daqueles que não o fazem, os vínculos entre o econômico e o político tornam-se mútuos. É essencialmente o reverso da hipótese de Marx.

Parte das relações sociais que existe dentro dos indivíduos é o que Godelier (2009, p. 44) chama de sua estrutura “ideal e subjetiva”, que não é feita apenas de representações, mas também de princípios de ação e proibições. Vimos com o exemplo dos ritos de iniciação dos *Baruya* que no âmago da parte ideal de suas relações sociais existem núcleos de realidades completamente imaginárias (aos nossos olhos).

O que Godelier (2009, p. 49-50) quer dizer com “identidade”? Para mim, essa é a cristalização das relações sociais e culturais das quais ele participou e que o fizeram reproduzir ou rejeitar. Por exemplo, somos pai ou filho de alguém, esta relação com os outros define a relação entre nós e cada um de nós ao mesmo tempo, mas de uma forma diferente: o pai não é seu filho. Essa definição é a definição do self social que cada um de nós fornece aos outros. No entanto, o outro lado do self é o self interior, que se origina do encontro feliz ou doloroso entre este self social e os outros. É por isso que todos têm uma ou várias identidades sociais, porque existem muitos relacionamentos conosco.

Os *Baruya*, conforme Godelier (2009, p. 50), governavam-se a si mesmos. Até 1951 nunca tinham visto um homem branco, mesmo que desde a guerra no Pacífico soubessem de sua existência distante.

Tendo se tornado cidadãos de uma nação multicultural cuja criação foi necessária para perpetuar a existência de um estado criado artificialmente e recentemente independente, *Baruya* recebeu novos direitos e obrigações sem nunca recuperar seu antigo direito de buscar justiça. Eles possuem ou atacam seus vizinhos para expandir seu território. A empresa *Baruya* não desapareceu então, mas passou de empresa soberana a grupo territorial local, aparecendo na lista de tribos inventariadas pela administração.

Portanto, em 1960, a Austrália construiu um posto de controle e pista de pouso em *Wonenar*, em um terreno que era usado para confrontos militares entre *Baruya* e seus vizinhos. Segundo Godelier (2009), um missionário do *Summer Linguistics Institute* veio muito rapidamente para aprender *Baruya*, para traduzir a Bíblia e convertê-los. Também em 1960, um jovem oficial queimou uma de suas aldeias para punir *Baruya* que lutavam entre si. A pedra sagrada usada para restaurar o fogo durante a iniciação desapareceu no fogo, assim como os dedos secos de *Bakitchatche*, o herói que conduziu *Baruya* para lutar contra *Andjé*.

Em 1961, uma missão luterana construiu uma escola para meninos e meninas *Baruya* e seus inimigos. Mas até 1965, a região era considerada uma “reserva”, o que significava proibida aos europeus além da proteção do posto de controle.

Em 1966, Godelier (2009) foi para *Wonenara*. Naquela época, apenas um *Baruya*, um jovem que continuava a servir como informante para o linguista missionário que veio traduzir a Bíblia, se converteu ao cristianismo. Por outro lado, as primeiras crianças em idade escolar foram para as cidades para continuar sua educação em outras.

Em 1979, após a independência, os *Baruya* recomeçaram seus filhos continuando sua educação nas escolas. Em 1983, os inimigos de *Youwarrouatché Baruya* decidiram recapturar o aeroporto e mataram vários deles, incluindo um de meus amigos, *Gwatayé*, cujo corpo eles untaram com flechas enquanto um deles esmagava seu rosto com uma pedra dizendo: “Deixe seu espírito retornar a *Bravegareubaramandeuç*”, ou seja, o lugar onde viviam os ancestrais dos *Baruya* quando ainda eram *Yoyue* e ainda não haviam sido mortos pelos irmãos. Os policiais chegaram ao local de helicóptero, mas não se atreveram a pousar e contentaram-se em incendiar a aldeia *Baruya* com o disparo de granadas.

Em 1985, os *Baruya* reiniciaram seus filhos. Em 1988, eles começaram uma série de xamãs em rituais que se repetem a cada quinze anos. Eu estava lá (Godelier, 2009). Então tudo parou até 2006, quando paradoxalmente, vinte e um anos depois, um *Baruya*, que se tornou cristão, recomeçou a reiniciar os jovens sem furar o nariz, porém, isso gerou um certo espanto de todas as tribos da região que haviam parado com este ritual.

Nesse mesmo ano, eles começaram a formar novos xamãs novamente. Enquanto isso, os *Baruya* começaram a plantar café para exportarem, já que eles não o consomem. Por fim, perdendo o acesso à pista ainda mantida por inimigos agora armados com

Kalashnikovs em vez de arcos e flechas, eles construíram uma pista de pouso em seu território para exportação. “Tome um café e deixe seu pagamento”. Com base neste breve resumo de quase meio século de história, podemos facilmente imaginar o quanto os *Baruya* mudaram sua forma de pensar e agir, em suma, sua identidade.

Godelier (2009, p. 55) dá o primeiro exemplo, quando um jovem homem que o disse que estava “cuspindo velhinhas de tangas” voltou à iniciação em 1985, vestido ao estilo europeu e tornou-se servidor florestal.

Em 1988, segundo Godelier (2009) terminaram os rituais entronização de novos xamãs, homens e mulheres, que durou quase um mês. Houve mobilização em grande parte da população, embora alguns não quisessem mais participar, um grupo de homens e mulheres pediu a ele para escrever seus nomes em um caderno, cada vez acrescentando um nome tirado da Bíblia, Davi, Sara, João, Maria, etc. Sim, e quando ele perguntou por quê, eles disseram que todos estão esperando a próxima visita missionária, independentemente de sua seita, para o batismo. Quando Godelier (2009, p. 56) perguntou:

“Por que é necessário ser batizado?”, a resposta de um jovem com personalidade forte foi “Ser o novo homem e a nova mulher.” Minha pergunta “O que é o novo homem?”, a resposta foi: “Ser um novo homem é fazer duas coisas: seguir Jesus e fazer *Bisnis*.”

Descreve Godelier (2009), vinte e um anos depois, que os *Baruya* são certamente cristãos. Cinco diferentes seitas protestantes. Eles têm almas em comum e alguns deles pertenceram a três seitas em suas vidas. Nem é preciso dizer que todas essas decisões feitas por indivíduos, individual ou coletivamente, são escolhas destinadas a manter algo do passado sobre o qual eles poderiam se basear mais ou a se apegar a algo novo que também os ajudará em suas vidas futuras.

Os *Baruya* são cristãos e cidadãos, é claro, mas ao mesmo tempo estão sempre em guerra com seus inimigos tradicionais, e talvez seja assim que o canteiro de obras foi construído em 2006. Com isso Godelier (2009) termina as histórias que conecta a vida dos indivíduos com a vida de sua sociedade.

Concluindo, gostaria de reafirmar que a antropologia é mais necessária do que nunca no mundo em que vivemos. Não é a biologia molecular ou a nanotecnologia que

nos ensinará o que significa ser *xiita*, *sunita* ou *pashtun*, ou que explicará a história da expansão colonial do Ocidente. Praticando no campo, conhecendo o lugar que aí ocupa e realizando pesquisas sistemáticas e de longo prazo, com a cooperação e inteligência daqueles com quem veio viver e trabalhar, submetendo seus métodos, análises e conclusões a constante reflexão crítica, a antropologia é uma disciplina necessária para uma melhor compreensão do mundo globalizado em que vivemos e continuaremos a viver. Mas este mundo está mudando hoje de acordo com o duplo movimento.

Mas, paradoxalmente, à medida que suas economias se integram a ela, vemos as demandas dessas sociedades por maior soberania sobre seu próprio desenvolvimento político e cultural, seja na forma de redescobrir tradições, seja na forma de negar o respeito a certos direitos humanos em todo o mundo. Este duplo movimento de integração de economias e reafirmação da identidade nacional ou local é agora o contexto em que exerceremos nossa profissão. Podemos e devemos entender este contexto, reafirma Godelier (2008, p 61)

Consequentemente, a antropologia tem um futuro brilhante pela frente, mesmo ao custo da morte de algumas de suas antigas verdades teóricas. Da parte de Godelier (2009), ele continuará a analisar as várias formas de soberania que os grupos humanos desenvolveram e impuseram ao longo da história.

2.4.5. Tribo – Maurice Godelier, Mahmood Mamdani, Jacques Rancière

2.4.5.1. Maurice Godelier

Godelier (2010) inicia sua discussão nos apresentando a diferença de tribos da Oceania para o que se define tribo no Oriente Médio.

Podemos estabelecer uma visão global e comparativa do lugar e do papel das tribos na história e de sua relação com os estados que criaram ou que as dominaram? Podemos abordar as tribos do Oriente Médio como faríamos com as da Ásia? Eu só tenho por mim mesmo ter vivido sete anos dentro de uma tribo do interior das montanhas de Papua Nova Guiné e isso antes e depois deste país se tornar independente. Claro, o tipo de tribo que existe na Oceania não é o mesmo encontrado no Iêmen, Afeganistão, Iraque e Arábia Saudita. Mas viver por muito tempo dentro de uma tribo é uma experiência pessoal que não pode ser obtida lendo os milhares de trabalhos sobre tribos publicados apenas em todo o mundo. (tradução nossa). (GODELIER, 2010, p. 7)

Fala da experiência de viver em uma tribo durante um longo tempo, e aproveita para diferenciar comunidade de sociedade.

Godelier (2010, p. 8) propôs a definição do que é tribo e do que é raça, e demonstrou as diferenças fundamentais entre comunidades e sociedades. Em seguida, na segunda fase do *Tribu et Ethnie*, alguns exemplos de sociedades e comunidades tribais são apresentados para ilustrar sua diversidade e colocá-la em uma perspectiva histórica de longo prazo. Depois de fazer isso, ele discute as relações tribais em várias formas de países. Por fim, menciona um último ponto que ainda é difícil de esclarecer, nada mais é do que a relação entre tribos e cidades, o que mostra que esse assunto precisa ser atualizado.

A palavra inglesa tribo (tribo francesa) é derivada da palavra francesa tribos (tribo). A palavra equivalente nas antigas tribos gregas é *phulé*, que significa “folha”, mas se refere ao verbo *phuo*, que significa “nascer” para crescer. Uma tribo na Roma antiga consistia de vários homens e mulheres aparentados, chamados de “pessoas”. A palavra grega para *gens* é *genos*. E essas duas palavras devem ser comparadas com o sânscrito: *jati* significa “nascimento”. Em suma, nos tempos antigos, o idioma principal era: *navaalyara*, que significava: Quem é designado para falar a mesma língua indo-europeia que seu membro? Resumindo, sempre existe a mesma ideia de que temos o mesmo “nascimento”, ou seja, a fundação é “igual” aos demais, porque compartilhamos com grupos sociais, e hoje os chamamos de “clãs”, “linhagens”, “casas”.

Esses grupos são homens e mulheres da África podemos definir uma geração que se considera uma tribo? O que quero dizer é que uma tribo é assim: o fato é que uma tribo está associada a uma comunidade e é formada pelos descendentes de um ancestral comum, seja por grupos de homens e mulheres que se reconhecem como homens, seja por mulheres. O sentimento que produz é real ou fictício. O indivíduo pode estar unido aos clãs patrilineares como em Roma ou por hereditariedade ou aliança, ou como mundo árabe, ou os clãs matrilineares que se unem para controlar um território, alguns dos quais estão na África, Oceania ou entre nativos americanos.

Godelier (2010) portanto, propõe

[...] eu diria que uma tribo é: uma forma de sociedade que se constitui quando grupos de homens e mulheres que se reconhecem aparentados,

de forma real ou fictícia, por nascimento ou por casamento, unem-se e são solidários para controlar um território e se apropriar dos recursos que exploram, em comum ou isoladamente, e que estão prontos para defender com as armas nas mãos. Uma tribo é sempre identificada por um nome próprio. (tradução nossa). (p. 13)

Sobre território, Godelier (2010) encunha outro termo importante na discussão sobre tribo.

O termo <<territoire>> não se refere apenas a planícies ou montanhas necessárias para a prática da agricultura ou reprodução. Um território também pode ser uma cidade, um lugar sagrado do qual se tem o cuidado e a manutenção, uma série de rotas de caravanas, etc. Certamente, a existência dentro de uma tribo constitui um modo de vida original e uma cultura que nunca se reduz à defesa e à exploração dos recursos de um território. (p. 14)

Diante do fato tribal, como expõe Godelier (2010, p. 14-15), ao explicar esse fenômeno sociológico e sua justiça histórica, antropólogos e outros cientistas sociais discordam. A maioria deles acredita que a chave para entender o funcionamento da sociedade tribal é que ela depende basicamente do jogo da relação de sangue, mas também depende da relação de alianças. Portanto, essas sociedades estarão relacionadas, ou segundo uma expressão proposta pela antropologia anglo-americana, serão *kin-base societies*. Esta explicação parece levar em conta aspectos óbvios das funções tribais, por exemplo, no caso de conflitos entre clãs ou tribos, o sentimento de unidade dos membros de um mesmo clã os forçam a assumir em nome de seu parentesco. No entanto, esconde dois fatos básicos que nos fazem criticá-lo e rejeitá-lo.

Para Godelier (2010) essa interpretação nos faz pensar que as tribos são uma continuação da forma original de existência, como testemunhas, e mesmo outros grupos humanos em estágio de desenvolvimento humano que outras sociedades teriam ido além. Outras formas de sociedade organizada que levaram ao nascimento de um país e várias formas de “civilização” por meio da invenção. Agora, essa visão, além de fazer julgamentos negativos, implica desprezo pelos estilos de vida tribais e pode ser considerada como uma visão centrada na nação por cientistas sociais pertencentes ao Ocidente ou à sociedade ocidental. “Professando ser ocidentais” “civilizados”, rejeitados

nas sombras, e até negado que as organizações tribais tenham demonstrado extraordinária vitalidade e adaptabilidade ao longo da história, o que explica por que ainda existem e estão ativas em muitas partes do mundo.

O que é mais sério para Godelier (2010) é que essa interpretação que faz do parentesco a base da sociedade tribal, minimiza a importância e o papel de outras relações, que não são tão óbvias na vida cotidiana, mas são o cerne de seu funcionamento.

Godelier (2010, p. 21) faz a seguinte reflexão: a relação entre o estabelecimento da soberania do grupo e seu modo de governança é limitada à função de parentesco entre os membros tribais? Não, o exemplo de *Baruya* da Nova Guiné mostra isso. Na língua deles, se você quiser perguntar a um homem a qual tribo ele pertence, você deve dizer: “a qual Tsimia você pertence”? O que é *Tsimia* em *Baruya*? É um grande prédio que eles constroem a cada três anos. Meninos e jovens soldados começam a perder as mulheres de vista. Agora, qual é a prática do *Baruya*? Essencialmente, é necessário estabelecer as vantagens dos homens sobre as mulheres e as vantagens dos idosos sobre os estudantes, e legitimar o fato de que apenas os homens podem governar e representar uma sociedade intimamente relacionada com seus vizinhos.

Obviamente, no que diz respeito a *Baruya*, como muitas outras tribos, a soberania da tribo é completa apenas quando a tribo não está sujeita ao poder de outra tribo ou país, ou mesmo de um império. Porque, neste caso, a soberania tribal ou desaparece completamente ou é despojada da maior parte de sua propriedade e, então, transferida para o estado ou império para obedecer às suas próprias leis e incorporá-la ao seu território. Aprendemos que, quando uma potência estrangeira coloniza um território e seus residentes, na verdade ela abole a soberania dos grupos locais sobre eles próprios. Desde então, o futuro da sociedade colonial não é mais determinado ou guiado por si mesmo.

Para Godelier (2010, p. 23-24), a questão agora é mostrar o que distingue tribo de raça. O que é uma nação? Vou propor a seguinte definição: Um grupo étnico é um grupo de grupos locais que afirmam ser reais ou fictícios. Eles vêm dos mesmos ancestrais que viveram em um passado mais ou menos distante. As línguas faladas pertencem à mesma família de línguas e compartilham um certo número de elementos culturais. Os princípios da organização social e da representação da ordem social e

cósmica, portanto, certas normas ou valores e normas que moldam o comportamento de indivíduos e grupos.

Como apontou Godelier (2010), muitas tribos, na verdade, pertencem ao mesmo grupo étnico, portanto, cada membro de uma tribo pode reivindicar dupla afiliação com sua tribo, por um lado, cercá-lo. É o caso dos curdos ou pashtuns. No entanto, existe uma grande diferença entre pertencer a uma tribo e pertencer a um grupo étnico. Por exemplo, uma tribo fornece a seus membros acesso à terra, mulheres e garante proteção mútua. Por outro lado, o fato de pertencerem à mesma raça não permite que as mulheres da terra ou de outras tribos que compõem a raça tenham acesso. Portanto, a diferença entre tribos e grupos étnicos é que as tribos constituem uma “sociedade” e as raças constituem uma “comunidade”.

Um grupo étnico é, antes de mais nada, uma comunidade cultural e linguística, que confere a um indivíduo uma identidade específica, e sua identidade vai muito além da tribo em que nasceu ou foi adotada, e é adicionada à sua identidade tribal. Mas descobrimos que em muitas partes do mundo, o fato de pertencerem à mesma raça não impede que as tribos lancem guerras e ocupem os territórios umas das outras. Esta é a situação comum na Nova Guiné, onde tribos da mesma raça continuam a lutar e ocupar as terras dos vizinhos. Essa também é uma das razões pelas quais vemos frequentemente no mesmo grupo étnico, que reúne várias tribos para formar uma aliança tribal e se opor ao seu poder e prestígio entre outros grupos tribais. A este respeito, pode-se mencionar as tribos berberes do Marrocos.

Depois de distinguir entre “tribo” e “étnico” bem como “sociedade” e “comunidade”, faz-se necessário delinear rapidamente a diversidade das formas tribais. (p. 25)

Godelier (2010, p. 29-30) fornece alguns exemplos de vários continentes para ilustrar a diversidade de formas tribais. Escolhi o exemplo de So. Assim é um grupo de agricultores de Uganda que vivem nas encostas de Kadam e Moroto. Eles pegam sorgo, gado e alguns pequenos jogos. Sua agricultura é regularmente ameaçada por secas ou doenças. Seu gado é frequentemente roubado por pastores Karimojong que vivem no avião. O jogo quase desapareceu. A floresta não queima mais. São cerca de 5.000 deles, divididos em clãs patrilineares.

Os homens dominam as mulheres, quanto mais velhos, mais jovens, os mais jovens. Entre os idosos, existe um pequeno grupo de pessoas, cada uma representando uma família e governando toda a sociedade. Eles foram as pessoas que começaram, então eles ganharam o poder de se comunicar com os ancestrais do clã e obter paz, colheita, etc. a partir dele. Porque apenas esses colegas praticantes podem chamá-los pelo nome e falar com eles.

Quanto aos ancestrais, eles deveriam intervir nos deuses e pedir sua ajuda e benefícios. Um pequeno número de pessoas dedicadas também desempenha o papel do tribunal: seus membros punem as graves violações da ordem tribal e fazem julgamentos em consulta com seus ancestrais. Para esses sacrifícios é utilizada uma base regular, sob condições de extrema seca, sacrifícios são feitos à deusa que é dona da chuva em um local sagrado, e o santo é escondido por leigos. Apenas um clã detém o segredo deste ritual.

Portanto, podemos perceber que nesta sociedade não existe apenas uma hierarquia entre gênero e gerações, mas também uma hierarquia entre clãs devido à sua relação com as forças invisíveis que regulam a ordem do universo.

Algumas pessoas monopolizam a comunicação com esses poderes, e esses poderes tentam servir aos interesses comuns de todos os membros de sua sociedade. Portanto, eles se beneficiam de seu grande prestígio e poder e, além disso, eles também têm algumas vantagens substanciais. No entanto, no final, todos os clãs patrilineares têm relativo poder político e religioso.

Em contraste, os *baruanos* nos fornecem um exemplo. A tribo pode ser uma tribo nascida no século 17 após a guerra. Essa guerra levou *Qës* dos oito clãs de *Yoyue* em uma tribo para *Andjé*, outra tribo. Finalmente expulsos de seu território. O “*Hui*” é composto por 15 clãs, dos quais 8 são descendentes desses refugiados, e 7 são descendentes de clãs indígenas de aliança com outras tribos. Portanto, não há dúvida de que, neste tipo de tribo, todos os seus membros são descendentes de um ancestral comum e, como vimos, sua unidade se baseia no cuidado e na exclusão de iniciados e iniciados de toda a população.

Por outro lado, os responsáveis pela fundação são todos o clã dos vencedores, não o clã dos perdedores, são pessoas que exercem o sistema de poder específico “político-religioso” de *Baruya*.

Os exemplos a seguir ilustram a formação de uma aristocracia hereditária em certas sociedades tribais. É o caso dos índios *Pawnee* na América do Norte. Hoje são 5.000. Antes da chegada dos europeus, eles viviam em grandes aldeias ao longo do rio Mississippi, onde cultivavam milho e brincavam de bisão. Nesta sociedade, dois clãs compartilham o poder, um clã fornece senhores da guerra e o outro fornece sacerdotes.

Os chefes possuem itens sagrados que podem garantir a fertilidade dos campos e o poder do bisão de retornar às planícies todos os anos, mas eles nem mesmo têm uma fórmula secreta para realizar o poder sagrado contido nesses itens. Este conhecimento é propriedade do clero dos padres. Portanto, é necessário que os representantes dessas duas tribos cooperem e busquem a intervenção de forças sobrenaturais que possam garantir o bem-estar da tribo.

Na Polinésia, segundo Godelier (2010, p. 33-34) outros processos de formação de aristocracia tribal também foram observados, e esses chefes produziram chefes. "Nessas sociedades, todos os indivíduos que compõem os chefes afirmam ser parentes, mas a ordem de todas as pessoas é descendente, ou seja, o sangue do chefe, e o chefe geralmente é o filho mais velho do filho mais velho do fundador. No entanto, a relação de sangue polinésio está relacionada ao clã patriarcal ou matrilinear não tem nada a ver, porque eles levam em consideração a linhagem masculina e feminina, portanto, a liderança é uma série de símbolos de linhagem e descendência. Indivíduos estratificados em classe e status social desigual, com a geração mais jovem de chefia. O surgimento do membro mais jovem do ramo agravou a desigualdade, e mais tarde mostraremos como a aristocracia e uma classe dominante ou ordem podem ser formadas nesta sociedade.

Com base nesses exemplos, podemos medir as características relativamente especiais e únicas das chamadas organizações "segmentadas" de certos grupos tribais na África ou partes do Oriente Próximo, conforme descrito por Evans-Prichard. Sobre o pastor *Nuer* de beduínos na África e Cirenaica, ou o que Paul e Laura Bohannan (Laura Bohannan) fizeram pelos nigerianos *Tiv*. Evans-Pritchard insistiu que nessas sociedades tribais, cada clã, cada descendência, cada comunidade local se vê como igual entre si econômica, política e ideologicamente. O que cada classe da sociedade está fazendo por si mesma é o que os outros estão fazendo por si mesmas, assim como os outros. Evans-Pritchard acredita que esse tipo de equivalência entre os vários estratos da tribo possui.

O conflito entre duas linhagens ou dois clãs têm um nível de organização social mais alto do que o nível local. Se o clã do Clã A ataca o clã do Clã B, todos os clãs A mostram unidade e se mobilizam para enfrentar o Clã B. Além das relações cotidianas organizadas pelos parentes em particular, outros tipos políticos de relações sociais surgiram, mas apenas em grupos adversários, mas no nível religioso, todos os clãs têm os mesmos representantes e os mesmos cultos.

As obras de Ernest Gellner ou David Hart, ou mais anteriormente de Robert Montagne, têm apresentado uma imagem dessas tribos como associações relativamente efêmeras de clãs e segmentos ciumentos de sua independência, presos em uma dinâmica permanente de cisões e fusões. Essa visão corresponde a certos aspectos da vida dessas tribos, especialmente a confirmação da igualdade de seus membros, que oculta o sistema hierárquico e a estratificação social que existe dentro dessas sociedades tribais. É nisso que Abdullah Hammoudi acredita fortemente. No entanto, enfatiza a importância estrutural dos conflitos entre tribos e o papel das disputas entre certas tribos e nações. O que temos que resolver agora é a relação tribal com o país.

2.4.5.2. Mahmood Mamdani

Quando Mahmood Mamdani (2012, p. 2) descreveu as razões para o governo indireto, Maine também defendeu uma reivindicação razoável de uma nova ciência, como ele explicou em um discurso da Rede: “A Índia deu ao mundo linguística comparada e mitologia comparada. Ela também pode nos fornecer uma ciência nova cujo valor não é inferior ao da língua e do folclore. Não hesito em chamá-la de direito comparado, porque se ela existir, seu campo será mais amplo do que o campo jurídico” Myanmar o “mais amplo” de Yinzhou na verdade significa mais intimidade e localidade: ele pediu um relato mais rico das instituições indígenas, incluindo religião e casta, e reiterou a adoção do “Bramanismo” além da ideia de “Índia real” da Índia desenvolvida por orientalistas.

Maine foi um pioneiro da grande etnografia do século 20, conforme Mamdani (2012, p. 3). Ele estava interessado em usar o parentesco como base da ordem social, incluindo o que é permitido e não permitido. Na verdade, como etnógrafos posteriores, ele acreditava que o parentesco era o fato central da sociedade primitiva. No entanto, quanto mais ele prestava atenção aos locais e hábitos, mais ele restringia os nativos a um reino conceitual independente, separando-os do mundo colonial pela diferença

fundamental entre uma sociedade fixa e uma sociedade progressiva. No mundo não ocidental, a cultura é isolada e imutável; no Ocidente, é transformadora e progressiva. O que se seguiu foi a tradição local e, com o passar do tempo, a região ganhou alguns novos hábitos. Dessa perspectiva, a Índia parece um museu vivo de costumes, no qual a geografia substitui a história: “Provavelmente, os costumes de nenhum país são tão estáveis quanto a Índia.

Deste ponto de vista, não é difícil reivindicar uma lei consuetudinária indígena separada. Também é possível alegar que existem duas formas de direito, uma sem cultura no Ocidente e outra com vínculos culturais fora da lei. O que Maine significa hoje? Em *Álibis do Império: Henry Maine e o fim do imperialismo liberal*, Karuna Mantena demonstrou o papel central de suas ideias na reconstituição da justificativa para o domínio colonial. Isso é o que ela tem que ter em mente ao escrever “álibi”. Mas sua inovação também teve um impacto significativo na resposta dos colonos ao poder colonial.

Ao contrário do governo direto, o governo indireto visa replicar as diferenças como de costume, não as eliminar como atos bárbaros. A prática do governo indireto envolve a mudança de uma linguagem excludente (civilizada/não civilizada) para uma linguagem inclusiva (diferença cultural): uma linguagem de diversidade e diferença originada da experiência colonial. O direito é o centro da gestão e da replicação da diferença: a identidade da sociedade colonial não é apenas voluntária (tradicional), mas imposta de cima. Nesse sentido, o direito não é o exterior do consenso, mas um instrumento de formação de consenso.

Uma das chaves para a forma de “governo”, segundo Mamdani (2012, p. 2-3), o governo direto e o indireto não são dois estágios consecutivos do desenvolvimento do governo colonial. Embora o sotaque tenha mudado de governo direto para governo indireto, ambos continuam: a missão de civilização (assimilação) e a gestão da diferença (pluralismo) coexistem. À medida que a linguagem da missão da civilização mudou de evangélica para secular, a prática mudou da religião para a difusão do Estado de Direito. No entanto, a exigência do direito civil como símbolo universal da civilização coexiste com o reconhecimento de diferentes sistemas de direito consuetudinário. Essa combinação produz hibridismo jurídico, pluralismo jurídico e um reexame das questões básicas: o que é lei, o que é costume e o que significa direito consuetudinário?

Qual é a tribo? É em grande parte uma criação de leis elaboradas por um estado colonial que impõe identidades de grupo a sujeitos individuais e, portanto, institucionaliza a vida em grupo. O censo fornece uma ilustração. Na Índia pós 1857, a lei foi imposta, o censo foi registrado e a história lembrou três identidades políticas baseadas em grupos entre os colonizados: **casta, religião e tribo**.

De acordo com Mamdani (2012, p. 3) na maioria das colônias africanas, após a Conferência de Berlim de 1884-85, o censo dividiu a população em dois grandes grupos. Uma era chamada de “**raça**”, a outra “**tribo**”. A distinção entre raça e tribo era vital para a tecnologia do governo colonial, e o censo era um importante instrumento dessa tecnologia. Quando um recenseador introduziu o seu nome, foi como membro de uma raça ou como membro de uma tribo.

A distinção importante, em outras palavras, não era entre o colonizador e o colonizado, mas entre o nativo e o não nativo: a distinção raça/tribo perpassava a única categoria dos colonizados. Dizia-se que as raças abrangiam todos aqueles oficialmente categorizados como não indígenas da África, fossem eles indiscutivelmente estrangeiros (europeus, asiáticos) ou se sua estranheza fosse o resultado de uma designação oficial (árabes, mestiços, tutsis). Tribos, ao contrário, eram todas definidas como indígenas em sua origem. Ao distinguir oficialmente as raças não indígenas das tribos indígenas, o estado deu atenção a uma única característica, a origem, e desconsiderou totalmente a outra, a residência.

Dizia-se que as raças abrangiam todos aqueles oficialmente categorizados como não indígenas da África, fossem eles indiscutivelmente estrangeiros (europeus, asiáticos) ou se sua estranheza fosse o resultado de uma designação oficial (árabes, mestiços, tutsis). Tribos, ao contrário, eram todas definidas como indígenas em sua origem. Ao distinguir oficialmente as raças não indígenas das tribos indígenas, o estado deu atenção a uma única característica, a origem, e desconsiderou totalmente a outra, a residência.

Dizia-se que as raças abrangiam todos aqueles oficialmente categorizados como não indígenas da África, fossem eles indiscutivelmente estrangeiros (europeus, asiáticos) ou se sua estranheza fosse o resultado de uma designação oficial (árabes, mestiços, tutsis). Tribos, ao contrário, eram todas definidas como indígenas em sua origem. Ao distinguir oficialmente as raças não indígenas das tribos indígenas, o estado

deu atenção a uma única A distinção raça/tribo teve um significado jurídico direto. O modo como uma pessoa era definida determinava o tipo de lei sob a qual essa pessoa viveria. Todas as raças eram governadas por uma única lei, a lei civil, enquanto as tribos eram governadas pela lei consuetudinária. Havia tantos conjuntos de leis consuetudinárias quanto se dizia que havia tribos.

Acreditava-se que os nativos deveriam ser reconhecidos, antes de mais nada, como pertencentes a tribos separadas, com cada uma governada por leis que refletiam sua própria tradição. No entanto, a maioria teria concordado que a diferença cultural entre as raças – como brancos e asiáticos - era maior do que entre tribos diferentes. Diferentes raças falavam línguas diferentes e mutuamente ininteligíveis.

Frequentemente, eles praticavam religiões diferentes. Eles também vieram de diferentes partes do mundo, cada um com seu próprio arquivo histórico. Por mais diferentes que parecessem, as tribos eram vizinhas e geralmente falavam línguas mutuamente inteligíveis; suas histórias eram às vezes compartilhadas, outras vezes sobrepostas.

No entanto, no que diz respeito às raças, por mais diferentes que sejam, trata-se de um sistema jurídico que foi modificado de acordo com a legislação europeia para se adequar à colônia e foi implementado por um órgão administrativo. No que diz respeito às tribos, é enfatizado em muitos sistemas jurídicos diferentes que exageram e refletem as diferenças culturais. Cada sistema jurídico é fortalecido por autoridades administrativas e políticas independentes. Em suma, nesta escala de civilização, diferentes raças deveriam ter um futuro comum. Tribos diferentes, não.

Dois aspectos do direito colonial produziram uma dupla divisão naqueles aspectos colonizados pela institucionalização discriminatória da sociedade colonial: raça no direito civil e tribo no direito consuetudinário. Ao vincular a linguagem dos direitos à civilização, a lei civil cria uma hierarquia de direitos para diferentes raças que são consideradas mais altas ou mais baixas na escala de progresso.

Ele discrimina a raça colonial dominante (Europa) e se opõe à raça colonial dominada (asiática, árabe, mestiça, etc.). Por sua vez, o *common law* divide as tribos e povos tribais em dois tipos: povos indígenas e não indígenas. Ele coloca direitos e, portanto, discriminação no discurso de origem (nativismo). Ao contrário da raça, que é considerada um sinal de hierarquia civilizada, as tribos são um sinal de diversidade

cultural. Diz-se que os habitantes locais nascem em tribos. A prática de governá-los é chamada de gestão local.

O núcleo da administração local é a diferença entre tribos “locais” e tribos “não locais”. Independentemente de quantas gerações tenham vivido em uma determinada área, as tribos não indígenas são determinadas dessa forma porque não há período de tempo que possa eliminar as diferenças de origem. Cada colônia é dividida em muitas casas tribais, e cada casa é marcada por uma tribo marcada administrativamente como “local”. Imigrantes com diferentes nomes tribais que desejam entrar na terra só podem fazê-lo como “estranhos” e devem pagar certos impostos ao chefe do governo local.

A lei consuetudinária colonial apenas reconhecia uma forma de estabilizar os direitos de uso da terra: os direitos consuetudinários de uso (em oposição à propriedade) para as casas tribais. A prática de gerenciá-los é chamada de gerenciamento local. O núcleo da administração local é a diferença entre tribos “locais” e tribos “não locais”. Isso é verdade para tribos não indígenas, independentemente de quantas gerações viveram em uma determinada área, porque as diferenças na origem não podem ser eliminadas em momento algum. (p. 4)

Cada colônia é dividida em muitas casas tribais, e cada casa é marcada por uma tribo marcada administrativamente como “local”. Imigrantes com diferentes nomes tribais que desejam entrar na terra só podem fazê-lo como “estranhos” e devem pagar certos impostos ao chefe do governo local. A lei consuetudinária colonial reconhece apenas uma forma de estabilizar os direitos de uso da terra: em casas tribais, em relação à propriedade, a lei consuetudinária de uso (relativa à propriedade) é chamada de gestão indígena. O núcleo da administração local é a distinção entre tribos “locais”.

Mamdani (2012, p. 5) afirma que este regime de desigualdade entre os residentes supostamente originais e os imigrantes subsequentes, levou a administrações monotribais governando sociedades multitribais. Definindo todos os direitos fundamentais como direitos de grupo e retendo-os aos membros de tribos aborígenes, o confronto explosivo entre dois tipos de residentes em cada autoridade aborígine: definidos como aborígenes e não indígenas, é apenas uma questão de tempo. Governo tribal único supervisionando o monopólio tribal triplo na distribuição de terras, governança e disputas institucionalizadas.

Mamdani (2012) explana também acerca da discriminação tribal:

A identidade tribal tendia a coincidir com o que os antropólogos chamam de identidade étnica - o que geralmente significa identidade cultural baseada na linguagem - mas nem sempre foi assim. Em alguns casos, o mesmo grupo étnico foi dividido em várias tribos administrativas. Em outros, as tribos foram designadas arbitrariamente - ou "inventadas", como Eric Hobsbawm e Terence Ranger quiseram dizer o termo em *A invenção da tradição* (1983). O aspecto comum de todos esses casos é que a tribo era em toda parte uma unidade administrativa durante o período colonial, e a identidade tribal oficialmente designada como identidade administrativa. O sistema de administração nativa e governo indireto transformou a identidade cultural em identidade política e a etnia em tribo. (p. 5)

As tribos existiam antes do colonialismo? Para Mamdani (2012), se “tribos” são usadas para representar grupos étnicos com uma língua comum, a resposta é sim. Porém, tribos como entidades administrativas absolutamente não existem entre a preferência por “indígenas” e “não indígenas”. Algumas pessoas também perguntarão: A raça existe antes do racismo? Em relação às diferenças de pigmentação ou fenótipo, a resposta é sim. No entanto, como pivô da discriminação de grupo com base nas diferenças “raciais”, isso não aconteceu.

O consenso entre os estudiosos contemporâneos é que, embora a raça não exista, o racismo baseado na percepção ou crença de que a raça é verdadeira existe. Como a raça, a tribo só se tornou uma identidade única e exclusiva sob o colonialismo. Mais importante ainda, a tribo é uma identidade abrangente e politicamente orientada. Portanto, parece muito com um subconjunto de raça.

2.4.5.3. Jacques Rancière

Nossa derradeira contribuição acerca do tema tribo, advém de um ligeiro comentário de Rancière, no livro *O Desentendimento: Política e Filosofia*, no qual ele afirma que:

O sistema consensual se representa a si mesmo como o modo do direito em face do mundo do não-direito — o da barbárie identitária, religiosa ou étnica. Mas, nesse mundo de sujeitos estritamente identificados com sua etnia, com sua raça ou seu povo guiado pela divindade, nessas guerras de tribos que combatem para ocupar todo o território daqueles que repartem sua identidade, ele contempla também a extrema caricatura de seu sonho razoável: um mundo limpo das identidades excedentes,

povoado de corpos reais providos das propriedades expressas por seu nome. Para além do demos, ele anunciava um mundo feito de indivíduos e de grupos que manifestam apenas a humanidade comum. Ele só havia esquecido uma coisa: entre os indivíduos e a humanidade, há sempre uma divisão do sensível: uma configuração que determina a maneira como partes têm parcela na comunidade. E há dois grandes modos de divisão: aquele que conta uma parcela dos sem-parcela e aquele que não a conta, o demos ou o ethnos (RANCIÈRE, 1995, p. 124)

As discussões apresentadas neste item, pretendem clarear a problemática do uso, da aplicação ou mesmo do significado da categoria “tribo”. Isso faz-se necessário pelo fato desta categoria apresentar-se como dado empírico em nossa pesquisa. De que forma isso se dá?

Habitou-se em nossa sociedade, referir-se aos indígenas como povos tribais. A própria OIT¹² utiliza essa nomenclatura para referir-se aos povos originários americanos. O que no Brasil, parece estar institucionalizado. Ainda ouve-se muito expressões como: “tu veio da tribo?” ou “qual tua tribo”? Os noticiários jornalísticos, os meios de comunicação escritos também utilizam largamente este termo.

Para os antropólogos ou indigenistas, sabe-se que muitos povos indígenas também utilizam tal categoria. Alguns possivelmente pela larga utilização e outros em um processo político de transformação do termo como categoria étnica de luta frente ao Estado nacional brasileiro, configurando-se em estratégia de afirmação étnica e cultural.

A síntese destas reflexões acerca das unidades sociais previstas, tem como cursor, a necessidade de tratamento científico das categorias e conceitos constituintes de nosso objeto de investigação. São, portanto, nomenclaturas que se apresentam em cada território elencado como campo da pesquisa. É o bairro indígena “Parque das Tribos”, as comunidades Nossa Senhora do Livramento, Três Unidos, Barayoá e as aldeias Inhã-bé e Beija-Flor. Lembrando a especificidade de ressignificação do conceito aldeia para determinados povos e unidades sociais.

Cada território apresenta forma de organização distinta. Para isso, nosso esforço é de assegurar que estas não sejam deturpadas ou ressignificadas. Para tanto, deixamos explícito que se trata de um campo de pesquisa cuja especificidade é a diversidade em

12 Organização Internacional do Trabalho.

todas as suas formas, desde a composição populacional até o modelo de organização social administrativo.

Adiantamos, pois, que essa variedade de organizações políticas, sociais e culturais serão pontos de debates mais aprofundados no capítulo III, intitulado: “Situação Social Empiricamente Observada (O Campo)”, onde detalharemos cada território a partir da observação e descrição etnográfica, pois estamos tratando de diversas unidades sociais, com suas nuances, aproximações e distinções.

Para tanto, privilegiamos o percurso do pensamento antropológico. Tendo como base de nossas reflexões as descrições etnográficas de cada autor.

As unidades sociais genéricas mais abrangentes povo e nação são as que não se adéquam às unidades sociais estudadas. Já as categorias e conceitos mais específicas, são grupo étnico, comunidade e tribo estas correspondem diretamente às situações sociais estudadas, a comunidade Nossa Senhora do Livramento, o Parque das Tribos, a comunidade Três Unidos, a comunidade Terra Indígena Beija-Flor, a comunidade do Grupo Bayaroá – São João – BR-174, a aldeia Inhãa-bé, o restaurante BIATÜWI e a aldeia Tururukari-Uka.

2.5. Territórios Pluriétnicos: unidade social ou unidades socioculturais?

A Constituição de 1988 representa uma clivagem em relação a todo o sistema constitucional pretérito, ao reconhecer o Estado brasileiro como pluriétnico, e não mais pautado em pretendidas homogeneidades, garantidas ora por uma perspectiva de assimilação, mediante a se qual instala, sub-repticiamente, na alma dos diferentes grupos étnicos, novos gostos e hábitos, corrompendo-os e levando-os a renegarem a si próprios, eliminando o específico de sua identidade, ora submetendo-os forçadamente a uma invisibilidade. (DUPRAT, 2016, p.1)

Segundo Duprat (2016), idêntica mudança de paradigma também é observada no campo do direito internacional, especialmente em relação aos índios, quando da Convenção da OIT nº 107 de 6/5/1957, que já no preâmbulo mostra o propósito de integrá-los como populações na comunidade nacional foi o nº 169 de 7 de junho de 1989, que, assumindo a evolução do direito internacional desde então, reconhece as aspirações

dessas nações de assumir o controle de sua própria vida econômica e de desenvolvimento e de manter e fortalecer seus indivíduos, línguas e religiões no território dos estados onde vivem.

Para Duprat (2016), para se mensurar adequadamente a mudança de perspectiva no campo do direito e ao mesmo tempo fortalecer seu âmbito hermenêutico, faz-se necessário, ainda que de forma simplificada, no espaço que permite este texto, analisar os pressupostos, principalmente epistemológicos, que norteou o modelo anterior, bem como sua falência. E já que suas raízes remontam à chamada modernidade, tomemos o iluminismo como ponto de partida na esfera filosófica, e a Revolução Francesa na esfera jurídica e política.

Segundo ela, a modernidade é caracterizada por uma ruptura definitiva com a cosmologia e teologia antigas do pensamento medieval, substituindo-as por várias esferas axiológicas, como a ciência, a moral e a arte, regidas pela razão e sujeitas à autodeterminação humana (Rouanet, 1998: 149). É inaugurada a filosofia kantiana de um sujeito, um sujeito transcendental, que constitui este mundo como uma coleção de objetos de experiência possível. Sua razão opera por meio do conceito, subordinando a realidade às suas próprias categorias, que são dadas a priori. Assim, a identidade é inerente à dinâmica desta razão, que possibilita a unidade, grandes sínteses homogeneizantes. Conseqüentemente, o conhecimento científico postulado é aquele que atua causalmente, buscando formular leis à luz das regularidades observadas. É um método científico de redução da complexidade. À luz desses pressupostos epistemológicos e princípios metodológicos a ela inerentes, a ordem torna-se uma forma hegemônica de conhecimento, tendo o caos como sua face oposta, uma forma hegemônica de ignorância (Santos, 2000: 79).

O racionalismo construtivo de Kant, para Duprat (2016), também inspira o estado-nação, um dos parâmetros do estado liberal ao qual Sieyès convocou em 1789, que torna a ideia de nação um cadinho de unidade e indivisibilidade.

Esse conhecimento caracterizado pelo logocentrismo, pela semelhança, pela adequação, pela unidade, bem como os constructos teóricos por ele engendrados, são colocados em questão inicialmente por Nietzsche, que o vê como desconhecimento, na medida em que, ao esquematizar, ao assimilar as coisas entre si, ignora as diferenças, cumprindo seu papel

sem nenhum fundamento na verdade. Seguem-se Foucault, Heidegger, Adorno, Derrida, denunciando a colonização da diferença pelo sempre-igual e pelo homogêneo e anunciando o reino do fragmento contra a totalização, do descontínuo e do múltiplo contra as grandes narrativas e as grandes sínteses. (DUPRAT, 2016, p. 2)

Isso se deve também ao idealismo, à não distinção entre alter e ego, pois, como bem observa Gadamer (1998), o outro é vivido como um eu diferente, coberto pela minha pura autoconsciência, segundo Duprat (2016, p. 2). O conhecimento absoluto, no qual a consciência constitui um objeto de acordo com suas categorias a priori, em última análise importa porque o outro existe apenas do ego, ou seja, o outro é antecipado e instintivamente compreendido por mim.

Finalmente, diz Duprat (2016, p. 3), sob a orientação da unidade e da lógica jurídica, a visão do Estado-nação foi afetada pela obsolescência. Hoje, enfrenta problemas decorrentes de um novo conceito de Estado. A unidade antes assumida pelo conceito de Estado na verdade esconde a diversificação dos sujeitos sociais, e mesmo o conceito de soberania transformada em uma ordem autoritária dos fatos sociais. Sob seu domínio territorial, principalmente considerando o capital transnacional, que produz legitimidade supranacional e exclui a possibilidade de prever e controlar aspectos relevantes da vida social.

Portanto, a restauração da lei e o que a Constituição brasileira revela, como outros campos do conhecimento, é o espaço de outra ontologia, que antes não tinha conteúdo porque foi classificada como universal.

E a Constituição brasileira o fez de forma absolutamente explícita. Primeiro, impondo ao Estado garantir *a todos o pleno exercício dos direitos culturais (...)*, apoiando e incentivando *a valorização e a difusão das manifestações culturais (...)* populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (art. 215, *caput*, e seu § 1º), que se traduzem, dentre outros, em suas *formas de expressão* e em seus *modos de criar, fazer e viver* (art. 216, I e II). Tratou, ainda, exaustivamente e em caráter paradigmático, do território cultural necessário ao exercício desses direitos pelas populações indígenas, emprestando-lhe significado especial, divorciado da pauta patrimonial, porquanto espaço essencial à existência de uma coletividade singular (art. 231, *caput*, e § 1º). Exatamente à conta desta circunstância, assegura a Constituição a inviolabilidade desse território de forma quase absoluta, admitindo, apenas, alguma repercussão na hipótese de **relevante interesse público da União**, a ser definido em lei complementar (art. 231, § 6º), exigindo-

se, ainda, autorização do Congresso Nacional e aquiescência da comunidade afetada (art. 231, § 3º). (DUPRAT, 2016, p. 3-4)

Importante assinalar que, assumindo a Constituição o caráter pluriétnico desta nação, que não se esgota nas diferentes etnias indígenas, como evidencia o § 1º do art. 215, a aplicação analógica do tratamento emprestado à questão indígena, no que couber, aos demais grupos étnicos, é impositiva. (IDEM, p. 4)

Portanto, expõe Duprat (2016, p. 4), diante dessa nova forma de respeitar a heterogeneidade das regras de hábitos de vida, é necessário estabelecer um entendimento acurado dos códigos de conduta, que passaram a orientar diversos atores sociais, especialmente os atores públicos e políticos.

Preambularmente, e em caráter principiológico, a inserção do Estado, sob qualquer forma, na vida desses grupos há de se fazer em respeito, primeiramente, à circunstância de que *grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores* (Barth, 2000:27), daí a razão de a Constituição assegurar-lhes, pela natureza mesmo das coisas, a sua própria autorrepresentação (art. 216, I). Assim o é na medida em que *formas de expressão* outra coisa não são que conjuntos de signos por meio dos quais se revela a representação da realidade (Foucault, 1999:89). Requer-se, pois, quanto às *formas de expressão* de uma coletividade, que esta possa naquelas se reconhecer – sob pena de se lhes negar realidade – donde resultar que a representação da realidade coletivamente partilhada envolve, necessariamente, a representação de si própria, a autocompreensão do grupo enquanto tal. Desta forma, interdita-se ao legislador, ao administrador, ao juiz ou a qualquer outro ator estranho ao grupo dizer o que este é. (DUPRAT, 2016, p. 4)

Segundo Duprat (2016, p. 4-5), o corolário inevitável do princípio constitucional é que no ordenamento jurídico passado, quando se trata de questões indígenas, sejam elas culturais ou civilizadas, é porque supera o conceito geral de cultura, que é monótono, coerência perfeita e partilha das mesmas crenças, ou porque nas relações étnicas, a situação de contato não é importante para abdicar das orientações e valores que norteiam cada grupo, mas verificou-se que existe uma possibilidade de expressão clara em determinadas áreas ou áreas de atividade, mantenha uma proibição que tende a proteger partes de sua cultura da interação de confronto e modificação (Barth, 2000: 35)

Assim, para Duprat (2016), a atuação do Estado face a esses grupos é a de garantir que sua própria identidade esteja viva, e a premissa é compreender sua compreensão de mundo e a forma como entendem o mundo. Porém, por causa da compreensão do significado, a compreensão de outra cultura não ocorre por meio da atitude objetiva do observador em relação ao estado fisicamente mensurável e ao sucesso. Em vez disso, você precisa participar do processo de compreensão.

Como Habermas (1996, p. 460) observou, a realidade simbólica pré-construída constitui um universo que permanece fechado e não pode ser compreendido pelos olhos do observador. A vida social está aberta apenas para aqueles que usam habilidades de linguagem e ação para estabelecer relações interpessoais. Ele só pode ser infiltrado participando da comunicação do membro pelo menos virtualmente e, pelo menos, se tornando um membro.

Portanto, segundo ela, essa tradução antecede a ação nacional, e a ação nacional deve ser realizada por meio da mediação antropológica⁵, que torne a outra parte compreensível.

Na perspectiva de Duprat (2016, p. 5), as autoridades nacionais devem romper totalmente com a ideologia norteadora de orientação nacional. Até então, a partir dos chamados projetos nacionais de desenvolvimento, para a obtenção efetiva de qualificações nacionais, esses projetos precisam estabelecer uma relação de diálogo para não ignorar o desenvolvimento destes representantes, para garantir que haja direito de expressão mesmo que não seja de âmbito nacional, pelo menos com ponderação adequada.

Considerando, segundo Duprat (2016, p. 6), que o território físico onde se situam esses grupos é um espaço simbólico de identidade, produção e reprodução cultural, portanto, não é outra coisa que identidade, mas uma política pública inerente à identidade, com inteligibilidade prévia e medidas preventivas respeitadas. Para diferenças, isso deve ser feito lá.

Finalmente, dado que cada um desses territórios específicos produz formas específicas de poder e, portanto, formas jurídicas específicas, existem princípios inerentes que limitam o poder do Estado.

Em suma, devido à desorientação de nossos indicadores cognitivos, não haverá mudança de paradigma sem algum tipo de turbulência. Porém, é hora de superar a base positivista de ações indígenas inspiradas no *modus operandi* “londrino” (Pacheco, J & Wagner, A, 1998), e de garantir que índios e outras raças exerçam autonomia.

Dando seguimento à discussão em torno do tema dos territórios pluriétnicos, após apontamentos de base jurídica, com a colaboração de Duprat (2016), utilizaremos por fim, para a discussão desta temática em Manaus, a tese de Santos (2016).

Os indígenas, em Manaus e no seu entorno, se organizam efetivamente em áreas de “ocupação” mais amplas na região do baixo Rio Negro, com seus afluentes (rio Tarumã Açu, Tarumã Mirim, rio Cuieiras), das quais procedem as “aldeias”. Estas “aldeias” constituem territórios pluriétnicos que estão se consolidando, com suas delimitações físicas, denominadas por Almeida (2008b, p. 19-33) de unidades de residência, constituindo unidades de mobilização que designam e articulam mecanismos de representação e de tomada de decisão. (SANTOS, 2016, p. 17)

Santos (2016, p. 16-17) percebeu que se trata, principalmente, de uma questão de reivindicação territorial, que pode solidificar a chamada “aldeia” na divisa com a cidade de Manaus, que é constituída por territórios multiétnicos.

As informações dos atos de fala, segundo Santos (2016, p. 18), dizem respeito à realidade observada empiricamente e suas localizações específicas, o que me levou a responder aos problemas acima mencionados, os quais foram incluídos na análise da estrutura da política de identidade indígena, e em relação às formas de luta pelo reconhecimento, como aspectos integradores da compreensão dos territórios multiétnicos emergentes.

No período de atividade de campo, Santos (2016) chegou à conclusão de que as entidades sociais criam um sentido de interação social correspondente a fatores étnicos com a objetivação dos direitos fundamentais, cuja base empírica indica categorias correspondentes às estruturas objetivas de processos sociais em mudança. Os seus membros definem e caracterizam os espaços delimitados fisicamente como “profissões”, constituindo espaços relacionais de reprodução social da sua existência na forma de territórios multiétnicos.

Portanto, Santos (2016, p. 25) se propõe a construir uma reflexão, levando em consideração o pressuposto de que, na dinâmica da sociedade contemporânea, a heurística da etnicidade busca analisar as propriedades que confirmam o desenvolvimento das identidades coletivas, na perspectiva da luta pela classificação e autodefinição de agentes sociais (BOURDIEU, 2006), para cuja etnia é relevante quando relacionada às suas demandas. Por esse motivo, o campo empírico e as categorias que serão discutidas devem ser constantemente compreendidos e explicados conforme a natureza processual e situacional dos grupos multiétnicos emergentes.

Nesse contexto, Santos (2016, p. 30) percebeu proposições desse tipo que existiam no discurso étnico, fazendo dos atos de fala um apelo ao reconhecimento do povo indígena de Manaus e em determinados pontos da diretriz. Para compreender esse processo, relatos e descrições desses lugares, a partir de entrevistas e depoimentos, mostram que os atos de localização são o resultado daqueles indivíduos nos quais as relações primitivas se fortalecem e tornam diretivas no caráter quando confrontados com forças antagônicas, especialmente quando esses indivíduos se constituem em multiterritórios étnicos.

Para Santos (2016), a relação *praxis-poesis* constitui elemento definidor de uma unidade social, que concentra seus esforços na viabilidade do diante dos desafios que o contexto lhes impõe. Esta relação faz acontecer um movimento de retorno ao sentido de *proxemia* e *proximidade*, para definir os rumos de suas ações e encontrar na sua forma organizativa pluriétnica um porto seguro, no sentido daquilo que eles entendem operacionalmente. As observações empíricas e a interpretação do mundo social dos participantes da pesquisa fazem construir uma compreensão da formação de territórios pluriétnicos a partir da premissa de que há um movimento de *poiesis* para a *praxis* e vice-versa, no momento em que os agentes se fazem pensar as relações que envolvem o binômio *proximidade-proxemia* redefinindo seus significados para as ações. (p. 35)

Acordos sobre o uso de habilidades sociais para criar laços sociais são definidos em territórios pluriétnicos como o ponto de trabalho para os discursos dos atores sociais. Quando Santos (2016, p. 38) se refere à ideia de que o ponto de partida da pesquisa são os discursos dos agentes sociais, a composição dos atos de fala, em sua relação com o mundo social, manifestados em entrevistas, depoimentos, conversas informais, refiro-me ao termo *dot* no espaço social (BOURDIEU, 2008, p. 27). Começo com a perspectiva do

agente como a primeira realidade à qual se relacionam suas falas, mostrando o ponto de vista que criam sobre ele. O autor acredita que - posição que também estamos considerando - o espaço social e os grupos nele dispersos vêm das lutas em que se engajam por sua posição e pelos conceitos pelos quais o entendem (BOURDIEU, 2004, p. 26).

A interação dos termos que usou para entender o discurso étnico a partir do qual explicamos a construção de territórios multiétnicos pode dar vigor ou “força comunitária” (CAZAR; PERALTA, 2003, p. 9-16) a partir do qual os líderes são capacitados como unidades de mobilização. Para esses autores, a partir do movimento indígena equatoriano, os povos indígenas se expressam como um movimento social que justifica a formação de grupos étnicos (como tipo organizacional) de demandas contra o Estado e a sociedade, formula propostas políticas, formula organizações e se mobiliza como demandas de conflito para atingir seus objetivos.

Os agentes sociais encontram no grupo étnico uma forma de organização, desempenhando a relação *praxis-poiesis*, que faz ligar o presente ao futuro, a partir de proposições e indagações dos discursos étnicos. Visando ao objetivo de apresentar por que a pertinência da construção de territórios pluriétnicos, a *praxis* política dos agentes mostra a luta para efetivação de direitos pela moradia e reconhecimento da sua forma de viver, dentro de um contexto de *inclusão e exclusão*, em que os mediadores protagonizam um estado de insegurança com relação à permanência das famílias que representam tal *praxis*, caracterizada pela resistência. O empírico mostra o problema de relacionar no conceito de justiça social com dimensões do reconhecimento da identidade coletiva de caráter pluriétnico e a efetivação dos direitos sociais, no contexto urbano. (SANTOS, 2016, p. 51)

Portanto, Santos (2016, p. 55) parte do sentido da teoria, como conceito operacional, uma leitura sistemática que constrói uma compreensão do mundo envolvente e das práticas sociais, ao mesmo tempo que evoca tal leitura através da realidade dos entes sociais, nítidos e interpretados por eles, na PNCSA, como espaço permanente de povos de caráter discursivo e pragmático considerados tradicionais, a partir do qual o sujeito do conhecimento se manifesta na explicação de como se dão os diversos processos de construção – territórios étnicos. A partir desse percurso reflexivo, esta seção destaca os aspectos que norteiam inicialmente o sujeito da pesquisa a partir da relação de pesquisa,

percurso que mostra a partir dos atos da fala como acontecem os processos de construção de territórios multiétnicos.

A abordagem desse pressuposto está intrinsecamente ligada à explicação do objeto de pesquisa, que se baseia na constatação de que as unidades sociais que surgem nas periferias de uma cidade são derivadas de processos de territorialidade específica que podem convergir em um território. Segundo Santos (2016), as territorialidades aparecem objetivamente em territórios multiétnicos cuja constituição entendeu em termos da relação de pesquisa que estabeleceu com entidades sociais envolvidas em seus postulados habitacionais e regulatórios, com traços comuns de uso da terra.

Os espaços sociais construídos, representados como conteúdos em duas oficinas de mapeamento que Santos (2016) desenvolveu com Sateré-Mawé, nos mostram uma leitura introdutória – um processo diverso de territorialidade que concorre por territórios multiétnicos através da reorganização da família Sateré-Mawé nos afiliados, eles chamam de “comunidades” e “associação”, “aldeia” - descrito na segunda oficina de mapeamento com a participação de vinte (20) pessoas.

Para Santos (2016, p. 100), a construção de territórios pluriétnicos sempre funciona como contraponto ao status quo da política administrativa, da economia hegemônica e das formas de ordenamento público, com associações representativas que estabelecem relações dialógicas com setores governamentais como agências de relacionamento e instituições indígenas, manifestando nesses meios de comunicação a “força solidária para moldar identidades coletivas como oportunidades de autorrealização” (HONNETH, *ibid.*, p. 239) em contexto urbano.

No contexto da discriminação racial, o enquadramento e a tecelagem de territórios pluriétnicos apareceram nos discursos da oficina cartográfica realizada em Manaus, fazendo da identidade coletiva o trabalho cotidiano dos agentes. Desse modo, afirma Santos (2016), a cartografia constitui um momento de excelência na estratégia organizacional prática e reflexiva, que reflete a situação conflituosa, a exposição de saberes inerentes a uma determinada realidade e a atual agitação das relações de poder.

Em certa medida, o espaço social mapeado pelo agente está disposto a ser objetivado por suas características de composição, caráter e relacionamento, sendo esses espaços sociais representados pelo espaço de localização e localização, muitos dos quais se formam no território de grupos étnicos. Nesse sentido, a cartografia social apresenta a

estrutura coletiva desses espaços na forma de mapas e oficinas de subvolumes, como forma de apresentar sua realidade atual, envolve sujeitos sociais e pesquisadores, e dá esse conhecimento de cumplicidade, linha de tecelagem étnica.

“A proximidade – categoria que utilizamos para compreender a construção de territórios pluriétnicos – é definida pela sensação e subjetividade, a partir da qual vai sendo elaborada uma práxis com contorno político”. (SANTOS, 2016, p. 119)

Esses termos sustentam o caminho do desenvolvimento étnico no sentido de compreender como se efetiva a construção de territórios pluriétnicos e, a partir daí, estabelecer relações entre outras categorias que vão surgindo na construção de objetos. Mesmo sabendo que categorias e trajetórias de vida são escolhas arbitrárias, ainda as estamos definindo no processo de construção de uma sociedade. Santos (2016, p. 135), nesse processo, propõe a estrutura política das etnias, cujos fatores “objetivos” são considerados pelos sujeitos sociais no âmbito teórico São entendidos como anexos da cultura e não são necessários de forma alguma para a construção de uma área específica.

As unidades sociais de designação étnica, em cujos espaços foram realizadas oficinas de mapas situacionais e a partir dos quais estabelecemos uma relação de pesquisa, envolvendo outras unidades, consolidadas e em formação, compreendem indígenas provenientes de várias localizações do Amazonas. Estas unidades foram construídas sob a designação étnica e passam a elaborar e compartilhar ideias e ideais coletivos. (SANTOS, 2016, p. 135)

Dentro desta possibilidade, surgem formas associativas que correspondem a territórios pluriétnicos em que a construção não é a única forma e serão apresentadas a partir do capítulo um como ponto de partida e desenvolvidas em capítulos posteriores – percebamos que o elemento de identidade é o que fundamenta da organização.

Esse encontro entre a sensibilidade como forma de lidar com as coisas e o entendimento, que consiste nas percepções dos sujeitos sobre as coisas e as circunstâncias, fortalece o sentido e a base das ações políticas nas quais os indivíduos étnicos se movem conforme Santos (2016, p. 139). A forma de compreender e explicar a construção de territórios multiétnicos é combinar e articular estes dois termos, desencadeando fatores étnicos resultantes da vivência partilhada de agentes étnicos que,

no contexto urbano, percebem a identidade étnica como potencial base política à sua disposição.

Referências do campo empírico fortalecem uma nova forma de interpretar a “natureza”, que traz a dinâmica do processo de territorialização e a definição de critérios culturais, combinando conhecimentos de meio ambiente com realidades locais, inerentes ao desenvolvimento de territórios pluriétnicos, em quais entidades descrevem sua relação com os recursos naturais e a propõem, o que disse Almeida (ibid., p. 20), dizendo que as florestas tropicais não podem mais ser separadas dos fatores sociais e dos povos que delas se beneficiam.

Este percurso levou Santos (2016, p. 251) a compreender que existia uma explicação para o significado dos territórios multiétnicos que se construíam e fez-me pensar que se baseavam na teoria do reconhecimento como categoria operacional que pode explicar várias situações específicas da contemporaneidade, a partir da experiência, alguma forma negativa de reconhecimento, como pode ser demonstrado.

No caso especial da prática de “grupos” pluriétnicos, as ocupações se definem nessa lógica de sentido étnico, em que a ação política inclui não apenas as relações com coisas e objetos constituídos como étnicos, mas também politiza as próprias unidades familiares, transformando-as em unidades de mobilização (ALMEIDA, 2013).

Este percurso reflexivo leva-nos, assim, a considerar que a construção de territórios multiétnicos, configurada em políticas identitárias com aspectos que vinculam a poiese com a prática, demonstrada empiricamente em secções, se manifesta à luz da política de políticas de reconhecimento e redistribuição, divulgada implicitamente e abertamente nos discursos e na situação real das lideranças indígenas.

A configuração dessas políticas no presente caso confere uma prerrogativa aos mediadores e depende da atuação do Estado a seu favor, criando um estado em que eles estão permanentemente expostos no contexto particular das profissões étnicas.

Segundo Santos (2016, p. 336-337), as unidades de mobilização costumam apresentar situações reais, levando em consideração nesse quadro situacional os núcleos da família em situação de moradia precária, muitos dos quais decidem se aliar a formas organizacionais. Essas mobilizações mostram a necessidade de novas interpretações do território para compreender o contexto urbano indígena. Essa exigência decorre dos

diversos processos de elaboração dos territórios de povos indígenas multinacionais que se opõem às formas funcionalistas de interpretação. Esses processos voltam ao debate sobre conceitos como “tradição”, “origem”, “identidade”, “cultura”, que fundamentam a compreensão do “território” (SAQUET, 2007) à luz do disposto na Convenção 169.

Como diz Santos (2016, p. 336), a perspectiva do campo empírico, a partir da relação de pesquisa e das descrições apresentadas acima, coloca em primeiro plano o valor procedimental, a partir do qual se explicam o desenvolvimento de formas culturais, identidades e territórios multiétnicos.

Nessa perspectiva de organização pluriétnica, estamos diante de uma transição que envolve atividades e conceitos operacionais. A ideia de territórios multiétnicos nos faz perceber que estamos enfrentando muitas mudanças. São passagens entre lotes e aldeias, entre unidades de segurança e aldeias, entre terrenos baldios e aldeias.

Como mostra Santos (2016, p. 407), os atos de fala se manifestam como parrésia que revela critérios representativos e define a prática política. Esses elementos são objetivados e, portanto, caracterizam a construção de territórios multiétnicos.

Segundo Santos (2016, p. 408), longe de negar a finalidade do território pluriétnico, inclui-se permitir que as pessoas vejam, acreditem, reconheçam e reconheçam com base na identidade racial (BOURDIEU, *loc.cit.*) Com base em atributos objetivos relacionados ao local de origem. No discurso racial, as memórias são trazidas ao presente por meio de trajetórias, ordenando-as a produzir um discurso político racial ou prática política na forma de proximidade.

O estudo de caráter empírico-teórico procurou mostrar que as categorias de *proximidade* e *proxemia*, metodologicamente separadas, assim como a *poiesis* e a *praxis*, na forma de trajetória, na luta pelo espaço físico de moradia e de uso comum da terra com sucessivos conflitos produzidos, fazem parte do discurso étnico e são fundamentais na construção de territórios pluriétnicos. (SANTOS, 2016, p. 413)

Com base nas experimentações e nas possíveis analogias foi possível verificar que a partir de reflexões teóricas sobre sistema de parentesco, organização social e casamento preferencial com estes autores tive contribuição para a compreensão sociológica necessária à realidade empiricamente estudada.

CAPÍTULO III

HISTÓRIA SOCIAL DA REFLEXÃO SOBRE ALIANÇA

Neste capítulo, utilizo experiências de trabalhos de campo sobre trocas matrimoniais em trabalhos classificados como “clássicos” que se relacionam com as situações estudadas.

Estas experiências convergem para as situações pesquisadas no tocante à reflexão dos arranjos a partir de trocas matrimoniais experimentados pelas unidades sociais estudadas e o contraponto de criticidade das produções antropológicas produzidas por Morgan, Cushing, Boas, Rivers e Malinowski.

3.1. Relações sociais e instituições indígenas por L. H. Morgan

No tocante às relações e instituições indígenas realizaremos um diálogo crítico com a história da Antropologia, fazendo um percurso baseado em problema do presente que remete ao passado, contando com as perspectivas de vários teóricos da Antropologia.

Apesar da simplicidade da vida indígena, e sua esterilidade de prazeres sociais superiores que pertencem às comunidades refinadas, Morgan (1951, p. 313) indica que a sociedade indígena era reunida por instituições permanentes, governadas por leis fixas, e impelida e guiada por usos e costumes bem estabelecidos. Os diversificados poderes, motivos e restrições abraçados dentro eles, exerceram uma importante influência sobre sua vida social e, portanto, apresentam-se fecundos assuntos interessantes de investigação.

Segundo ele, para formar um julgamento do caráter indígena, que é fundado com base no conhecimento de seus motivos e princípios de ação, ele deve ser visto em suas relações sociais. Mas não é considerado aconselhável considerar esses tópicos minuciosamente.

Por exemplo, destaca Morgan (1951), os iroqueses residiam em aldeias permanentes. Não sabendo do uso de poços, eles construíram suas residências nas margens de rios e lagos, ou nas proximidades de abundantes fontes de água.

Sobre o período da formação da Liga, quando foram expostos às invasões de nações violentas e à guerra de bandos migratórios, suas aldeias eram compactas e

estocadas. Tendo aberto uma trincheira com vários metros de profundidade, cerca de cinco ou dez acres de terra, e ergueram os assentamentos no interior, eles estabeleceram uma linha contínua de estacas ou paliçadas neste banco de terra, fixando eles em um ângulo tal que se inclinassem sobre a trincheira.

Às vezes, Segundo Morgan (1951, p. 313-314), uma aldeia era cercada por uma fileira dupla ou mesmo tripla de paliçadas. Dentro deste recinto eles construíram suas casas de casca de árvore, e protegeram suas lojas. Em torno dela estava a aldeia campo, consistindo, muitas vezes, de várias centenas de hectares de terras cultivadas, que foram subdivididas em plantio de grande quantidade; aqueles pertencentes às famílias diferentes, sendo delimitados por cumes não cultivados. *Nun-da-wa'-oem* a cabeceira do lago Canandaigua, a vila mais antiga dos Seneca, foi agrupada; assim também foram *Shci-hasé-gci-o* no território de Lima, e dois ou três outros de suas cidades mais antigas.

Mas no início do século XVII, que pode ser chamado de período intermediário da história dos iroqueses, quando seu poder tinha se consolidado, e a maioria das nações adjacentes haviam sido submetidas à sujeição, a necessidade de agrupar suas aldeias em certa medida cessou, e com ela esta prática. No período da descoberta do Iroqueses do interior, no ano de 1640, poucas, se alguma, das aldeias dos Seneca, Cayuga ou Ononclaga foram cercadas com *jialisades*; mas os Oneida e Moliawk continuaram a armazenar suas aldeias por muitos anos depois, em consequência das incursões dos franceses. Neste período, também, suas aldeias eram compactamente construídas.

Segundo Morgan (1951), o *Gä-nó-sote* ou *Bark-house*, era uma estrutura simples. Quando solteiro, era sobre vinte pés por quinze no chão, e de quinze a vinte pés de altura. O quadro consistia em postes verticais firmemente fixados no solo, geralmente cinco nas laterais, e quatro nas extremidades, incluindo aquelas nos cantos. Sobre as bifurcações desses postes, cerca de dez pés do chão, postes transversais eram fixados horizontalmente, para o qual as vigas, também postes, eram mais numerosos e finas, eram ajustadas. As vigas eram reforçadas com postes transversais, e o todo era geralmente organizado de modo a formar um telhado arqueado.

Depois que a estrutura era concluída, estava com o lado para cima e coberto com olmo vermelho ou casca de freixo, com o lado áspero para fora, a casca era achatada e seca, e depois cortada em forma de tábuas.

Para segurar essas placas de casca de árvore firmemente em seus lugares, outro conjunto de pólos, correspondendo com aqueles na moldura eram colocados do lado de fora; e por meio de talas e fixações de corda de casca de árvore, as placas eram fixadas horizontalmente entre elas. Geralmente eram necessários quatro comprimentos de placas e quatro cursos do solo às vigas para cobrir um lado, uma vez que eram soltos nas extremidades, bem como *clapboarded*; e também na mesma proporção para as extremidades.

Da mesma forma, o telhado era coberto com tábuas de casca de árvore, menores em tamanho, com o áspero para fora, e o grão subindo e descendo; as tábuas sendo costuradas por completo com fechos, e assim mantidos, entre as armações de polos, como nas laterais.

No centro do telhado havia uma abertura para a fumaça, o fogo saía sobre o terreno no centro da casa, e a fumaça subia sem a orientação de uma chaminé. Nas duas extremidades da casa havia portas, uma das cascas penduradas em dobradiças de madeira, ou de veado, ou peles de urso suspenso antes da abertura e, no entanto, longa a casa, ou qualquer que seja o número de incêndios, essas eram as únicas entradas. Mais de uma dessas portas era cortado o dispositivo tribal da cabeça da família. Dentro, nos dois lados, eram dispostos assentos largos, também de tábuas de casca de árvore, cerca de dois pés do solo, era suportado por baixo, e atingindo todo o comprimento da casa. Sobre estes, eles espalhavam suas esteiras de peles, e também seus cobertores, usando-os como assentos durante o dia e sofás à noite. Berços semelhantes eram construídos em cada lado, cerca de cinco pés acima destes, e presos à estrutura da casa, proporcionavam acomodações para a família.

Em postes transversais, perto do telhado, eram pendurados, em cachos trançados, juntos pelas cascas, seu suprimento de inverno (milho). Carbonizado e milho seco e feijão eram geralmente armazenados na casca barris e dispostos nos cantos. Seus implementos para a perseguição, utensílios domésticos, armas, artigos de vestuário, e noções diversas, eram arrumadas e desligadas, sempre que um desocupado lugar foi descoberto.

Uma casa com esta descrição acomodaria uma família de oito pessoas, com limitação desejos do índio, e fornecer abrigo para seus armazéns necessários, tornando uma residência não desconfortável. Depois de aprenderem a usar o machado, eles começaram a substituir casas de toras cortadas, mas eles os construíram segundo o

modelo antigo. Muitas das casas de suas vilas modernas no vale do Genesee eram dessa descrição.

Os iroqueses estavam acostumados a enterrar seus excedentes milho, e também seu milho verde carbonizado, em caches, em que o primeiro preservaria ileso ao longo do ano, e este último por muito período mais longo. Eles escavavam uma cova, faziam uma casca funda com lados, e tendo depositado seu milho dentro dele, uma casca de árvore, à prova d'água, era construída sobre ele, e tudo era coberto com terra. Poços de milho carbonizado ainda são encontrados perto de seus antigos assentamentos. Veado curado e outras carnes eram enterrados da mesma maneira, exceto que a casca do repositório estava forrada de peles de veado.

A este respeito, os costumes do casamento dos iroqueses se sugerem naturalmente. Eles apresentam características novas, se não distintas. Casamentos não eram fundados sobre os afetos, que constituem a única base legítima desta relação em sociedade civilizada, mas eram regulamentados exclusivamente como uma questão de necessidade física. Não era nem mesmo um contrato entre as partes a serem casadas, mas substancialmente entre suas mães, agindo muitas vezes sob as sugestões das matronas e magos das tribos às quais pertenciam, respectivamente. Em um sentido geral, portanto, o assunto do casamento estava sob a supervisão do mais velho membro de cada tribo; mas praticamente, estava sob controle materno. Com a melhoria e elevação da raça, as mudanças foram introduzidas gradualmente em relação à idade de casamento, e a disparidade de idade entre os sexos. Na antiguidade por vezes, o jovem guerreiro sempre esteve unido a uma mulher vários anos mais velha, na suposição que ele precisava de uma companheira experiente nos negócios da vida. O período também era adiado em sua parte até os vinte e cinco anos, para que ele primeiro se tornasse habituado às dificuldades do caminho de guerra e da perseguição, antes que sua liberdade fosse restringida e suas responsabilidades fossem aumentadas pelos cuidados de uma família, leves como esses cuidados pareciam ter sido sob seu sistema social. Assim, muitas vezes acontecia que o jovem guerreiro aos vinte e cinco anos era casado com uma mulher de quarenta anos, muitas vezes viúva; enquanto o viúvo aos sessenta juntava-se à donzela aos vinte. Mas esses eram seus costumes primitivos; as idades das partes depois se aproximaram de uma igualdade, e a idade de casar foi, com o tempo, reduzida a vinte, e até abaixo disso. Tradução nossa. (MORGAN, 1951, p. 319-321)

Quando a mãe considerava seu filho de adequada idade para o casamento, ela olhava por uma donzela, a quem, por relato ou conhecido, ela julgaria estar de acordo

com ele na disposição e temperamento. Uma negociação entre as mães se seguia, e uma conclusão era rapidamente alcançada.

Às vezes, os parentes próximos e os idosos das tribos às quais cada um pertencia eram consultados; mas suas opiniões eram inúteis, independentemente dos desejos das próprias mães.

A característica não menos singular da transação, era toda a ignorância em que as partes restavam da negociação pendente; a primeira intimação que eles recebiam sendo o anúncio de seu casamento, sem, talvez, nunca terem se conhecido ou visto um ao outro. Objeção da parte deles nunca era tentada; eles recebiam um ao outro como um presente de seus pais, segundo Morgan (1951).

Como a obediência a eles em todas as suas respirações foi inculcada como um dever supremo, e a desobediência era seguida pelo repúdio, a força operativa do costume, além desses motivos, era suficiente para aquiescência segura. Segundo Morgan (1951, p. 321) o pai indígena nunca se preocupava consigo mesmo sobre o casamento de seus filhos. Interferir seria uma invasão de imunidades femininas; e estas, sejam elas quais forem, eram consideradas sagradas por ele, pois ele era inflexível em impor respeito pelos seus.

No dia seguinte ao anúncio, a donzela era conduzida pela mãe, acompanhada por algumas amigas, para a casa de seu futuro marido. Ela carregava nela e entregava alguns bolos de pão de milho ázimo, que ela apresentava ao entrar na casa, para sua sogra, como uma garantia de sua utilidade e de sua habilidade nas artes domésticas. Depois de recebê-la, a mãe do jovem guerreiro devolvia um presente de carne de veado, ou outro fruto da caça, para a mãe da noiva, como uma garantia de sua capacidade de fornecer para sua casa. Esta troca de presentes ratificava e celebrava o contrato, que vinculava o novo par junto na relação de casamento. Segundo Morgan (1951, 321-322), por este simples ato dava-se a formação do vínculo nupcial entre aqueles habitantes primitivos.

Da própria natureza da instituição do casamento entre os iroqueses, seguia-se que a paixão e amor eram inteiramente desconhecidas entre eles. Afeição depois do casamento surgiria naturalmente entre as partes por associação, por hábito e por dependência mútua; mas daquela paixão maravilhosa que se origina em um desenvolvimento superior dos poderes do coração humano, e é baseado em um cultivo das afeições entre os sexos, eles eram totalmente ignorantes.

Em seus temperamentos, dizia Morgan (1951), eles estavam abaixo dessa paixão em suas formas mais simples. Apegos entre indivíduos, ou o cultivo dos afetos um do outro antes do casamento, era inteiramente desconhecido; assim também eram as promessas de casamento.

O fato de que os indivíduos estavam unidos nesta relação, sem seu conhecimento ou consentimento, e talvez sem mesmo um conhecido anterior, ilustrava e confirmava esta posição. Esta invasão dos romances do romancista e os conceitos do poeta, sobre os apegos que surgiram no seio da sociedade indígena, pode, talvez, despojar a mente de algumas impressões agradáveis; mas estes são totalmente inconsistentes com a instituição do casamento como existia entre eles, e com os fatos de sua história social, afirma Morgan (1951, p. 322-323)

A relação sexual entre os sexos era restringida por circunstâncias e por inclinação. Hábitos indígenas e modos de vida dividiam as pessoas socialmente em duas grandes classes: masculina e feminina. O masculino buscava a conversa e a sociedade do homem, e eles saíam juntos para se divertir, ou para os deveres mais severos da vida. Da mesma maneira as mulheres buscavam a companhia de seu próprio sexo. Entre os sexos havia pouca sociabilidade, pois, este termo é entendido apenas em uma sociedade mais polida.

Tal coisa como uma visita formal era totalmente desconhecida. Quando os solteiros de sexos opostos eram casualmente reunidos, havia pouca ou nenhuma conversa entre eles. Sem tentativas de solteiros para agradar ou gratificar um ao outro por meio de atos pessoais de atenção nunca eram feitos. Na temporada de conselhos e festivais religiosos, havia mais relação sexual e socialidade reais, do que em qualquer outro tempo; mas isso estava confinado à dança, e era, em si, limitado. Uma solução para este problema singular poderia ser, em parte, encontrada na ausência de igualdade nos sexos.

Segundo Morgan (1951, p. 323-324), o índio considerava a mulher como inferior, dependente e a serva do homem, e essas ideias nutriam esse hábito, onde a mulher realmente se considerava tudo isso para ser assim tão subserviente. Esta ausência de igualdade de posição, além da força do costume, fornecia uma satisfatória explicação de muitas das peculiaridades características da sociedade iroquesa. No cultivo das afeições entre os sexos, e no desenvolvimento de sentimentos afins, devia-se ser encontrada a origem das amenidades e a mitigação das asperezas da vida.

Em conexão íntima com o assunto do casamento está o do divórcio. A poligamia era proibida entre os iroqueses, e nunca se tornou uma prática; mas o direito de repudiar a esposa era permitido a todos. As mães do par casado eram responsáveis por sua concórdia e harmonia. Se surgiam diferenças entre eles, tornava-se seu dever, efetuar uma reconciliação, e por conselho, para se proteger contra a repetição desta dificuldade. Mas, se os distúrbios continuassem a seguir reconciliações, e suas disposições fossem consideradas muito incongruentes para a paz doméstica, com uma separação seguida, seja por consentimento mútuo ou recusa absoluta de uma das partes por mais tempo do que o suportável, acabava-se por demandar reconhecer a relação de casamento.

Como tal ruptura nos tempos antigos era considerada desacreditável para os grupos familiares, e os colocava sob a pressão de censura pública, elas eram então pouco frequentes. Mais tarde, dias depois, no entanto, a inadmissibilidade do contrato nupcial era considerada menos sagrada, e a mais frívola ou o capricho do momento, era suficiente para quebrar o vínculo do casamento, afirma Morgan (1951, p. 324-325).

O marido e a esposa nunca eram da mesma tribo, como foi exposto anteriormente por Morgan (1951), e os filhos eram da tribo de sua mãe. Nenhum direito era dado ao pai sobre a custódia de seus familiares, ou para sua criação, quando reconhecidos. Como, depois da separação, ele não se dava mais ao trabalho de respeitá-los, nem se interessava em seu futuro bem-estar, eles se tornaram estranhos, assim como separados.

A afeição dos pais era muito mais fraca, como era geralmente o fato, por parte do pai do que por parte da mãe. O pai indígena, dizia Morgan (1951), raramente acariciava seus filhos, ou por quaisquer atos externos manifestava a menor solicitude por seu bem; mas quando seus filhos cresciam até a maturidade, ele se tornava mais apegado a eles, tornando-os seus companheiros na caça, e no caminho da guerra.

O cuidado de suas infâncias era confiado ao vigilante carinho da mãe, somente.

Pelas leis dos iroqueses, a nacionalidade, bem como a tribo do indivíduo nunca era perdida, ou fundida com outra. Se uma mulher Cayuga se casasse com um Sêneca, seus filhos eram Calugas e seus descendentes na linha feminina, para a posteridade mais recente, continuavam a ser Cayugas, embora residissem com os Senecas, e por casamento misto com eles tivessem perdido quase todas as partículas de sangue Cayuga, destaca Morgan, 1951, p. 325).

Da mesma maneira, se um Moicano se casasse com uma mulher de Delaware, seus filhos não eram unicamente Delawares, mas alienígenas, a menos que fossem regularmente adotados e protegidos como Mohawks, e o fato da adoção fosse anunciado em conselho aberto.

Deve-se notar também que Morgan considerou “causas externas” para a existência de classificação por classificação, antes de apresentar uma sequência progressiva de formas de difamação, no capítulo dos “resultados gerais” que concluem seu livro (1871, p. 467-510). No fechamento de seu grande trabalho, morrendo através de diferentes hipóteses que deixamos como “explicações sociológicas funcionais”. Essas explicações incluem: o papel do Papermoso para proteção mútua, linhagem sistêmica, poligamia e poliínde (op. cit., p. 467-479).

As últimas três hipóteses foram testadas estatisticamente por Georgemurdock em sua estrutura social de 1949. Ele vem da seção IV deste capítulo, depois de indicar que nenhuma dessas explicações abrange todos os fatos observados, que Morgan apresenta sua “solução conjectural”. (ALMEIDA, 2010)

Em suma, Morgan estava longe de ignorar explicações históricas apoiadas por documentação (casos romanos e gregos) ou explicações funcionais e síncronas apoiadas por dados etnográficos de primeira mão. É um pouco assim injusto que Radcliffe-Brown (1952) use, para criticar a “história hipotética” como uma explicação da terminologia de classificação, uma explicação funcional sincrônica baseada na organização de linhagens, sem mencionar que Morgan foi o primeiro a propor e discutir esta explicação em detalhes. Na verdade, como disse Trautmann, “certos aspectos do conhecimento obtido em antropologia são muito profundos marcados por Morgan, saibamos ou não” (Trautmann, 2010, p. v).

Para concluir este sobrevoos da presença de Morgan na teoria contemporânea, a ligação entre Morgan e a teoria Lévi-Straussiana ainda precisa ser considerada parentesco, além do objeto e método “estrutural”. A resposta passa por um costume que Morgan ignorou, mas que Rivers ([1910] 1991) invocou, para explicar a peculiaridade que distingue o sistema tâmil (dravidiano) do sistema Iroquois: o casamento de primos cruzados. Neste ponto cego na análise de Morgan.

Segundo Trautmann (2008), Morgan não conseguiu reconhecer o papel do casamento de primos cruzados no sistema dravidiano, e já estava particularmente obtuso

aqui que suas fontes de informação sobre o sistema dravidiano indicavam claramente a regra e sua conexão com a terminologia. Como ele argumenta, foi uma coincidência fatídica que o próprio Morgan se casou com a filha do irmão de sua mãe, um primo cruzado em sistemas onde existe essa regra, fato que explica, para Trautmann, seu ponto cego sobre o assunto ao lidar com Dravidianos, erroneamente identificados com o Iroquês.

Como é sabido, segundo Almeida (2010), toda a teoria das “estruturas das relações elementares” podem ser entendidas como uma teoria da aliança de casamento entre primos cruzados. A teoria, no entanto, não funciona para os sistemas de parentesco dos índios norte-americanos Americano a que a terminologia corresponde “Iroquesas” (e em particular seus subcasos corvo e omaha).

Lévi-Strauss (1967) forneceu, assim, uma justificativa profunda para a dicotomia que separaria as “estruturas elementares de parentesco” (exemplo registrado por sistemas dravidianos) de “estruturas complexas” (exemplificado por sistemas “Iroquois”, particularmente em suas variantes crow e omaha): a existência ou ausência de uma regra prescritiva de casamento. Vale lembrar que a identificação “errônea” entre os sistemas Iroquês e Dravidiano não vem de Morgan, que claramente se separou o sistema ganowaniano (cujo tipo é iroquês) do sistema turaniano (cujo tipo é Tamil), e indicado claramente o locus da diferença entre os dois, embora se afirme ser incapaz de explicá-lo (Morgan, [1871] 1997, p. 398). A identificação" entre estes dois sistemas foi o trabalho das tipologias Lowie ([1929] 1968) e Murdock (1949), em que Iroquês e Dravidiano realmente confundem em um único tipo, até Lounsbury (1964, nota 16) apontou a diferença, tendo lido certamente a observação explícita de Morgan sobre o sujeito.

A influência de Morgan na antropologia é exercida desde tenra idade, e é ilustrada pelos debates com John McLennan sobre parentesco classificatório, e pela teoria de Edward B. Tylor sobre a conexão entre o casamento de primos cruzados e parentesco de classe (Tooker, 1971). Talvez essa convergência esteja na raiz de opinião dominante que é a que inclui Morgan entre os “evolucionistas vitorianos”, em uma posição preventiva de Lubbock, McLennan e Tylor, trazendo todos juntos para o ferro-velho das questões teóricas que são mencionadas, mas não estudadas a sério. (ALMEIDA, 2010)

Para Almeida (2010), na antropologia inglesa, o problema colocado por Morgan foi apresentado por W. H. Rivers ([1910] 1991) e Meyer Fortes homenageou Morgan para

a Antropologia Social no Parentesco e na Ordem Social e Legado de Lewis Henry Morgan ([1969] 2005). Na América do Norte, a imagem de Lewis Morgan foi marcada pela crítica de Alfred Kroeber ([1909] 1969) ao próprio conceito de “sistema classificatório” e, sobretudo, a Robert Lowie em *The History of Ethnological Theory* (1937).

Engels, por exemplo, criticou antropólogos ingleses por atacar Morgan e ao mesmo tempo plagiar seus resultados. Isso mudou com Rivers, de quem a antropologia inglesa adotou os métodos de Morgan, mas poderia se aplicar a “boasianos” na América do Norte.

Leslie White (1951, 1957, 1958, 1959) dedicou-se, na América do Norte, a restaurar a reputação intelectual de Morgan contra a diminuição efetuada pelos boasianos, mas talvez a defesa de Morgan por Leslie White, acompanhada de uma versão radical de evolucionismo linear, e de simpatia pelo marxismo, crítica aos boasianos, tenha piorado a imagem de Morgan na academia norte-americana, ao invés de melhorá-la. Em 1949, Lévi-Strauss dedicou a Morgan as *Estruturas Elementares do Parentesco*, e George Murdock incluiu Morgan entre os homenageados na abertura da obra *Social Structure*, publicada também em 1949. Essas duas obras, saídas no mesmo ano que *Social Evolution* de Leslie White, também publicada em 1949, assinalavam três retomadas de temas e problemas deixados por Lewis Morgan, de perspectivas muito diferentes: o culturalismo de Murdock, o estruturalismo de Lévi-Strauss e o evolucionismo social de Leslie White. Tradução nossa. (ALMEIDA, 2010, p. 317)

Mais descentralizado e complexo do que o centralismo monárquico que Morgan odiava, o sistema Iroquês foi exaltado por Morgan como um exemplo (e tem sido apontado como um precursor da democracia Federalista dos EUA). Isso significa, no entanto, que a ordem de progresso que estava acontecendo da barbárie à civilização caminhou do complexo para o simples; o fechamento da fronteira foi ao mesmo tempo, simplificando o complexo classificatório de sistemas de catalogação que “maximizaram laços de parentesco”, e a destruição do federativismo do sistema democrático iroquês.

A civilização também representou, de fato, de modo elaborado a cultura material do castor americano, que Morgan não diferenciava em essência da cultura material dos índios iroqueses, uma vez que incluía o “burro” na categoria dos seres dotados de inteligência e capacidade inventiva.

Para Almeida (2010), se devemos falar sobre evolucionismo social em Morgan - que sempre usou a noção progresso, não evolução - trata-se de uma versão peculiar do evolucionismo social. Assim como a estepe russa para Kropotkin, as pradarias americanas não combinavam, pois Morgan, a identificava com o lugar contrário à “luta pela vida”. Mas Morgan testemunhou o fechamento da fronteira americana, e participou como advogado ferroviário disto. Diante dessa história real de propriedade privado, o cronograma progressivo que leva da barbárie à civilização adquirida para ele é um viés negativo, expresso nas famosas páginas do A Sociedade Antiga.

3.2. Etnografia do povo Zuñi por F. H. Cushing

Frank Hamilton Cushing (1857-1900), etnógrafo americano do povo Zuñi. Cushing estudou a cultura Zuñi durante seus cinco anos na tribo, durante os quais foi introduzido na Sociedade dos Arqueiros. Muitas de suas descobertas foram resumidas em *Zuñi Folk Tales* (1901), *Zuñi Creation Myths* (1896) e *My Adventures in Zuñi* (1941), bem como em seus tratados sobre tecnologias nativas, como *Zuñi Breadstuff*. Ele era uma autoridade em processos de fabricação de artefatos, praticando as artes aborígenes até dominá-las.

Cushing estudou ciências da vida na Universidade Cornell. Ele foi funcionário do Escritório de Etnologia Americana do *Smithsonian Institution* dos 18 anos de idade até sua morte. Frank Hamilton Cushing (1857-1900), etnógrafo americano do povo Zuñi. Cushing estudou a cultura Zuñi durante seus cinco anos na tribo, durante os quais foi iniciado na *Bow Priest Society*.

Segundo Almeida (2018), Cushing trabalhou no campo por quatro anos, viveu com Zuñi entre 1878 e 1882, e foi convidado a ingressar no “Clã Papagaio”. Desde então, passou a proteger o conhecimento tradicional, inclusive incinerando suas anotações de campo em cerimônias religiosas historicamente consideradas “segredos coletivos” e defendendo as reivindicações dos povos indígenas.

Em 1883, quando Cushing deixou o campo, Franz Boas chegou à Ilha Baffin para realizar um estudo de campo com os esquimós (Inuit) e começou a defender sua “cultura”. A restauração de experiências semelhantes a essas experiências despreza a versão usual da história antropológica, e é estritamente baseada na encenação caracterizada por oposições simétricas, tais como: “período pré-científico” e “ciência” ou

“amadorismo” e “profissionalismo” “ismo” ou “aventura” é o oposto de “investigação científica”.

Para os críticos antropólogos e historiadores, Morgan, Cushing e Boas, comentados mais lentamente a seguir, desenvolveram “modelos” que eles não seguiram produzir gêneros descritivos especiais, como a vida interior de Cushing e a vida cultural de Boas, eles foram dedicados ao livro de E. Tylor “Antropologia” desde pelo menos 1881 no “método de descrição etnográfica”, introdução aos Estudos Humanos e Civilização.

Cushing (1920) afirma que nenhum ramo das artes industriais dos índios Zuñi é mostrado tão claramente quanto em seus costumes e métodos agrícolas, primeiro a influência do ambiente climático na religião e cultura do povo, e depois os efeitos dessa fé e filosofia em suas vidas diárias. Antes de entrar nesses tópicos interessantes, entretanto, deve haver um tour considerável, mas espera-se que não seja cansativo dar uma ideia dos direitos territoriais dos pueblos Zuñi. (p. 125)

Na edição anterior desta série, foi apresentado o conceito dos Zuñi sobre as origens dos sistemas sociológicos indígenas. Basicamente, trata-se de organizar pessoas ou clãs, por assim dizer, a espinha dorsal da estrutura do governo Zuñi.

De acordo com Cushing (1920, p. 126), a tribo Zuñi (frequentemente chamada de nação porque é um remanescente dela) tem apenas entre 1600 e 1700 membros. Esta população é primeiro dividida em seis subgrupos, cada um dos quais é chamado kí-wi-tsin, ou a casa sagrada a que pertence. Novamente, sem referência a este plano de divisão, a tribo compreende treze organizações, ordens ou sociedades sagradas baseadas em quatro elementos básicos da vida selvagem: guerra, caça, sacerdócio e fraternidades médicas.

Novamente, a deslealdade a qualquer um dos itens acima é a terceira divisão nas tribos agrícolas que descendiam dos pueblos de verão próximos aos quais seus campos principais estão localizados. Os nomes dessas tribos geográficas são, em ordem de precedência, três: *Taf-ia-kwey* “Povo da Cidade dos Plantadores”; *He-sho-ta-tsi'-na-kwe*, “Povo da Cidade Retrutada” (a partir de pictogramas esculpido nas paredes de fundação de sua aldeia); e *KHap'-kwai-na-kwe*, ou “Povo da cidade de onde flui a Água Quente”. (CUSHING, 1920, p. 126)

Para Cushing (1920, p. 126), mais importante do que qualquer precedente na posse de terras para grãos é a divisão dos gentios porque, em última análise, existem dezesseis clãs independentes deles. Em ordem de classificação, eles são nomeados da seguinte forma: o povo papagaio ou arara, o milho ou a semente, o texugo, o sol, a águia, o peru, o pássaro guindaste, o cervo, o urso, o coiote, o sapo, a tetraz, o tabaco, a videira (ou erva daninha), madeira amarela, e cascavel.

Segundo ele, os clãs papagaio e semente são quase iguais em termos de membros, cada um com cerca de trezentos. Destes, todos os outros clãs foram reduzidos a cinco da madeira amarela e apenas o representante vivo do clã cascavel, o homem com quem, é claro, o clã terminaria. Portanto, pode-se ver que uma pequena nação é organizada de acordo com quatro princípios diferentes, nenhum dos quais, exceto no aspecto religioso, é dependente de qualquer um dos outros: (1) santo governo de acordo com os locais de culto; (2) governo secular por posse de terra e água; (3) um governo médico, sob as profissões de “medicina” e fetichismo; e finalmente (4) governo social, de acordo com a organização familiar. (CUSHING, 1920, p. 127)

Se este artigo estivesse mais preocupado com a sociologia do que com a produção de alimentos zuñi, Cushing (1920, P. 128) poderia ter mostrado como esses quatro tipos de divisão funcionam juntos; como, de fato, os três primeiros foram consequência de um princípio social fundamental da tribo e como, em última análise, com a adição de combinações fraternas de clãs (agora modificados ou derrotados entre os Zuñi), todos os quatro traços eram quase universais para os nativos América. Na situação atual, devo limitar outras observações ao que essas coisas parecem nos dizer sobre a vida dos pueblos pré-colombianos e discutir sua relação com a terra e os recursos hídricos e alimentares da tribo.

Segundo ele, além dos clãs citados, a tradição Zuñi também dizia que a tribo teve vários outros clãs no passado: água, arara (ao contrário dos papagaios), corvo, cobra do mar, casa vermelha e seis clãs do milho (amarelo, azul, vermelho, branco, manchas e preto), agora mesclado em um *Td'-a-kwe* (homem-semente). A mesma tradição diz que o país de hoje é o remanescente de três grandes tribos, a central, a sul e a norte. Nesses tempos tribais, grandes extensões de terra nas áreas menores do Novo México, Arizona e sudoeste eram cobertas pelas cidades em que viviam. Poucas pessoas viviam em um lugar e as pessoas eram mais nômades do que hoje. No final, essas tribos se reuniram e

escolheram o Vale do Zuni como residência permanente, uma a uma, de acordo com a ordem de prioridade acima mencionada: são milhares, vivendo em nada menos que dezenove cidades.

Quando foram descobertos pelo monge espanhol [Marcos de] Niza na primeira metade do século XVI e posteriormente subjugados por [Francisco] Vasquez Coronado, viviam nas famosas “Sete Cidades de Cibola”. Os nomes indígenas dessas cidades são: 1) *Mat'-sa-ki*; 2) *Ky ia f-ki-ma*; 3) *Ha'-wi-k'uh*; 4) *Keia'-na-wa*; 5) *Ham Pasa Bay*; 6) *Ke-tchi-na* (?), e, *Ha-lo-na*, esta última era uma das únicas cidades para se viver, além do verão, há também a moderna *Zuriyi* (*Halona I 'tiwana*) “A residência média de Fortuna Feliz”, “O monte de formigas comuns no mundo”.

De acordo com Cushing (1920, p. 130), embora os primeiros espanhóis, sem dúvida, exagerassem na população de Cibola (mais por métodos de aquisição de dados imperfeitos do que por atitudes teimosas), eles afirmavam que a população era tão grande quanto “mil e mil almas”, mas as conclusões podem ser desenhadas com certeza. Contando os quartos nas seis ruínas mencionadas acima, essas ruínas e o antigo povo Zuñi abrigavam mais de seis mil residentes. Isso só faz sentido quando estudamos as vastas tradições, rituais e etiqueta da tribo e, mais importante, as organizações sofisticadas e altamente diferenciadas mencionadas acima. Todos estes não se referem a uma população grande ou densa, mas a uma linhagem muito grande e altamente desenvolvida.

Durante os anos da rebelião de Pueblo (1680-1692), os Zuñi tentaram construir uma fortaleza da vingança da Espanha nas Montanhas Rochosas de Reki. Por quase meio século, eles viveram em apenas seis cidades. O que eles construíram no cume da Montanha do Trovão não foi a cidade inteira, mas em seis blocos ou terraços diferentes, cada bloco representando uma cidade abandonada. Isto é muito importante, segundo Cushing (1920).

Quando se pensa nos índios, especialmente os pueblos, como (segundo o nosso significado) “comunistas”, sempre se comete um grande erro. Entre nós, nem sequer se trata de dividir a propriedade ou ocupar um só terreno. Como os curiosos usam uma língua, lei ou costume nativo para regular a disposição da terra, eles foram considerados comunistas de propriedade.

Suponha que um jovem pertença ao clã Papagaio, ele não pode se casar com nenhuma garota, por mais remota que seja sua relação com ele, que pertença ao mesmo clã. Como a descendência é materna, seus filhos não pertencem a ele nem ao seu clã, mas sim à esposa e ao clã dela. Se ele, antes ou depois do casamento, “levanta a areia” (ocupa ou limpa um campo), o campo pertence estritamente a ele, mas é considerado propriedade de seu clã. Caso ele não faça nenhuma provisão já que descerá a seus filhos ou à esposa dele; caso, além disso, ele não tenha sobrinhos ou sobrinhas do lado da irmã, a propriedade permanece, após sua morte, no clã Papagaio, podendo ser reivindicada e cultivada por qualquer membro desse clã, de preferência por parentes próximos, mas nem pela esposa do homem nem por seus próprios filhos. Qualquer homem pertencente à tribo de Nutria não pode, mesmo em seus próprios campos, dar terras a qualquer pessoa pertencente a qualquer um dos outros pueblos, a menos que essa pessoa seja um membro de seu clã. Nem pode qualquer homem residente no Pescado, ir e ocupar até mesmo terras não reclamadas em Nutria ou Ojo Caliente, a não ser com o consentimento do corpo político da tribo a que deseja ingressar. Nenhum Zuñi, seja qual for sua posição, pode, sem o consentimento do Milho e de alguns outros sacerdotes da tribo, dar a qualquer membro de uma tribo ou povo estrangeiro, partes de sua própria terra ou de qualquer parte do domínio tribal. Com um povo como os Zuñi, portanto, a reserva da venda é, por seus costumes de lei tribal nativa, sem intervenção do governo, já prevista. Tradução nossa. (CUSHING, 1920, p. 131-133)

A tentativa de um Zuñi de legar as terras que herdou ou reivindicou é muito curiosa. Nominalmente, como mencionado acima, essas terras pertencem ao seu clã. No processo de presentear seus filhos, ele naturalmente o transferiu para o clã de sua esposa. Sem todos os escritos, ele teve que organizar treze organizações secretas de medicina sagrada (*ti-kitla-pon* ou *ti-kitla-pon'-kia*), ele pode se tornar um membro. Na presença deste conselho social, ele anunciou todos os elementos de seu legado com grande detalhe.

Os anos podem ter se passado. No entanto, até sua morte, nenhum de seus pertences foi revelado, exceto ele mesmo. Então, se houver dúvidas, os membros que ouviram sua declaração agiram como testemunhas uns dos outros, revelando a vontade do falecido. Para ilustrar esse processo, nada é mais interessante ou instrutivo do que a descrição do processo, pois eu era o segundo chefe da tribo (na época) destaca Cushing, 1920, p. 133-134)

3.3. A organização social dos Kwakiutl por F. Boas

Boas (1985) apresenta em seu trabalho a organização social do Kwakiutl. Para ele os Kwakiutl eram divididos em muitas tribos que estão em sua vez dividida em seitas e clãs. Cada clã Kwakiutl próprio é derivado de um ancestral mítico que é um descendente o céu surgiu do submundo ou emergiu do oceano.

Seus brasões e privilégios, que serão discutidos mais tarde, são baseados sobre as aventuras de seus ancestrais das quais eles deveriam ser descendentes.

Em primeiro lugar, darei uma lista das tribos e suas subdivisões:

A. XA-ISLA' DIALECT.

1. Xa-*isla'*.

Clans: Beaver, eagle, wolf, salmon, raven, killer whale.

2. Xana'ks'iala, called by the He'ilt^{suq} Gi'manoitx.

B. llFyjLTSUQ DIALECT.

1. Xa'exaC'S. Chinaman hat.

'He'ilt^{suq}. Bellabella.

Septs: a. Q'o'qa-itx.) /1. Wl'k'dxtenox, eagle.

b. Oe'Litx. ^ Clans:] 2. Q'oe'tenox, raven.

c. O'ealix.) (3. Ha'lx'aix-tenox, killer whale.

3. Sö'mexulitx. Upper end of Awi'K'ênôx Lake.

Clans: 1. Sö'mexulitx.

W. Ts'é'okuimiX or Ts'éuitx.

4. Nō'xunts'itx. Lower end of Awi'k'ênôx Lake

5. Awi'k'ênôx. Rivers Inlet.

Clans:

1. *Qoi'k'axtenôx, whale.*
2. *Gï'ilqam.*
3. *Waõ'knitEm.*
4. *Wã'wik'ena*
5. *Gne'tEla.*
6. *Nã'lekuîtx.*
7. *NE'mqic. Mmkisli River.*

Clans:

1. *Tsets^'Loa/laciEinae (= the famous ones).*
2. *LaLEla/miii (=the supporters).*
3. *G'l'g-ilqam (= those who receive first).*
4. *Si'siuLae (=the Si'DLaes).*
5. *Ne'iielk-'enox (=people from the head waters of the river).*
8. *T'Ena'xtax. Knight Inlet.*

Clans:

1. *lya'mS'amtElaL (=the x)'a'mtKlaLs).*
2. *(l-'xsEm (=the chiefs).*
3. *Qoe/qoaainox (=people from the river (Joa'is).*
4. *Yaai'x-aqEmaE (=the crabs).*
5. *P'e'paLenox (=the fliers).*
9. *A'wa-iLala (=those inside the inlet). Knight Inlet.*

Clans:

1. *G-i'g-ilqam (=those who receive first).*
2. *Ts'o'ts'ena (=thunder birds).*

3. *K-ek-k-'enox*.

10. *Ts'a'watEenox* (=people of the *oulachou* country). *Kingcombe Inlet*.

Clans:

1. *Le'lEwag'ila* (=the heaven makers—mythical name of raven).

2. *G-I'g'EqEmae* (=chief⁸).

3. *Wi'oqEmae* (=Avhom no one dares to look at).

4. *G-ag-g-ilak-a* (=always wanting to kill people).

5. *Qa"qawatilik-a* (=the *Qa'watili(ialas)*).

11. *Guau'aenox*. *Drury Inlet*.

Clans:

1. *G'l'g'ilqam* (=those to whom is given first).

2. *Kwi'koaenox* (=those at the lower end of the village).

3. *Kwa'kowenox*.

12. *Haxua'mis*. *Wakeman Sound*.

Clans:

1. *G'i'g'ilqam* (=those who receive first).

2. *G-e/xsEm* (=the chiefs).

3. *Haai'alik-auae* (=the shamans).

13. *Le'kwiltoq*. From *Knight Inlet* to *Bute Inlet* and on the opposite part of *Vancouver Island*. They consist of the following septs:

13a. *Wi'weqae* (=the *We'qaes*).

Clans:

1. *G'i'g'ilqam* (=those who receive first).

2. *G'e'xsEm* (=the chiefs).

3. ?

4. *Wi'weaqam* (=the *We/qaes*).

13b. *Xa'xamatsEs* (=old mats, so called because slaves of the *Wi'weaqe*). Recently they have taken the name of *Wa'litsum* (=the great ones).

Clans: ?

13c. *Kue'xa* (=the murderers).

Clans: 1. *Wi'weaqam* (=the *We/qaes*).

2. *Q'o'moyue* (the rich ones).

3. *Kue'xa* (=the murderers).

13d. *Laa'luis*.

13 e. *Q'o'mT'uox*.

De acordo com Boas (1895, p. 332) esta lista não está totalmente completa, mas é quase isso. Uma série dos clãs são subdivididos em grupos menores sendo é muito difícil verificar essas divisões ao sul). Assim, o *Naqô'mgilisala* abraça uma subdivisão chamados *Me'Emaqaua*, que são, entretanto, não considerados um clã. O *La'alaxsEnt'aiõ* do *La'Lasigoala* são divididos em duas divisões – os *R'-eg-'o'te*, os descendentes de *G'eg'o'te*, e os *Ha'qolaL*, os descendentes de *Ha'qolaL*. Os *La'alaxsEnt'aiõ* dos Kwakiutl propriamente dito consiste em três divisões: O *La'alaxsEnt'aiõ* propriamente dito, o *A'lk'unweE* (canto inferior, alto-falantes da primeira divisão), e o *He'ha'me'tawe*, os descendentes de *He'ha'me'tawe*. O *Ts'E'nts'Enx-qaio* dos *Wa'las* Kwakiutl são divididos em duas divisões: os *Ts'E'nq'am* e *Hai'maaxsto*. Essas divisões são dadas apenas como exemplos, pois eu não foram capazes de descobrir todas as subdivisões dos diferentes clãs e tribos.

A história recente dessas tribos e clãs, segundo o próprio Boas (1895, p. 332) explica o desenvolvimento deste sistema social extremamente complexo. Tradição histórica diz que o *Gue'tEla* e o *Q'e'moyue*, ambas seitas do Kwakiutl, não há muito tempo formou uma tribo. Certa vez, surgiu uma briga entre eles, em que *Lã'qoagila*, o chefe da *Gue'tEla*, foi morto. Então eles se dividiram, e desde então formam duas seitas. Há um ditado que indica a estreita relação entre os dois, para o efeito de que *Gue'tEla* e

Q'e'moyue são gêmeos – o primeiro amamentou no seio direito da mãe, este último no esquerdo.

Ainda outra tribo, que, no entanto, não foi incluída na lista acima devido à sua origem recente, ramificou-se do Kwakiutl. Essas pessoas se autodenominam *Ma'tilpe*, o *Maa'mtag-ila* mais elevado, e incluíam as seitas *Maa'mtag-ila*, *G'e'xsEm* e *Haai'lakEmae*, todas dos quais são encontrados entre *Gue'tEla* e *Q'e'moyue*, afirma Boas (1895, p. 332)

Enquanto nestes dois casos novas tribos foram formadas por um processo de divisão, em um outro caso, pelo menos, uma tribo tornou-se recentemente um clã de outra tribo, a saber, os *Laa'luis* dos *Le'kwiltoq*, que também juntaram-se aos *Kue'xa* do mesmo grupo e formaram um quarto clã deste último. O evento aconteceu, Segundo Boas (1895) durante a grande guerra com as Tribos do Sul de Salishan, que foi travada em meados do século XIX, sendo ela a causa do amálgama e a grande redução da tribo. O *Q'o'm'enoX* foi totalmente extinto.

Outra tribo que vivia perto do *Qn'scir-mox*, do qual, no entanto, tinha-se apenas os tradicionais relatos, os *Xoysi'les*, foram exterminados pelo *Qo'sqemox*. Esses poucos fatos autênticos mostram que o número de tribos e de clãs sofreram mudanças consideráveis durante os tempos históricos (principalmente dos contatos e guerras). Esta conclusão é corroborada pela distribuição dos clãs entre várias tribos, e pelo significado de seus nomes. Podia-se distinguir três classes de nomes tribais e de nomes de clãs, como são formas coletivas do nome do ancestral, nomes retirados da região habitada pela tribo ou clã e nomes de honra. Existia uma tendência decidida a substituir nomes de classe histórica por outros.

Assim, o nome *Q'o'nioyue* (os ricos) é novo. Os *Xa'xamatsEs* assumiu o nome *Wa'litsum* (os grandes) apenas vinte e cinco ou trinta anos atrás. Presumia Boas (1895) que os nomes *X'I'gihiam* (aqueles que recebem Primeiro), *G'e'xsEm* (chefes), *TE'niLtEmLEls* (aqueles sob os quais o solo shakes), foram adotados de forma semelhante. Outras mudanças de nomes ocorreram. Assim, os *I'imkish* se chamam recentemente de *Lad'koatx*, que é o nome de uma das tribos da costa oeste da Ilha de Vancouver, e os *Lau'itsis* estavam adotando o nome *Ts'a'mac*, que é o nome do Songish no dialeto Comox.

Os nomes geográficos são mais sugestivos. Para Boas (1895, p. 333) encontrava-se entre os *Nindiish*, um clã chamado *Ne'nelk'eno*, o povo das nascentes de *Ninikish Eiver*. Isso parecia indicar que as águas da cabeceira do rio eram seu antigo lar, e eles se juntaram ao resto do *Ximkish*. O mesmo poderia ser dito do clã *O'manits'eno* do *L'n'sq'eno*, do *Qoe'qoaaino*, do *T'Eua'xtax* e do *Ne'nelpae* do *Qoe'xsot'eno*.

Em todos os casos em que o nome clânico ou o nome tribal era uma forma de coletivo do nome do ancestral, poderia-se supor que o grupo formara-se ao mesmo tempo uma única comunidade. Como esta unidade poderia estar quebrada apareceu no caso da *Ma'tilpe*. Boas (1895, p. 333) observou que um bom número de tais nomes de clã eram comuns a várias tribos. Assim, o *Si'sinLae*, os descendentes de *Si'uLae*, eram encontrados entre os *Groasi'la*, *Na'q'oaqtoq*, *Gue'tEla*, *Lau'itsis* e *Ximkish*. Os *Yaai'x'aqEmae*, os descendentes de *Yixã'qEmae*, eram encontrados entre os *Q'e'moyue* e *T'Ena'xtax*. Boas (1895) acreditava que em todos esses casos parte do clã original se desviara longe de sua casa original, mantendo seu antigo nome. Esta visão era sustentada pela tradição de que os clãs foram divididos na época do grande inundaçã, uma parte à deriva aqui, outra ali.

Ainda outro caso que daria evidências do desenvolvimento gradual do atual sistema de clãs e tribos seria fornecido pelo *Ma'maleleqala* e *Wi'weqae*. Ambos os nomes eram as formas coletivas do nomes dos ancestrais. No entanto, para Boas (1895, p. 333) o *Ma'maleleqara* e *Wi'weaqam*, o grupo *Ma'leleqala* e o grupo *We'qae* apareceriam com subdivisões dessas tribos. Parecia-lhe que isso provava que estas subdivisões deveriam ter formado o estoque original, que os outros clãs juntaram com o passar do tempo.

Todas essas evidências provariam que o atual sistema¹³ de tribos e clãs era de crescimento recente e sofrera mudanças consideráveis. (BOAS, 1895, p. 333)

As tradições dos clãs mostravam claramente, segundo Boas (1895, p. 333-334) o que deveria-se considerar a unidade original da sociedade entre os Kwakiutl. Cada clã obtinha sua origem de um ancestral mítico, que construiu sua casa em um determinado lugar e cujos descendentes viveram naquele lugar. Em muitos casos, estes lugares provariam ser locais de antigas aldeias. Em alguns, grandes acúmulos de conchas eram encontrados, o que mostra que eles foram habitados por longos períodos.

13 Diz-se atual sistema referente ao período de estudo de Boas com esses povos, meados do século XIX.

Concluía Boas (1895), portanto, que o clã era originalmente uma comunidade da aldeia, que, devido à mudanças no número ou para fins de defesa, deixaram sua antiga casa e se juntaram a alguma outra comunidade, mantendo, no entanto, até certo ponto sua independência. Isso corresponde exatamente para a organização social das tribos Salishau da porção sul da Ilha de Vancouver, e de todas as tribos da costa de Washington e Oregon. A divisão simples em comunidades aldeãs que parecia ter sido o tipo predominante de sociedade ao longo de uma parte considerável da costa do Pacífico tem, entre os Kwakiutl, passado por tais mudanças em que várias tribos estavam divididas em clãs de onde se originaram.

Embora parecesse natural que no estágio anterior a criança devesse ser considerada um membro da comunidade da aldeia para a qual seu pai ou mãe pertencia, poderia-se esperar perturbações na organização desenvolvida entre os Kwakiutl. Entre as comunidades da aldeia de Oregon, Washington e sul da Ilha de Vancouver a criança pertencia para a aldeia do pai, onde o casal geralmente vivia, e parecia-se que entre muitas dessas tribos as aldeias eram exogâmicas. Entre os Kwakiutl os clãs também eram exogâmicos, e certos privilégios herdados na linha paterna, enquanto um número muito maior eram obtidos pelo casamento. A existência da forma da classe sugereria-se que a organização deveria ter sido em algum momento puramente paternal.

Para Boas (1895) três causas pareciam ter perturbado a organização original e o desenvolvimento da organização mais complexa mencionada acima, a influência das tribos do norte, que tinha uma natureza puramente matriarcal e o desenvolvimento de lendas referentes à origem dos clãs que eram análogos às tradições semelhantes dos grupos de tribos do norte.

Pegando o último ponto e nomeando-o como primeiro, Boas (1895) descobriu que cada clã reivindicava uma certa classificação e certos privilégios que eram baseados sobre a descida e aventuras de seu ancestral. Esses privilégios, se originalmente pertencente a uma tribo que uma vez restive no estágio patriarcal, dificilmente haveria tendência a se desviar da lei que regesse esse estágio.

Se eles, no entanto, se originaram sob a influência de um povo que estava em estágio matriarcal, um desenvolvimento anormal parecia provável. No norte, a classificação e os impedimentos de uma mulher sempre desciam sobre seus filhos.

Praticamente o mesmo resultado era conseguido entre os Kwakiutl, mas de uma maneira que sugeria que um povo com instituições paternas adaptava suas leis sociais a esses costumes.

Para Boas (1895), aqui, a mulher trazia como um dote a posição e os privilégios de seu pai ao marido, que, no entanto, não teria permissão para usá-los, mas adquiria-os para o uso de seu filho. Como a mulher era mais forte em sua parte, adquiria seus privilégios da mesma maneira por meio de sua mãe, uma lei puramente feminina de descendência era garantida, embora apenas através do meio do marido.

Parecia-lhe que essa lei era muito intricate, que seria descrita em detalhes no decorrer desta pesquisa, não poderia ser explicada de outra forma que não como uma adaptação das leis matriarcais de uma tribo que se encontrava em fase patriarcal. Boas (1895) não poderia imaginar que era uma transição de uma sociedade matriarcal para uma sociedade patriarcal porque não havia relíquias do primeiro estágio além daqueles que encontrou em toda parte, e que não provaram que a transição havia sido feita recente.

Não havia nenhum traço deixado de uma herança do irmão da esposa; o jovem casal não morando com os pais da esposa. Mas, o argumento mais importante é que os costumes não poderiam ter prevalência nas comunidades das aldeias a partir das quais o presente sistema tribal originou-se, pois nestes a tribo era sempre designada como os descendentes diretos do ancestral mítico.

Se as comunidades da aldeia estivessem no estágio matriarcal, as tribos estariam designadas como descendentes das irmãs do antepassado, como sempre era o caso nas lendas das tribos do norte, conforme constatou Boas (1895, p. 334-335)

Nomes e todos os privilégios relacionados a eles poderiam ser obtidos, também, matando o dono do nome, seja na guerra ou por assassinato. O assassino tinha então o direito de colocar seu próprio sucessor no lugar de seu inimigo morto. Desta forma, nomes e costumes tinham muitas vezes propagação de tribo em tribo.

Restara substanciar o que Boas (1895) disse contando as lendas de alguns clãs. Dera um relato mais completo dessas lendas mais tarde, enquanto estive naquele lugar, apenas referindo-se às passagens que eram importantes nesta presente consideração. O clã *O'manits'enox* do *L'a'sq'enox* derivava sua origem de *Ts'i'lqoaloLEla*, o marido de

L'e'sElaqa (mulher Sol). O primeiro desceu do céu enquanto sua esposa ficou lá porque ela tinha que cuidar do sol que se movia. Ele estava acompanhado por seus filhos *Se'paxaes* (= Brilhando), *Ya'q'Ent'Emae* (= Primeiro orador), *Ge'xdEu* e *Da'doqanaqesEla* (vendo de um canto a outro). Destes, o clã se originou.

Um grande número de exemplos desse tipo poderia ser dado. É verdade que essas tradições provavelmente não eram muito antigas e foram modificadas com a mudança da vida social das pessoas; mas, pelo que poderíamos saber do desenvolvimento de mitos, deveríamos esperar encontrar neles vestígios, pelo menos, das antigas instituições matriarcais, se é que alguma vez existiram. O fato de que eles invariavelmente e sempre eram explicados por genealogias, tais como o anterior, parecia-lhe uma prova conclusiva de que uma organização patriarcal da tribo precedeu a atual.

Boas (1895) referiu-se várias vezes acima ao fato de que o clã tem certeza de direitos que os outros não compartilham. Estes são principalmente o uso de certas cristas e de apresentações semirreligiosas. Todos estes eram adquiridos por casamento, conforme descrito acima. Nas comunidades de aldeias das tribos do sul não eram encontrados vestígios de uma crista, enquanto entre as Kwakiutl não era estritamente hereditário, mas descendia pelo casamento matrilinear, de forma semelhante à crista das tribos do norte.

As lendas da aquisição da crista também são semelhantes às lendas do norte sobre o mesmo assunto, e Boas (1895) concluiu, portanto, que o estágio atual se desenvolveu por meio do contato dessas duas áreas. Não quid sizer que as ideas ten ham sido premeditates corporate pelo Kwakiutl, Inuit que sua manifestation no social organização da tribo é em grande parte devido à suggest por parte do tribos do norte.

An idea Americana da aquisição do *mangetout* era debridement também fundamental entre os Kwakiutl, pois todos os seus cantos referential-se a ele, e, como versos mais tarde, todo o cerimonial de inverno é com base nele. Mas, assumiu-se uma forma peculiar na medida em que o *manitou* foi adquirido por um ancestral mítico e agora é transmitido de geração à geração, e a conexão em muitos casos se tornou tão leve que o gênio tutelar do clã degenerou em uma crista. Essa degeneração, junto com a descida pelo casamento, Boas (1895, p. 336) considerou ser devido à influência do totemismo do norte.

Boas (1895, p. 336) apresentou algumas histórias que ilustravam a aquisição da crista por meio do ancestral, que traria a analogia próxima com a aquisição do *manitou*, e também mostra a maneira como a crista é usada para adornar pessoas e utensílios.

A lenda do *O'manits'eno*x, citada por ele acima (Apêndice, p. 005), continua contando como *Ge'xdEn* caiu em uma série de baleias assassinas, que haviam assumido a forma de homens, e estavam consertando suas canoas. Seu chefe deu-lhe o arpão baleeiro de ponta de quartzo, seus nomes e o direito de usar a pintura da baleia assassina na fachada de sua casa.

Outro bom exemplo é a seguinte tradição do clã *La'xse* do *Q'e'moyue* ou *Kue'xa*. Damos aqui uma possível tradução:

*“O primeiro Kue'xa viveu em Tsa'Xoyo. Seu chefe, Ye'iqoLalasame, não suportamos caçar no rio de LiXsT'wr 'até que ele chegou a Sa'xsox'. Depois de quatro dias fora, ele viu o Ho'Xhoq (um fabuloso pássaro, supostamente semelhante ao guindaste) e ouviu seu grito. Era maior do que um homem. Então Ye'iiioLalasame se escondeu. O Ho'Xhoq tentou encontrá-lo e finalmente descobrir o lugar onde o chefe estava escondido ao lado de uma árvore de cedro. Ele tentou bicá-lo com o bico, mas sentiu falta dele. Ye'iqoLalasame simplesmente saltou para o outro lado do árvore, e o Hd'Xhoq não poderia matá-lo. Ele voltou para casa à noite. Em seguida, ele esculpiu o guindaste em cedro amarelo, e agora é a escultura de seu clã. Ele convidou todas as tribos e deu cobertores de casca de cedro, todos os tipos de peles, canoas e escravos. Depois ele colocou Ho'Xhoii no topo de um poste do lado de fora de sua casa. Mais tarde, um chefe do Joe'xsot'eno*x queria que o Ho'Xhoq dissesse que seu nome era *LEk'amii'xot*. Ele tentou descobrir como obtê-lo, e soube que ele tinha que se casar com a filha de *Ve'iiio-lasame* para obtê-lo. Então ele se comprometeu a se casar com *Ma'xalayuqoa*, filha daquele chefe. *Ye'iqoL'llasame* concordou, e eles foram casados. Ainda mais tarde, *I'Eqa'p'EnkEm*, chefe do *K'kwa'kum* do *Guc'tEla*, obteve o Ho'Xhoq do *Qoc'xsot'eno*x por casamento.” (BOAS, 1895, p. 336-337)

A primeira parte desta lenda mostra novamente a analogia próxima com o aquisição do *manitou*; o final mostra como o privilégio de usar a escultura foi adquirida, primeiro por uma tribo, depois pela outra.

Não é necessário multiplicar esses exemplos. Segundo Boas (1895, p. 337) existe, no entanto, outra classe de tradições, segundo as quais as cristas ou emblemas do clã não são aceitos desta maneira, mas trazido pelo ancestral do clã do céu ou do submundo ou fora do oceano, de onde quer que ele tenha derivado sua origem. Isto é o caso com o *Sl'sinLae*, cujo emblema é o sol. Aqui também pertencem aos numerosos contos de ancestrais que vieram do céu, tiraram suas máscaras e se tornaram homens, pois em todos esses casos a máscara continua sendo a crista do clã. A esta classe pertence à tradições do *Gi'g-ilqam* do *Q'e'moyuc*, do *Ts'E'nts'Enx'qaiio*, e muitos outros.

Existe ainda Segundo Boas (1895, p. 337) outra classe de privilégios ligados a essas tradições, às quais, no entanto, vele apenas referiu-se brevemente, para tratá-las de forma mais completa mais tarde. Quis dizer sobre a adesão em segredo das sociedades. Muitos ancestrais, ao obter seu *manitou*, deram o direito de executar certas danças, ou eles receberam canções secretas, ou o poder de comer carne humana. Esses direitos também se tornaram hereditários, mas eles diferiam da crista na medida em que o caráter do iniciador espírito (o *manitou*) era mais claramente preservado. Cada indivíduo, quem por descendência ou casamento teria direito a ser membro de uma das sociedades secretas, no entanto, deveriam ser iniciados por seu espírito presidente antes de ingressar na sociedade.

Em todos os festivais as referências a essas tradições eram muito frequentes, e era necessário conhecê-los para compreender os procedimentos e discursos, como aparecerá no futuro progresso desta descrição.

Resumindo as considerações anteriores, podemos dizer que o Kwakiutl consistiam em tempos antigos de uma série de comunidades de vilarejos entre os quais a descida era contada matrilinearmente, e os membros de cada comunidade foram considerados descendentes de um ancestral. Essas comunidades eram combinadas em grupos, mas os elementos de composição dos grupos mantiveram um certo grau de independência e continuaram a ser considerados como parentes. Cada clã, como podemos chamar os elementos de composição da tribo, desenvolveu uma tradição de clã, que foi fundada sobre a aquisição de um *manitou* pelo ancestral mítico, tornando-se hereditário no clã.

Devido à influência das tribos do norte, este *manitou* tornou-se atenuado para uma crista, que, em consequência da mesma influência, não desce mais patrilinearmente, mas pode ser dada em casamento, de modo que desce sobre as filhas. Até agora o que temos é a consideração de Boas (1895) do clã como uma unidade.

Os indivíduos que compõem o clã não formam, no entanto, uma massa homogênea, mas não na classificação. Todas as tribos da costa do Pacífico são divididas em uma nobreza, pessoas comuns e escravos. O último deles pode ser deixado fora de consideração, pois não faz parte integrante do clã, mas são cativos feitos na guerra, ou comprados, e pode mudar de propriedade como qualquer outra propriedade.

O clã do Kwakiutl segundo Boas (1895) é tão organizado que um certo número limitado de famílias é reconhecido. O ancestral de cada uma dessas famílias tem uma tradição própria à parte da tradição geral do clã, e, pela posse da tradição, que quase sempre diz respeito à aquisição de um *manitou*, ele tem certeza das cristas e privilégios próprios. Esta tradição e as cristas e privilégios, conectado com ele desceu, junto com o nome do ancestral, sobre seus descendentes diretos na linha masculina, ou, como indicado acima, através do casamento de sua filha, sobre seu genro, e por meio dele sobre seus netos.

Mas há apenas um homem de cada vez que personifica o ancestral e quem, consequentemente, tem sua posição e privilégios. Segundo Boas (1895) os indivíduos que personificam os ancestrais formam a nobreza da tribo. O número de nobres é, portanto, eliminado. Eles não são iguais em posição, mas variam na maneira como seus ancestrais deveriam variar. Em todos os festivais eles se sentavam na ordem de sua classificação, que é, portanto, chamado de “assento” da pessoa (*'la'qoe*). A lenda diz que a ordem dos assentos foi dada pela divindade em um festival das tribos, na época em que os animais ainda falavam.

O mais nobre clã, e entre eles o nome mais nobre, é chamado de “águia” (*kuc'k'*) da tribo.

Segundo Boas (1895, p. 340) esses nomes eram adquiridos por diferentes indivíduos, mas não eram necessariamente retidos através da vida, como acontecia com um casamento e um novo nome pode ser obtido com o pai da nova esposa. A série não está além todas as dúvidas, uma vez que em muitos casos os índios não estavam muito

certos quanto à ordem dos nomes. Isso se deve ao ato de que não há indivíduos suficientes nas tribos para ocupar todos esses lugares.

O Potlatch

Antes de prosseguir com o texto de Boas (1895, p. 341), ele mesmo afirma ser necessário descrever o método de obtenção dessa classificação que foi observada entre os Kwakiutl. Isso foi feito por meio do *potlatch*, ou com a distribuição da propriedade. Este costume foi descrito com frequência, mas foi totalmente mal interpretado pela maioria dos observadores, Segundo ele. O princípio subjacente é o do investimento que rende juros de propriedade.

A criança ao nascer recebia o nome do lugar que nasceu. Este nome (*gi'uLaxLc*) mantinha-se até cerca de um ano de idade. Então seu pai, mãe, ou algum outro parente, dava um remo ou um tapete para cada membro do clã e a criança recebia seu segundo nome (*nn'iiiap'axLeya*). Quando o menino tinha cerca de 10 ou 12 anos, obtinha seu terceiro nome (*SomiatsExLa'ye*). Para obtê-lo, ele deveria distribuir um número de pequenos presentes, como camisas ou cobertores individuais, entre os seus clã ou tribo. Quando o jovem começava assim, ele era liberal auxiliado pelos mais velhos, principalmente pela nobreza da tribo.

Boas (1895) chega a dizer que a unidade de valor era o cobertor único, agora uma manta de lã branca barata, avaliada em zero centavos. O cobertor duplo era avaliado em três cobertores individuais. Estes cobertores formavam meio de troca dos índios, e tudo se pagava em cobertores ou em objetos cujo valor era medido por cobertores.

Quando um nativo tinha que pagar dívidas e não tinha um número suficiente de cobertores, ele os emprestava de seus amigos e tinha que pagar a seguinte taxas de juros:

Por um período de alguns meses, para cinco cobertores emprestados (deveria ser retornado (*Lc'k-o*); por um período de seis meses, por cinco cobertores emprestados sete deveriam ser devolvidos (*ma'Laxsa Lc'k-oyo*); por um período de doze meses ou mais, para cinco cobertores emprestados, dez deveriam ser devolvidos (*dc'ida* ou *g-G'La*). Quando uma pessoa tinha crédito suficiente, ela poderia penhorar seu nome por um ano. Então o nome não deveria ser usado durante esse período, e por trinta cobertores que ele

pediu emprestado, ele deveria pagar cem a fim de resgatar seu nome. Isso é chamado de *q'a'q'oaxo* (venda de um escravo), conforme Boas (1895, p. 341).

A taxa de juros do *Lr''k'o* variava um pouco em torno de vinte e cinco por centavos, de acordo com a gentileza do emprestador e o crédito do mutuário. Por um curto período de tempo, cobertores podem ser emprestados sem interesse. Isso era designado pelo mesmo termo.

Quando o menino estava prestes a usar seu terceiro nome, ele pediria emprestado cobertores dos outros membros da tribo, que o auxiliavam. Ele deveria reembolsá-los após um ano, ou mais tarde, com 100% de juros. Assim ele poderia ter recolhido cem cobertores. Em junho, marcada para este ato, o menino distributor esses cobertores entre sua priapic tribo, dado proportionality a cada membro da tribo, mas um pouco mais para o chefe. Isso era chamado de *Lawsuit*. Quando, após este tempo, squealer concerto da tribo distributive cobertores, o menino receiver o triple da quanta que ele tinha dado. O povo consideration que deveria retributive-lo rodent de um ms.

3.4. O Método Genealogical de W. H. Rivers

Segundo Mandela; Soares; Fave-o (2017), o título do artigo “Métodos de Genealogia em Antropologia”, assinado por William H. Rivers (1864-1922), apresenta especificamente o método de genealogia proposto por Rivers com a ajuda de Alfred Cort Haddon (1855-1940), na revisão de Torres Strait (1898) durante a investigação, seu objetivo era fornecer uma base científica para novas disciplinas por meio de ferramentas de análise antropológica sistemática. Sua primeira versão “Método de Genealogia para Coletar Estatísticas Sociais e Vitais” foi lançada para a comunidade científica em 1900; após a experiência etnográfica em Rivers em Toda, Índia, o texto foi republicado em “Métodos de Pesquisa de Genealogia de Antropologia” (1910).

O método segundo os autores, envolve a coleta da genealogia verdadeira de uma pessoa específica com base em questões específicas feitas a seus membros. Por meio deles, os pesquisadores obteriam um diagnóstico da organização social do grupo, o que poderia ser porque, segundo Rivers, a sociedade tende a preservar verbalmente a genealogia das gerações. Portanto, para os etnólogos que não têm tempo para dominar a

língua local ou com a ajuda de um bom intérprete, e que têm poucas horas de trabalho no local, o método de genealogia seria a solução ideal. Seu uso também seria eficaz porque permitiria o acesso a informações objetivas e precisas sobre alianças, residência, status, etc, em um curto período de tempo.

Devido às diferenças entre os sistemas de parentesco existentes, os antropólogos deveriam usar um vocabulário limitado às seguintes categorias na aplicação dos métodos e na expressão dos problemas: pai, mãe, filho, filha, marido e mulher. Após a obtenção dos dados necessários sobre a ancestralidade masculina e feminina, os pesquisadores ficariam responsáveis por organizar as informações de forma gráfica – escrever o nome do homem em letras maiúsculas e sempre escrever à esquerda da mulher, em minúscula. Outras informações deveriam ser destacadas para que cada pessoa pudesse ser identificada com precisão, tais como: nome, idade, condição social, local de origem ou moradia; grupo ou clã, etc.

Apesar de possíveis erros, Rivers (1910) defendeu a eficiência do método porque seria possível testar a precisão das informações a partir do cruzamento dos dados com base em três genealogias completas. Portanto, segundo ele, era possível realizar a argumentação científica e ao mesmo tempo retornar a um século de trajetória social. Além de obter o sistema de parentesco de uma pessoa, sua aplicação também incluiria o estudo das relações conjugais, pois seriam divulgadas as “leis” relacionadas ao casamento, descendência, herança, propriedade, cargos de liderança, etc.

O método também poderia ser usado para especificar processos de migração, práticas mágicas e crenças religiosas, e fornecer censos extensos e bancos de dados estatísticos para revelar padrões. Rivers (1910) também mencionou seu uso na antropologia natural.

Embora seja considerado o defensor mais notório do método genealógico, Rivers (1910) não foi a primeira pessoa a usar a genealogia na pesquisa antropológica. O questionário de parentesco de Lewis Henry Morgan (1818-1881), publicado em *The Human Family Blood and Affinity System* (1871), forneceu um roteiro detalhado para a coleta de dados de parentesco. Sendo isso for verdade, a contribuição de Rivers (1910) foi criar uma ferramenta ágil que pode gerar com precisão e rapidez informações-chave para estudos de parentesco a partir do que se acredita ser uma árvore genealógica real, porque o denunciante será capaz de fornecer sua classificação com precisão de parentes.

No entanto, deve-se lembrar que a partir dos dados coletados, a aquisição de informações e a construção da genealogia seguem os padrões de classificação do pesquisador, não os padrões de classificação do agente social da pesquisa. Portanto, sua objetividade decorre da tradução de conceitos nativos por antropólogos.

O método da genealogia poderia ser apontado como um dos maiores subsídios metodológicos para a pesquisa de parentesco, sendo por décadas, considerado a menor e indispensável ferramenta para antropólogos no campo da coleta de informações. Embora amplamente criticado por pesquisadores que apontaram as limitações do modelo, como David Schneider (1918-1995) e Mary Bouquet (1955-), ele foi adotado novamente por africanistas e por alguns etnólogos sul-americanos, como o instituto de pesquisa. No Brasil, há duas traduções dos artigos de Rivers: a primeira foi escrita em 1969 por Roque de Barros Laraia (1932) e a outra foi escrita por Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006) em 1991.

O uso das genealogias também é interessante para o estudo de regulamentações matrimoniais. Se todas as genealogias de uma população forem coletadas, como tenho conseguido em diversos casos, teremos então um registro de casamentos que tiveram lugar na comunidade, retornando certas vezes, até cerca de cento e cinquenta anos no passado. Esse registro é preservado nas mentes das pessoas, e através dele pode-se estudar as leis que regem a instituição local do matrimônio, assim como em uma comunidade civilizada pode-se fazer uso dos registros matrimoniais em um cartório ou igreja. Podemos, então, saber não apenas quais os tipos de matrimônio permitidos ou preferenciais e quais aqueles proibidos, mas também expressar estatisticamente a frequência dos diferentes tipos. Entre diversos povos de cultura simples, parece estar em andamento uma mudança gradual da condição em que o matrimônio é regulamentado primordialmente, ou inteiramente, por meio dos mecanismos de clãs, fratrias ou outros arranjos sociais, para uma outra na qual a regulamentação do matrimônio depende de uma consaguinidade verdadeira, e a natureza exata do estado de transição de um povo apenas pode ser determinada de modo satisfatório através de um método concreto, tal como o provido pelo estudo do registro genealógico. Mais ainda, sendo o matrimônio regulado por alguma regra social, o método permite descobrir quaisquer tendências específicas para que as pessoas de determinadas divisões se casem entre si, tendências estas que talvez não hajam sido informadas pelo próprio povo. (RIVERS, 2010, p. 58-59)

Para Rivers (1910, p. 59) este método permitiria que as pessoas estudem com precisão as formas de casamento, como poligamia, poliandria, levirato e casamento entre primos cruzados. Essas instituições têm inúmeras variáveis, que podem facilmente atrair a atenção das pessoas por meio de métodos comuns de pesquisa, mas quando sua natureza é

estudada detalhadamente por meio da genealogia, essas variáveis se tornam muito claras. Além disso, este método também pode detectar se os regulamentos de casamento das pessoas estão sendo cumpridos na prática, e estudos de casamento realizados em gerações sucessivas podem revelar mudanças graduais na gravidade das sanções impostas a quaisquer regras.

Na verdade, segundo ele seria possível fazer as perguntas mais complexas envolvendo a regulamentação do casamento sem fazer perguntas diretas sobre a questão, embora isso seja indesejável, porque a comparação poderia fornecer uma das características mais interessantes dos métodos genealógicos por meio do uso e da pesquisa direta dos resultados. Havendo uma diferença entre os dois, a pesquisa poderia não apenas fornecer novas ideias, mas também revelar a linguagem ou características psicológicas que poderiam causar mal-entendidos.

Por exemplo, a genealogia Guadalcanal era muito pequena para ser um bom exemplo da aplicação deste método, mas deve-se destacar que, em qualquer caso, duas pessoas do mesmo clã não se casarão, de um total de oito casamentos entre os membros do clã Dapalai e Rakvili, quatro deles eram casados, fato provavelmente explicado devido à existência de casamentos entre primos cruzados na ilha. Ela também nos dá o exemplo do casamento com um membro de outra comunidade, isto é, um residente da ilha vizinha de Savo, cujos clãs eram intimamente relacionados aos ases de Guadalcanal.

Outra aplicação deste método, segundo Rivers (1910, p. 60) seria o estudo das leis que regem a herança e herança de propriedade. Assim, pelo exemplo da genealogia, percebe-se que cada pessoa pertence ao clã de sua mãe, ilustrando assim a ancestralidade matrilinear nesta parte das Ilhas Salomão. Este método é especialmente importante no estudo da sucessão na liderança, bem como na herança de propriedade.

Os usos considerados até agora estariam relacionados ao estudo de organização social, mas este método também seria eficaz para os estudos de magia e religião. Na maioria dos grupos étnicos que Rivers (1910) estudou, descobriu que nos rituais, uma função bem definida era destinada a pessoas que tinham uma relação definida com a pessoa que realizava o ritual ou com a pessoa que realizava o ritual. Rivers (1910) acreditava que a exata pesquisa realizada por meio de métodos genealógicos mostraria que essas funções relacionadas ao parentesco estariam muito além da literatura antropológica atual que nos permite assumir, e mais ainda, acreditar que os direitos e

privilégios decorrentes do parentesco se baseariam nisso, desta forma poderia ser definida com mais precisão.

3.5. O casamento por B. Malinowski

Mais tarde se casam para adquirir plenamente o status de trobriandês, mas também por razões econômicas. O casamento impõe à família das mulheres uma obrigação tributária, uma contribuição anual enquanto durar a união. Um lar trobriandês típico se baseia nos princípios de igualdade e independência de funções; todos os habitantes de uma casa estão ligados por interesses econômicos comuns. Brigas, infidelidade ou o simples fato de não estar mais satisfeito com um parceiro são os motivos de separação, que, na maior parte das vezes, é provocada pela mulher.

Na escolha do cônjuge são levados em consideração, além das regras de exogamia, interesses econômicos e alianças familiares. Para os chefes o casamento é polígamo. Mas não se pense, em momento algum, que esta liberalidade é absoluta. É a tradição que indica onde e como fazer amor, as carícias, os comportamentos, as ocasiões de rompimento. Há limites, regras de decência e decoro, e tabus.

O pano de fundo da análise é o direito materno que permite compreender as ideias nativas sobre a concepção, organização doméstica, distribuição da herança e sucessão. Um homem herda do irmão de sua mãe e exerce controle geral sob: e os filhos lie sua irmã.

As mulheres têm participação considerável em vários setores da vida social o que influencia profundamente todos os costumes da vida erótica. Mas, é bom que se diga, as mulheres não possuem o poder político, pois este é exercido por seus irmãos.

Não se reconhece socialmente a paternidade; pais e filhos não estão envolvidos nas relações cruciais de autoridade e transmissão de propriedade — relação esta que se estabelece entre o tio materno e o sobrinho — mas, mesmo assim desenvolvem laços de afeição e solicitude mútuas.

Esta visão sociológica da concepção e da paternidade, levou Malinowski a contestar a universalidade do complexo de Édipo. Em torno deste tema se travou uma

grande polêmica que fez correr muita tinta. Embora não esteja encerrada, a discussão perde na atualidade parte de sua força pois o encontro entre Lévi-Strauss e Lacan deslocou o problema para outra esfera. Ultrapassando a antinomia entre psíquico e social, entre causa e efeito, Lévi-Strauss mostrou que o importante é que haja, e há sempre, alguém a interditar o acesso a outrem. Ainda no campo dos debates psicanalíticos, A Vida Sexual dos Selvagens é famoso através de outro autor. Willian Reich baseou-se em parte, nesta obra para escrever A Irrupção da Moral Sexual Repressiva (1931), início de suas formulações de uma teoria da sexualidade.

A Mulher Desiludida, de 1968, reúne três histórias onde se entrelaçam temas comuns, como a vida de casais, o ser mulher, as relações entre as pessoas. As personagens são intelectuais, artistas, mas um elo as une através das três histórias. Todas se veem envolvidas em experiências que abalam profundamente suas certezas, a visão que tem do que realizaram na vida e as relações que consideravam estáveis, seguras, estabelecidas.

O inventário precedente é restrito, mas traz à tona certos pontos de interesse.

Apresenta uma das maneiras pela qual são definidas as relações entre sexos e mais do que as práticas sociais, a condição existencial masculina e feminina, desejos e atitudes, comportamentos ideais e reais, dentro de um quadro de referência diferente do nosso. Hoje, quando todas as sociedades estão em profunda modificação, questionando e rearticulando as relações fundamentais, a confrontação crítica de modelos estabelecidos dos impõe a busca de informações em trabalhos antropológicos para se captar e minimizar as formas culturais que levaram a ocultar a parte feminina e os conflitos da sociedade. O que se pode inquirir do livro é menos o estatuto específico de homens e mulheres do que suas relações, a maneira pela qual se definem simbólica e praticamente e a natureza dos dinamismos culturais elementares, dos quais são o ponto de origem.

Muitas críticas, justas, foram feitas ao trabalho metodológico e aos postulados de Malinowski, mas permanece o reconhecimento unânime da excelência de seu trabalho etnográfico. Uma narração envolvente, descrições cuidadosas, uma linguagem fácil e sedutora nos colocam frente a frente com o trombiandês concreto, vivo, e anulam a enorme distância geográfica. Dentro da peculiaridade do costume, a qualidade da obra apresenta o trombiandês como homem que partilha conosco a mesma natureza fundamental.

Segundo Malinowski (1913, p. 1), a questão da forma social da vida familiar ainda é um tanto vaga. Parece que o que é mais urgentemente necessário é uma investigação cuidadosa dos fatos em todos os diferentes campos etnográficos. Neste estudo, ele se propôs a realizar essa tarefa para a Austrália. Malinowski evita fazer suposições hipotéticas ou discutir questões gerais relacionadas à origem ou evolução da família. Eu só quero usar a terminologia correta e descrever tudo relacionado à vida real da família na Austrália com o máximo de detalhes possível. Em outras palavras, pretende-se delinear o padrão social das famílias australianas.

Pode ser bom mostrar brevemente a necessidade dessa tarefa, que alguns podem achar redundante, e indicar as linhas nas quais ela será realizada. Em primeiro lugar, existem algumas contradições a respeito do problema de relacionamento ou parentesco na Austrália, que podem ser resumidas na seguinte questão: o parentesco na Austrália era puramente individual; ou era puramente parentesco de grupo (ou parentesco tribal, como é frequentemente chamado); além disso, as duas formas eram mutuamente exclusivas ou existiam lado a lado? Quando Howitt diz: “A unidade social não é um indivíduo, mas um grupo; a primeira simplesmente assume as relações de seu grupo que são grupos”, isso significa, claro, que não há nenhuma relação individual e, portanto, nenhuma família individual na Austrália.

Para Malinowski (1913, p. 1-2) é importante notar que a passagem que citamos está no capítulo sobre relatos da obra principal de Howitt na Austrália e, portanto, se aplica a todas as tribos descritas pelo autor, para as tribos australianas mais famosas. A mesma visão de que existe apenas uma relação de grupo e nenhuma família individual é sustentada por outra passagem, não menos importante e geral, encontrada no final do artigo de Howitt sobre a organização das tribos australianas em geral: há sua divisão em dois grupos. As relações que existem entre seus membros também são relações de grupo. E mais: “A unidade da sociedade aborígine não é, portanto, um indivíduo, mas um grupo. É o grupo que se casa com o grupo e forma o grupo.” Também há passagens em Spencer e Gillen que contradizem a existência de uma família individual, pelo menos em algumas tribos.

Assim, para Malinowski (1913, p. 2-3), os fragmentos citados acima dão a impressão de que não existe relação individual e, portanto, não existe casamento individual, nem família individual na Austrália. Esta conclusão seria completamente falsa.

Porque o mesmo autor (Howitt) escreve: “O casamento individual nas tribos austríacas era óbvio para todos.” Curr diz ainda mais positivamente: “Nenhuma outra relação além de sangue é conhecida entre os australianos.” As relações sociais que existem entre os aborígenes australianos se enquadram em cinco tipos; primeiro, membros da família; segundo, as tribos; terceiro, entre tribos relacionadas; quarto, vizinhos pertencentes a associações diferentes; quinto, todos os outros. Podemos ver que não há espaço para qualquer tipo de relacionamento de grupo nas declarações de Curr. Claro, as informações de Curr contradizem claramente o conjunto de afirmações anteriores, e tal contradição entre nossos melhores informantes é verdadeiramente intrigante. Parece haver algum mal-entendido sobre o problema atual.

Não é só minha opinião, disse Malinowski (1913, p. 3). O Sr. A. Lang discute o mesmo ponto e considera necessário, em um breve artigo, provar que existem relacionamentos individuais na Austrália. Ele diz: “É verdade que os laços de sangue” ou “I” são perfeitamente reconhecidos, o Sr. Spencer e o Sr. Gillen inadvertidamente negam, dizendo: “Wild Australian, pode dizer a verdade, ele não tem ideia de relacionamentos como nós os entendemos.” “Este exemplo não é o único mostrado acima e, na verdade, é fácil multiplicar o número. O Sr. Lang prova em várias ocasiões que esta opinião de Spencer e Gillen está errada e conclui: o selvagem australiano distingue entre relações reais e tribais.” Era imperativo que este fato fosse claro e certo porque foi negado. Westermarck: “Quanto aos sul-australianos, as declarações do Sr. Fison não causaram uma única comoção.” Graças à sua autoridade, vários escritores afirmam que, na verdade, existem grupos de homens entre os selvagens australianos junto com grupos de mulheres.

De acordo com Malinowski (1913, p. 4), parece que, no caso presente, muitas dificuldades podem ser resolvidas entendendo algumas afirmações como referindo-se a estágios iniciais hipotéticos. Na verdade, o trecho citado, que afirma a existência de uma relação de grupo, continua da seguinte forma: “A ideia de uma relação individual de parentesco individual e individual, sem referência a um grupo, tem uma gênese posterior e é o resultado de uma série de forças sociais operando na mesma direção-geral e causando mudanças.” Portanto, é óbvio que a relação de grupo é considerada por Howitt como o primeiro estado, e a relação individual é considerada uma espécie de inovação. Mas há tanta ambiguidade, tanta confusão entre o passado e o presente que nos perdemos aqui novamente.

Tomemos por exemplo a seguinte passagem: “O último avanço que foi feito no assunto do casamento australiano foi a concepção do casamento no grupo, e de grupo a grupo, e da relação filial de um grupo a outro.” Esta última frase deve ser, com toda probabilidade, entendida no pretérito, como referindo-se aos tempos pré-históricos. Mas o autor não dá absolutamente nenhuma dica se isso é assim ou não. E quando ele na página seguinte se refere à afirmação do Sr. Curr, de que não há realmente nenhuma relação de grupo na Austrália, e critica essa afirmação, levanta-se a suspeita de que esta visão da existência de grupos matrimoniais e filiais se destina a expressar o real status. Isso é suficiente para mostrar como a questão da família individual e do relacionamento individual ainda é vaga e intrigante. Tradução nossa. (MALINOWSKI, 1913, p. 5)

Segundo Malinowski (1913), não há necessidade de enfatizar o constrangimento, mas o clima polêmico em que nossos informantes sempre se referiram ao problema de relacionamento e família teve consequências lamentáveis. Em primeiro lugar, é fácil ver que esses dois conjuntos de fatos – um relato individual e uma relação de grupo – são tratados pelos escritores como se fossem mutuamente exclusivos, ou, pelo menos, como se um deles estivesse gradualmente invadindo o outro.

Dado que é bem possível que as relações individuais e de grupo existam lado a lado, elas vêm de fontes diferentes e expressam dois conjuntos diferentes de relações sociais. Em segundo lugar, a atitude controversa de nossos principais informantes (Howitt, Spencer e Gillen) em relação aos relacionamentos individuais resultou no fornecimento de muito pouca informação sobre famílias individuais. Na verdade, em todas as passagens teóricas do trabalho sobre a organização social das tribos australianas, a família individual é deixada de lado em silêncio. Visto que esta unidade claramente desempenha um papel importante na vida social das tribos australianas, sugiro que é bastante legítimo reunir algumas informações sobre esta unidade e enfatizar sua importância nestas páginas. Foi dada especial atenção aos fatos sobre a vida familiar atual. (MALINOWSKI, 1913, p. 5)

Em suma, pode-se dizer que as falhas em nossas informações sobre uma única família, e a contradição e confusão que a cerca, justificam o estudo desta instituição como tal. Essas contradições provavelmente não se devem a razões internas, mas a certos postulados teóricos e axiomas adotados por alguns de nossos informantes. E uma vez que

a descrição exata dos fatos parece sofrer, parece aconselhável revisar o lado teórico do problema, bem como reunir evidências de um número bastante grande de fontes.

Porém, além de esclarecer certas contradições, resolver certas dificuldades e preencher as lacunas de informação sobre a organização do parentesco australiano, segundo Malinowski (1913, p. 6), há uma justificativa muito mais profunda para a coleta e classificação detalhada dos fatos sobre uma pessoa da família na Austrália. Meu ponto é que somente tal procedimento pode nos dar uma definição científica, correta e útil de uma família australiana individual (ou qualquer outra unidade social). A priori, o termo “família individual” só pode ter um significado vago em relação a uma sociedade diferente da nossa. Pois as características básicas de uma família individual, como todas as outras instituições sociais, dependem da estrutura geral de uma dada sociedade e de suas condições de vida. Portanto, é necessária uma análise cuidadosa e detalhada da vida familiar e de vários aspectos da unidade familiar em relação a outros fenômenos sociais. Esta análise permite descrever a unidade de forma completa e precisa.

Este é o Dr. Rivers, segundo Malinowski (1913, p. 6-7), deve ser agradecido por enfatizar o ponto de vista metodológico a esse respeito. Em seu artigo, ele aponta que não podemos confirmar a priori a existência mesmo de um fato aparentemente inquestionável como a maternidade individual em qualquer sociedade humana, seja ela real ou hipotética. Para concluir que, em uma dada sociedade, a maternidade é individual e não comunitária (maternidade coletiva), é necessário analisar cuidadosamente uma série de circunstâncias. Aplicando o argumento do Dr. Rivers a outros relacionamentos familiares, podemos dizer que todas as circunstâncias relacionadas ao relacionamento entre marido e mulher, pais e filhos, irmãos e irmãs devem ser cuidadosa e exaustivamente analisadas; e que apenas tal estudo pode nos dar uma ideia adequada do que poderia ser chamado de família individual em uma determinada sociedade – neste caso, uma família australiana individual.

Como mencionado acima, muitos dos autores que de outra forma contribuíram tanto para nossa compreensão da Organização de Parentesco Australiana não abordaram os detalhes da vida familiar ou relacionamento real. Até o Sr. Thomas, ao reconhecer a existência de uma relação individual, limita-se a observar que na Austrália existe uma “família no sentido europeu”. Mas esta expressão não é adequada. Não podemos encontrar nenhuma unidade social na Austrália que se encaixe exatamente em nossas

formas familiares individuais; porque está intimamente relacionado com o tecido da nossa sociedade, e na Austrália não existem condições sociais que isso requeira.

De acordo com Malinowski (1913, p. 7), só podemos dizer um indivíduo análogo à nossa família individual, e ainda assim seríamos mais metafóricos do que precisos. Por outro lado, o Sr. Lang não é exaustivo o suficiente para nosso propósito – que é descrever a unidade familiar que irá defini-la totalmente para uso sociológico. No entanto, ao escrever para o Dr. Rivers, ele adotou sua visão metodológica e deu uma série de observações e exemplos relevantes. Mas ele conclui: nenhum outro exemplo precisa ser dado; O javali australiano distingue entre relações reais e tribais. “Esta conclusão é bastante correta, mas não é suficiente. Simplesmente afirmar que uma relação real existe e é reconhecida pelos nativos não é suficiente. Isso ficou evidente para todos os leitores atentos e imparciais de primeira mão de material etnográfico.

O objetivo do trabalho de Malinowski era definir o que é essa relação individual; descrever seus vários aspectos e características; como ela se manifesta em suas várias funções sociais e, até onde se verifica, como deve ser impressa na mente nativa. E aqui está um ponto metodológico importante que precisa ser enfatizado. Este não é um relacionamento real, ou uma família individual, ou uma “família no sentido europeu” que devemos procurar na Austrália. Esta família aborígine australiana individual, com todas as suas peculiaridades e características distintas, deve ser reconstruída a partir das evidências. Será necessário descrever em detalhes todas as relações que geralmente são abrangidas pelo conceito de família e descrevê-las em termos derivados da vida social nativa. Em outras palavras, devemos buscar a conexão entre os fatos da vida familiar e a estrutura geral da sociedade e as formas de vida nativa; e leve em consideração todos os dados psicológicos disponíveis, como ideias sobre procriação e reencarnação.

Malinowski (1913, p. 8) afirma ainda que somente por meio de tal descrição pode-se chegar a uma definição correta e científica de uma determinada instituição em uma determinada sociedade. É importante que os elementos dessa definição sejam retirados das condições de vida social em uma determinada sociedade. Podemos usar o lado legal do casamento como exemplo. Em nosso país, o casamento é um ato jurídico feito, por um lado, pela autoridade da lei, com todo o seu complexo trabalho social e o poder do Estado nas costas; por outro lado, pela autoridade da Igreja que exerce uma

profunda pressão moral sobre esta instituição. Esses, e até fatores semelhantes, são em vão encontrados nas tribos australianas.

No entanto, o casamento não é sem sanção legal e social. Não é um ato de mera fantasia, força bruta ou acidente, mas os fatores legais são muito específicos e só podem ser encontrados e compreendidos em relação à estrutura tribal geral e ao governo. Além de todos os argumentos acima contra a alegação improvisada geral de que uma família individual existe na Austrália, pode-se acrescentar aqui que tal alegação é praticamente inútil. Nenhuma outra conclusão ou conclusão pode ser tirada de uma declaração tão vaga. Somente conhecendo exatamente e em profundidade todas as características e características deste equipamento, é possível responder a várias questões relacionadas a este problema; só então pode ser avaliado se uma determinada família ou algumas de suas características são sobreviventes ou inovações; ou se eles estão tão profundamente arraigados e relacionados à vida social e a toda a organização das tribos que nenhuma dessas suposições é válida.

Essas definições específicas e específicas de um dado fenômeno social em uma determinada área étnica, como a que será dada aqui à família individual australianas, também podem servir de base para a formação indutiva do conceito geral de família individual; e somente a partir de uma rica coleção de tal material de diferentes nações podem ser construídas leis sociológicas. Como afirmado acima, no início de nossa pesquisa, podemos adotar uma definição geral de trabalho da palavra “família”. Após uma análise cuidadosa de todos os relatórios discutidos; além disso, a unidade econômica da família, a divisão do trabalho dentro dela, sanções legais, etc., o conteúdo pode receber uma definição aproximada estabelecida no início, e nosso conceito de família individual na Austrália pode receber precisão científica.

Para Malinowski (1913, p. 9), parece aconselhável fazer uma digressão aqui a fim de considerar o problema do lado jurídico e jurídico dos fenômenos sociais na sociedade aborígine australianas, visto que muitas vezes teremos que usar esses termos. Uma discussão mais detalhada e abrangente sobre isso seria para um tratado de direito primário, mas uma vez que não sou capaz de apontar qualquer ponto em que os termos em questão sejam definidos de forma satisfatória para o presente propósito, eu os defino brevemente aqui.

Cada organização social pressupõe uma série de normas que se estendem a toda a vida social e regulam mais ou menos estritamente todas as relações sociais. De acordo com Malinowski (1913, p. 10-11), tais normas e princípios podem ser encontrados na sociedade aborígine australiana, impostos por várias formas de sanções sociais. A validade de alguns se deve aos maus resultados inerentes à sua violação. Então sabemos que quebrar certos tabus dietéticos têm as consequências inevitáveis de envelhecimento prematuro do cabelo, erupção cutânea ou outro acidente.

Existem outras regras que são seguidas, uma vez que qualquer desvio delas resultaria no desprezo comum e ridículo do infrator; uma forma de punição à qual os nativos seriam extremamente sensíveis. Existem outros tipos de normas sociais que são sancionadas por uma ação coletiva mais direta. Em alguns casos, os magos da tribo usam o temido método de “apontar ossos”, fazendo com que o culpado adoença e morra; ou há uma luta regular; ou o homem tem que passar por uma certa provação. Acontece que um grupo de pessoas organiza de forma independente um grupo armado, mas com o consentimento da comunidade; e assim por diante.

Em suma, segundo ele, pode-se dizer que diferentes tipos de normas sociais têm diferentes tipos de sanções coletivas e que podemos classificar as regras e regulamentos de acordo com o tipo de sanções que aplicam. Este parece ser o lugar certo para introduzir o conceito de Direito. Podemos concordar em chamar de legais essas regras, que gozam de sanções sociais organizadas, mais ou menos regulamentadas e ativas.

Para tornar essa definição plausível, vemos que ela faz as instituições jurídicas australianas corresponderem ao que chamamos de legal e legal nas sociedades superiores. Além disso, para justificar plenamente nossa definição, seria necessário demonstrar: (1) que existem formas de sanção social regulamentada, organizada e direta entre os australianos negros; (2) que diferem de outros modos de sanção, e que a mente coletiva está bem ciente de quais normas gozam exatamente dessa forma de sanção.

Em resposta ao primeiro problema, podemos geralmente apontar para a existência de um governo tribal. Isso é uma espécie de autoridade centralizada que existe na Austrália e que tem funções bem determinadas foi mostrado em detalhes por Howitt. Tradução nossa. (MALINOWSKI, 1913, p. 11)

Este governo consiste principalmente de chefes e um conselho tribal, composto principalmente de anciãos tribais, magos habilidosos e guerreiros experientes. Este conselho de campo parece, via de regra, o fator mais influente, e somente em alguns casos somos informados sobre os chefes das potências amplas. O que é importante para nós é que uma das funções principais – senão a mais importante – dessas autoridades centrais é decidir em caso de dificuldades tribais e julgar, função que é ao mesmo tempo legislador e legislador, juiz.

Os anciãos são os únicos depositários da tradição tribal; eles também conhecem as regras e regulamentos e como aplicá-los. Dizem em muitos lugares que eles discutem assuntos importantes e decidem assuntos importantes; especialmente nos casos em que alguma lei foi violada. Eles também têm poder executivo; eles podem organizar um partido armado; organizar e controlar lutas regulamentadas; eles também têm em suas mãos o poder pessoal de punir com magia. “Portanto, pode-se dizer amplamente que a forma residual de governo central que existe na Austrália tem características claramente identificáveis de funções legais e poder executivo; cria uma espécie de tribunal e tem órgãos próprios para executar a sentença. Desnecessário dizer que essas instituições existem apenas na forma básica; mas eles parecem inconfundíveis. Além dessa autoridade central, que às vezes tem funções jurídicas, existem outras formas de ação organizada liderada por grupos de pessoas com interesse pessoal no caso.

Nesse caso, a natureza jurídica, ou seja, a característica que distingue tal ação e a norma subjacente da mera violência, fantasia ou costume, é que tal ação é regida por regras e recomendações estritas. E é justamente nessa interconexão de norma e imposição social que se percebe o traço básico da legalidade. Então, nas Tribos Centrais, um homem que encantou magicamente uma mulher pode contar com o apoio real de um grupo específico de parentes. A legalidade do seu ato baseia-se na existência de uma norma específica e na existência de uma forma ativa e regulamentada de apoio social que a faça cumprir. Sem uma norma, as atividades sociais seriam pura violência. Sem a imposição social, a norma seria um princípio moral ou costumeiro; assim aplicadas, podem ser corretamente chamadas de lei.

Para Malinowski (1913, p. 14) é impossível, por falta de espaço, abordar essa questão com mais detalhes aqui, que só pode ser respondida corretamente reunindo todas as evidências disponíveis e trazendo resultados em relação às características gerais da

sociedade australiana, como idade e classes tribais, sociedades secretas. Estou apenas apontando um ponto de vista aqui, e então vou me referir a ele e ilustrá-lo com exemplos específicos.

É ainda mais difícil responder ao segundo problema, de acordo com Malinowski (1913, pp. 14-15), se a distinção entre as regras consuetudinárias e religiosas e as normas legais pode ser considerada bem definida na Austrália. A ligeira diferenciação dessa sociedade não permite distinções sociológicas muito claras e inequívocas. Mas, no geral, parece haver uma distinção entre (1) um crime cuja punição é sobrenatural por sua própria comissão; (2) um crime punível com ridículo e desprezo público; e (3) uma ofensa punível por uma decisão da comunidade como um todo ou de suas autoridades centrais, ou certos grupos delas – que a distinção entre pecado, contravenção e crime (como podemos chamar essas três categorias) é bastante clara em vários aspectos vida social indígena. O que poderia explicar totalmente esse ponto seria uma coleção de fatos, classificados de acordo com essas categorias.

Essas poucas observações destinam-se apenas a definir a terminologia. Por definição, uma regra é legal se for imposta por uma ação social direta, organizada e específica. E a palavra jurídica designará aquele lado ou aspecto de uma determinada relação social que é regido por leis como acabamos de definir.

Segundo Malinowski (1913, p. 16), nossas considerações também indicam que, do ponto de vista da jurisprudência primitiva, o direcionamento da análise da situação social na Austrália será interessante. Em primeiro lugar, existem várias maneiras de preservar diferentes normas jurídicas, imprimi-las em pensamentos sociais e ensiná-las a diferentes membros da sociedade. Aqui, podemos discutir a relação entre diferentes normas e religião, mitologia, adoração ao totem, organização da sociedade secreta, etc.

Em segundo lugar, diferentes formas de sanções sociais podem ser cuidadosamente investigadas, em parte com base em crenças, em parte com base em ideias e emoções coletivas e em parte com base em sistemas reais e aplicação direta. Relacionado a isso está a classificação canônica. E o campo das normas jurídicas puras, ou mais precisamente, os aspectos jurídicos das normas e vários fenômenos sociais podem ser rastreados corretamente.

Em outras palavras, é necessário estudar cada norma em combinação com a forma “padronizada” de preservar e disseminar o conhecimento para a sociedade. E

relacionado às suas sanções. No que diz respeito aos padrões legais, os tribunais e as agências de fiscalização devem ser nomeados tanto quanto possível. Sem dúvida, descobrimos que em uma sociedade primitiva como muitas instituições na Austrália, elas ainda estão em um estado de caos e essas instituições foram bem identificadas e diferenciadas em um nível superior.

Porém, quanto mais caótico o fenômeno, mais claro deve ser nosso conceito de seguir com precisão as diferentes formas de entrelaçar e combinar elementos, afirmou Malinowski (1913). O sistema isolado e claro na classe alta só pode ser um aspecto ou um aspecto do fenômeno social na classe baixa. No entanto, em uma sociedade indiferenciada, é muito importante usar conceitos claros para representar esses aspectos ou aspectos, porque geralmente amplia nossos horizontes e coloca nossas ideias à prova de vitalidade.

Malinowski (1913, p. 17) acrescentou que, neste caso, apenas a necessidade de clareza e conveniência torna a definição necessária. A esfera da jurisprudência primitiva ainda não pode ser considerada totalmente explorada; o objetivo principal de uma boa definição é destacar os problemas relevantes e mostrar grupos de fatos que precisam ser investigados para dar respostas corretas aos problemas propostos.

Tendo assim justificado o escopo do presente livro e indicado as linhas gerais nas quais sua tarefa deve ser realizada, algumas palavras devem ser dedicadas ao método de tratamento das evidências. Iniciamos nossas investigações com (i) as informações de primeira mão do Austrálico e (2) uma ideia geral do objeto de nossa pesquisa, que é uma ideia geral da família individual. Isso implica que, durante o processo de pesquisa, esses dois conjuntos de dados devem ser verificados entre si. Por um lado, devemos extrair continuamente da evidência tudo o que corresponde à nossa ideia geral da família individual; por outro lado, essa ideia deve ser especializada e determinada de acordo com as evidências. (p. 17)

Para Malinowski (1913, p. 17) é bastante claro o que se entende por família individual. Mas quais serão exatamente as características desta instituição na Austrália que precisam ser aprendidas com as evidências. Por outro lado, as evidências são, na sua maioria, apresentadas de forma muito estrita, sem fazer referência a quaisquer pontos de vista teóricos. Os fatos costumam ser apresentados de maneira puramente casual e coloquial. Parte da tarefa é examinar cada um deles e perguntar se eles podem ter algo a

ver com o seu problema atual. Muitos fatos que não pareciam relevantes no início, mas forneceram conclusões muito úteis.

Em suma, a primeira tarefa de um trabalho como esse é fazer as perguntas certas a partir das evidências. No entanto, mesmo que determinado ponto tenha sido determinado como essencialmente necessitando de investigação e as informações relacionadas a ele tenham sido coletadas, a tarefa ainda não foi concluída. As declarações coletadas neste ponto são geralmente mais ou menos fundamentalmente diferentes. Vinte opiniões sobre o mesmo assunto são totalmente inconsistentes. Qual delas devemos seguir? O método de tratamento das evidências deve ser corrigido. Em primeiro lugar, as reivindicações têm as mais diversas características e valores. Eles devem ser submetidos a algumas críticas antes de serem usados.

Após determinar o grau de confiabilidade, após eliminar algumas contradições através da crítica de cada afirmação, deve-se considerar até que ponto se pode considerar que as diferenças entre as afirmações são causadas por diferenças locais irreduzíveis de uma determinada instituição; em outras palavras, deve discutir o problema de uma perspectiva geográfica.

Finalmente, um determinado sistema de evidências ponderadas deve ser selecionado a fim de extrair as conclusões mais corretas, não para provar muito ou pouco. Portanto, são três processos distintos: crítica, descoberta de diferenças e extração de conclusões; segundo Malinowski (1913, p. 18), todos devem ser realizados de forma cautelosa e séria.

Alguns comentários sobre o último devem ser feitos aqui, sem nenhuma tentativa exaustiva. A crítica inicial é necessária e parece não haver quase nenhuma razão. Basta olhar para as contradições e contradições inevitáveis em uma série de afirmações sobre qualquer ponto. Mas essa crítica não deve ser arbitrária. Regras estritas devem ser seguidas.

O primeiro ponto a se prestar atenção é verificar o significado exato de uma determinada afirmação. Visto que muitos de nossos informantes não usam uma terminologia precisa, mas escrevem em linguagem cotidiana, muitas vezes corrompida por pretensões literárias, às vezes corremos o risco de ser enganados por uma palavra ou alguma forma de expressão. Em outras palavras, nunca parece aconselhável ater-se cegamente ao significado verbal de um enunciado antes de colocá-lo à prova. Por

exemplo, no caso de nativos que vivem em famílias ou tribos – família e tribo foram definidas com precisão, a frase “os aborígenes vivem em famílias” pode não ser aceita como um argumento porque a palavra “família” o autor pode ter entendido o que para nós significa tribo.

Como regra, devo citar cada afirmação em sua totalidade e dar explicações ou correções quando necessário. Na maioria dos casos, o significado das palavras usadas pode ser facilmente resolvido a partir do contexto, dos exemplos dados pelo autor e de outras instâncias em que ele usa as mesmas palavras. Quando uma frase é ambígua, é errado usá-la.

Uma vez que o significado da sentença seja resolvido de forma mais ou menos confiável, os dois casos devem ser resolvidos. Se a afirmação é puramente um registro de fatos e é melhor explicá-la por meio de exemplos específicos, geralmente não há razão para não acreditar nela, especialmente se o caráter geral do autor pode garantir sua confiabilidade; e se ele é realmente bom. Oportunidade de observe os habitantes locais. Mas se a declaração envolver julgamento, generalização ou abstração, devemos ser mais cuidadosos.

De modo geral, o último tipo de afirmações costuma ser muito mais contraditório do que meras afirmações de fatos. Pode-se ver que haverá mais diferenças nas informações sobre o tratamento do marido das mulheres, questões sexuais e autoridade do marido do que informações sobre questões específicas, como obter esposas e finanças.

A primeira categoria, como afirma Malinowski (1913, p. 20) contém julgamentos mais abstratos e qualificados do que a segunda categoria. Deve ser lembrado que o primeiro tipo de afirmação é o resultado de um longo e complexo processo psicológico, e sua qualidade e valor dependem de muitas condições. Todas essas condições devem ser psicanalisadas e cada uma delas deve ser considerada a fim de determinar sua relação com a forma final em que encontramos o enunciado. As condições apresentadas são as seguintes: O autor possui todas as qualidades necessárias para um bom especialista em etnografia? Ele tem uma boa oportunidade de observar os locais e uma boa maneira de fazer isso? Este último ainda está em seu estado original ou em avançado estado de atenuação? Deixe-me dizer algumas palavras sobre este último ponto.

Para Malinowski (1913, p. 20), somente em circunstâncias especiais é possível fazer uma declaração clara sobre a situação dos povos indígenas observada pelo autor. De

modo geral, todos os escritores que tiveram contato próximo com povos aborígenes devem ser parentes de espécimes razoavelmente degradados. Geralmente são invasores ou missionários, aparentados com os negros que vagam pela fazenda ou remanescentes tribais reunidos na missão. Sua observação direta, principalmente nas questões sociológicas, quando as condições de vida mudam e os negros se degeneram, essas questões serão afetadas imediatamente e podem ter pouco valor. Mas ainda é possível coletar informações dos índios e, se solicitado, eles podem trazer lembranças de seu passado.

Esta foi a informação mais valiosa que A. W. Howitt pôde ter obtido sobre a tribo Kurnai, que ele nunca viu em seu estado primitivo. No entanto, apenas alguns escritores receberam o treinamento psicológico e as oportunidades de redação que acabamos de mencionar. E a maioria das pessoas pode simplesmente transmitir as informações que viu para nós, sem nem mesmo considerar até que ponto as condições da época correspondiam ao estado normal original da sociedade aborígene. Portanto, a degeneração negra deve sempre ser usada como um possível fator que afeta as evidências etnográficas.

Para as pessoas, não há dúvida. Por exemplo, em casos sexuais, é óbvio que o contato com pessoas brancas sempre leva à grande depravação. Por outro lado, se a população local se reunir nas estações missionárias, a ética sexual pode ser melhorada. Mas isso não tem nada a ver com os costumes indígenas.

Portanto, se for descoberto que este é realmente o caso, então todos os escritores sobre o assunto de “precauções muito científicas ou investigações de dados puramente originais” nos dizem que, em um sentido amplo, as relações sexuais são estritas. Por um lado, todos os colonos, observadores casuais e aqueles que aparentemente destruíram os negros em suas observações dizem imoralidade irrestrita e até mesmo incesto”. É seguro dizer que o segundo termo se refere a negros caídos, pressupostos gerais a priori são totalmente consistentes com os resultados das evidências. Portanto, o segundo tipo de afirmação pode ser apropriadamente rejeitado. Da mesma forma, pode-se presumir que, devido à dissolução geral e corrupção das sociedades aborígenes, além de vários fenômenos de dependência, o geral O nível de sentimentos conjugais e o padrão de tratamento dado pelo marido às esposas diminuiram. O oposto não pode ser assumido.

Portanto, parece que mesmo a partir da qualidade do material à disposição do observador, podem ser obtidas algumas técnicas úteis que podem ser utilizadas para corrigir a direção de nosso enunciado. Além disso, como mencionado acima, instruções úteis podem ser obtidas na forma como o observador interage com os povos indígenas. Se o observador tem contato de longo prazo com a população local ou não tem contato algum; se ele observa para fins científicos deliberados, ou se ele observa casualmente e então é lembrado; ele tem boas oportunidades de observação e sob quais condições observar e assim sobre.

Todas essas perguntas podem revelar a relação entre a forma final da declaração do autor e o estado real de coisas a que se refere. Segundo o autor, essas questões também estão intimamente relacionadas às questões relacionadas à profissão de observadores mencionados a seguir. Porque geralmente os missionários têm o privilégio de ter contato próximo e de longo prazo com a população local, ganhar sua confiança e, às vezes, até mesmo entender sua língua, enquanto os estudiosos etnográficos têm o privilégio de compreender o propósito de sua investigação.

Em alguns casos, existem dados razoavelmente detalhados sobre esses pontos, e tais informações sobre as condições e circunstâncias sob as quais o autor obteve evidências aumentam muito seu valor. Em todos os casos em que as evidências estão contidas em memórias, diários, descrições de viagens, expedições, etc., é possível compreender o tipo de relação que existe entre o autor correspondente e suas observações.

Portanto, Curr e Salvado parecem ter uma oportunidade particularmente boa. Você pode imaginar como escritores como Collins, Taplin, Gray, Eyre, Lumholtz, Angas, Strehlow e outros locais interagiram. Para escritores que escrevem apenas artigos curtos (Alderfield, Stanbridge, Bonnie, Palmer, Cameron, etc.) que apenas fornecem informações sem fornecer detalhes sobre seus métodos de coleta, difícil de dizer. Para pesquisadores etnográficos, observando-se ou coletando as opiniões de outros, como Howitt, Spencer e Gillen, Roth, etc., podemos esperar obter informações detalhadas sobre como eles obtêm informações. Infelizmente, isso é apenas parte da situação.

Questões sobre as condições da população local e como os métodos de observação afetam a declaração final foram discutidas em detalhes. Isso é feito para ilustrar como reunir dicas úteis, ou mesmo sinais positivos, dessas considerações para determinar a direção (se houver) em que uma determinada afirmação pode ser corrigida.

Além desses pontos, há outros pontos importantes sobre as qualificações dos etnógrafos, que não devem ser ignorados ao fazer qualquer correção às afirmações. Não há espaço para discuti-los em detalhes, no campo da metodologia e da etnografia, eles nos farão ir longe demais. Eles devem ser listados resumidamente. Portanto, é óbvio que não apenas o caráter pessoal, mas também a ocupação ou ocupação do autor afetarão muito o valor, a confiabilidade e o caráter das informações fornecidas.

Para Malinowski (1913, p. 23), o caráter pessoal dos etnógrafos é uma questão muito delicada, mas ninguém pode negar que alguns escritores nos inspiram a acreditar que tudo o que dizem se baseia em fatos verdadeiros. São crenças verdadeiras, e outros autores não pode trazer a mesma impressão aos leitores. Também é claro que missionários, policiais ou etnólogos olharão para os mesmos fatos de diferentes perspectivas; todos combinarão características básicas e farão generalizações completamente diferentes e usarão precisão e clareza completamente diferentes.

No final, todos terão seus preconceitos profissionais: missionários serão influenciados por suas crenças e valores morais, etnólogos serão influenciados por suas teorias e ocupantes ou policiais serão às vezes afetados quando houver espaço, eles geralmente não são puramente simpáticos aos habitantes locais. Na verdade, é permitido falar sem exagerar o tipo de informação profissional. Deve-se tomar cuidado extra; portanto, é quase uma declaração redundante encontrar instruções apenas na direção que possa explicar quaisquer possíveis erros.

Nas palavras de Malinowski (1913), é claro que um estudo cuidadoso e completo de toda a obra do autor permite que as pessoas julguem melhor o quanto sua profissão ou personalidade pode ter afetado sua afirmação. E é por isso que os etnólogos que se limitam a uma pequena área étnica têm uma vantagem sobre os etnólogos comuns. Como ele pode entender melhor sua fonte, há muito menos números com os quais lidar.

No que diz respeito à nossa atitude em relação à declaração de um certo escritor, o que é igualmente importante é o seu propósito ao escrever este livro. Claro, a maior confiança vem de livros escritos exclusivamente para fins científicos. Mesmo os artigos de observadores não científicos devem ser escritos com mais cuidado se eles se destinam a ser usados exclusivamente para fins científicos em revistas científicas sérias (por exemplo, "Journal of the Anthropological Society" (Jour. Anthrop. Inst., etc.) Alguns artigos em memórias, instruções de viagem, etc. dar-ceteris paribus-less garantia, muitas

vezes haverá mais espaço para a fantasia, o que tende a produzir entretenimento, confusão ou interesse. Esses exemplos específicos podem ser facilmente citados.

Para Malinowski (1913, p. 24), ao final de todas as suas operações mentais, cada observador deve resumir suas observações, expressar suas características comuns e expressá-las em linguagem abstrata e precisa. Aqui, o ponto mais importante é a inteligência pessoal e algum treinamento psicológico. O primeiro pode ser encontrado até mesmo entre escritores casuais. Porque apenas aqueles com uma mentalidade superior prestarão atenção para observar e registrar suas observações. Mas o treinamento psicológico na direção da ciência só pode ser encontrado entre os estudiosos etnográficos; alguns deles são muito mais elevados do que todos os nossos outros insiders em questões muito teóricas, especialmente em fenômenos sociais. E geralmente podemos usar essas informações como uma base sólida para iniciar uma ação crítica em caso de conflito.

Mas, por outro lado, há razões para duvidar das opiniões gerais apresentadas por etnólogos profissionais, porque geralmente não são simples generalizações, mas sim inferências teóricas. Após uma análise mais cuidadosa, geralmente verifica-se que as observações gerais que podem ser consideradas como afirmações de fato e geralmente fornecidas dessa forma são premissas puramente hipotéticas ou inferências especulativas definidas incorretamente. E em todos os casos. Onde os casamentos coletivos são reivindicados – isso parece ser uma inferência para certos fenômenos, que permitem interpretações muito diferentes, e a definição do termo “casamento” é mais vaga.

Resumindo: uma crítica a uma afirmação deve primeiro determinar o significado verbal exato e correto de cada afirmação. Em segundo lugar, por meio de uma análise detalhada das condições do autor para obter e apresentar evidências, muitas sugestões gerais, mas seguras, podem ser fornecidas. O foco aqui é: a qualidade do material que está sendo observado; o método de obtenção de evidências (por meio de indagação com os moradores, observação imediata, etc.); a personalidade, ocupação e treinamento do repórter, incluindo possíveis teorias, ética e preconceitos pessoais. Todos esses pontos podem parecer impossíveis à primeira vista, mas, como mostrado acima, eles podem fornecer boas dicas, especialmente se forem levados em consideração ao mesmo tempo.

Agora, voltamos ao segundo ponto apontado na página 18 desta obra de Malinowski (1913), a saber, a discussão das diferenças locais, que podem introduzir algumas contradições óbvias no enunciado. Assumindo uma série de afirmações,

aceitamos correções dentro de um determinado intervalo. Devido às diferenças entre as tribos envolvidas nessas afirmações, ainda pode haver algumas contradições entre elas. Portanto, a tarefa é apontar essas diferenças e dar algumas razões: algumas contradições podem ser resolvidas desta forma, enquanto outras não podem ser reduzidas a diferenças parciais.

Em primeiro lugar, para facilitar a aplicação do ponto de vista geográfico, o levantamento do relatório será sempre realizado na mesma ordem geográfica. Começou na extremidade sudeste do continente e depois fui para o oeste e o norte, listando primeiro as tribos vitorianas e, em seguida, listando as tribos do sul da Austrália. Eu estou indo para New South Wales para as tribos do centro e do norte depois para Queensland, terminando na Austrália Ocidental. A ordem é mantida apenas grosseiramente, sem a precisão pedante que não pode ser alcançada porque muitos escritores nem mesmo se preocupam em colocar suas declarações em algo que está perto de ser preciso.

Agora é possível estabelecer em quais casos é possível identificar, com certeza, as diferenças locais entre as várias tribos e reduzir as contradições identificadas entre esses fatores. Se o mesmo autor que é conhecido por ser bem informado sobre toda a vizinhança (pessoalmente ou por meio de informantes confiáveis) destaca claramente tais diferenças, então não há razão para não acreditar nele. Muitas dessas diferenças locais foram identificadas no extenso trabalho de Spencer, Gillen e Howitt. Como exemplo, pode-se citar as diferenças em questões sexuais, citadas por Howitt em *Reports of the Smithsonian Institution*. Mas mesmo para autores confiáveis como os que mencionamos, deve-se sempre considerar cuidadosamente se eles conheciam todas as tribos que compararam com o mesmo grau de precisão.

Além disso, onde existem informações independentes sobre tribos separadas geograficamente de autores credíveis do mesmo grau de precisão, aos quais temos motivos para atribuir o mesmo peso, podemos também apontar com segurança, se houver alguma contradição, as diferenças locais. Mas se forem feitas declarações muito contraditórias sobre qualquer tribo ou tribos que vivem nas proximidades, é improvável que estejamos inclinados a atribuir essas contradições a diferenças locais. Uma indicação muito importante da conveniência de introduzir o elemento das diferenças geográficas é também a questão de saber se as tribos em questão diferem umas das outras e se pertencem a diferentes tipos de culturas.

Embora não se possa dizer muito sobre isso, em pontos muito gerais devemos, por exemplo, sol. reconhecer que os Kurnai eram uma tribo com muitas peculiaridades, que os Arunta e as outras tribos centrais eram claramente distintas das tribos do Sudeste, etc. Uma vez que faremos pouco uso do fator geográfico, o que foi dito acima pode ser considerado suficiente neste ponto.

Passando agora ao terceiro e talvez o mais importante argumento metodológico, para Malinowski (1913, p. 27), podemos dizer algumas palavras sobre qual método deve ser usado para tirar conclusões a partir de evidências consideradas confiáveis. Este não é um processo lógico, nem uma indução. Para ser correto, o depoimento da testemunha pode ser aceito ou rejeitado. Mas, neste livro, o foco está em apresentar as evidências de uma forma muito clara.

A evidência não é usada para refutar ou provar uma afirmação específica sobre um ponto específico. Esse procedimento parece bastante dogmático, pois, neste caso, o autor costuma priorizar as opiniões prévias e, a seguir, buscar a confirmação na literatura etnográfica de primeira mão. Por causa da contradição do último, quase tudo pode ser provado a partir dele.

Neste livro, o autor apenas levanta questões. Por exemplo, algumas questões muito gerais foram levantadas, tais como: Como conseguir uma esposa na Austrália? Qual é o tratamento do marido para com a esposa? De um modo geral, o que é relação sexual? E muitos mais. Em seguida, reúna evidências sobre esses tópicos gerais sem preconceito ou preferência por qualquer tipo de ponto de vista. Portanto, o risco de parcialidade ou unilateralismo é muito menor.

Faça todos os esforços para fazer o melhor uso das evidências coletadas e forneça uma série de declarações sobre um determinado assunto. Cada um deles fornece informações sobre vários pontos ao mesmo tempo. Em qualquer caso, normalmente é possível analisar cada um deles por meio de uma série de frases mais simples. E esta operação de análise será nossa maior prioridade. Sempre haverá uma ou mais frases suficientemente gerais ou simples que serão incluídas em todas ou na maioria das nossas frases e não entrarão em conflito com nenhuma frase. Isso pode ser considerado estabelecido por nossas evidências.

Haverá contradições em outros lugares. Frequentemente, essas contradições serão apenas aparentes, devido à confusão de terminologia ou à maneira falha como os

escritores falaram. É aqui que devemos recorrer à nossa primeira forma de crítica para estabelecer o significado exato de cada afirmação (crítica verbal). Se isso falhar, as contradições devem ser consideradas reais. Se eles não podem ser atribuídos a quaisquer diferenças locais, devemos tentar eliminá-los. E, neste ponto, deve-se recorrer à crítica das afirmações do ponto de vista acima (p. 25).

Algumas declarações podem ser rejeitadas como implausíveis; a interpretação correta de outros pode ser estabelecida; então as contradições desaparecerão. Às vezes é impossível; as contradições permanecem irreduzíveis. Então você apenas tem que apontá-los e não há mais nada que você possa fazer. Sem dúvida, um serviço muito maior é prestado à ciência ao apontar contradições e ambiguidades verdadeiramente insolúveis do que ao estabelecer uma falsa certeza.

Especialmente se os estudiosos da etnografia de campo têm algum interesse nos resultados da pesquisa teórica, esses tipos de sinais contraditórios sobre os argumentos que deveriam provar sua importância teórica terão valor real. ^ Somente esse tipo de cooperação entre escritores teóricos e observadores pode nos dar resultados satisfatórios. É fácil fazer um eufemismo. Sem conhecimento teórico e compreensão das leis dos sociólogos, é impossível escrever coisas básicas e fornecer observações úteis. Seria melhor se os etnólogos de campo pudessem considerar os problemas dos autores teóricos e considerar os usos subsequentes em seus planos de pesquisa, feito por seu trabalho.

Depois dessa digressão, voltando ao nosso tópico, de volta a Malinowski (1913, p. 30), você pode ver que o método de processamento das evidências é muito simples: há uma operação de análise, e os principais pontos contidos na série podem ser encontrados em outras palavras, é a operação de analisar essas afirmações em fatores simples, e afirmações que são comuns a todas as afirmações e podem ser aceitas. Outra tarefa é apontar contradições irreduzíveis. Obviamente, essa operação inclui todas as outras operações – criticar o texto e o conteúdo da declaração e reduzir as contradições às diferenças locais. É também óbvio que embora teoricamente se tratasse da crítica ao enunciado, depois se resolveu o problema das diferenças geográficas e depois se resolveu o problema de uma série de enunciados.

Na verdade, o primeiro passo é investigar todas as nossas evidências. Resolva uma série de problemas, e então considere cada problema separadamente, desta forma,

encontraremos contradições e trabalharemos duro para eliminá-las, e teremos que criticar essas observações.

Malinowski (1913) gostaria de acrescentar, neste ponto, que para nos ajudar a escolher entre várias opiniões contraditórias, além das orientações indicadas acima (referentes à natureza dos enunciados individuais), existe também um critério. Refiro-me ao critério de se a opinião final extraída das evidências concorda ou não com outras características bem estabelecidas da sociologia australiana. Ao decidir adotar um ponto de vista que não é apoiado pela opinião unânime e categórica de todos os nossos informantes, é sempre necessário colocar esse ponto de vista à prova de outros fatos comprovados.

Existem certos pontos de vista que são completamente inconsistentes com as condições gerais de vida da sociedade aborígene australiana e o modo de vida daí resultante. Como um bom exemplo de tais declarações dedutivas, podemos citar a passagem de Curr, onde ele prova aritmeticamente que a declaração de Dawson sobre os chefes australianos e sua corte não pode ser verdadeira.

Outro exemplo é a passagem interessante de Howitt, citada na íntegra abaixo (p. 113 e 114), que descreve como o autor acredita que nossos pontos de vista sobre o casamento em grupo devem ser modificados pelo que sabemos sobre a vida aborígene e o caráter natural dos homens. Via de regra, é sempre bom tentar verificar se nossa conclusão não conflita com alguma parte de nosso conhecimento bem estabelecido. Assim, na prática, é sempre necessário partir de uma série de fatos grosseiros e orientar-se pelas contradições neles encontradas sempre que se tenta criticá-los. Portanto, se as críticas e correções feitas de acordo com nossas regras removerem as contradições, então temos outra garantia de que nossas correções foram boas.

Pois se uma série de declarações que à primeira vista pareciam representar contradições irreconciliáveis, quando aplicadas a elas, concordariam que eram uma minoria ou pareciam pouco claras ou vinham de fontes, correções ou interpretações incertas (as últimas baseadas apenas em princípios estabelecidos)) pode-se concluir que nossa razão de aplicar a correção e a forma como a fizemos foram suficientemente corretas e razoáveis.

Seria totalmente impossível usar a série de afirmações apresentadas na maioria dos casos. De acordo com Malinowski (1913, p. 31), todas as contradições concebíveis

estariam presentes, e devemos abandonar impotentemente todas as tentativas de formar uma opinião ou superar as dificuldades por meio de ações puramente arbitrárias. Poderíamos, por um ato de fé, acreditar em alguns de nossos escritores e aceitar apenas o que eles dizem ou o que apoia sua opinião, e ignorar completamente qualquer informação conflitante. Isso permitiria até mesmo uma visão muito mais precisa e detalhada de muitos pontos a serem formulados.

Nossa maneira de fazer as coisas muitas vezes nos obriga a renunciar a uma opinião muito precisa e firme que poderíamos ter se aceitássemos uma afirmação, como em última análise, e negligenciássemos outra; mas, pelo menos, nos dá a crença de que qualquer conclusão mais precisa seria infundada. É bastante claro que quaisquer ajustes devem ser feitos com base em uma justificativa ampla e da forma mais discreta. Como pode-se ver, as declarações raramente mudam nas páginas seguintes, portanto, as razões são sempre fornecidas. Mas é importante que mesmo essas poucas correções sejam feitas sistematicamente. Malinowski (1913) acreditava que as diretrizes acima ajudariam, até certo ponto, a justificar o método adotado para lidar com as evidências.

Nossas considerações metodológicas, segundo Malinowski (1913, pp. 31-32), foram necessariamente adotadas de maneira geral. Para dar uma descrição detalhada e precisa do método de tratamento de material australiano, um volume inteiro seria necessário, pois em todos os casos individuais há tantas influências e oportunidades que podem ser consideradas fontes de erro e tantos elementos devem ser considerados para que seja quase impossível rastrear todos os processos mentais que devem ser respeitados aqui. Também descobri que era impossível expor com clareza todas as minhas razões onde quer que ousasse revisar minha declaração.

No entanto, não achei supérfluo apresentar os principais pontos adotados nesta crítica. Primeiro, mesmo essas sugestões gerais serão suficientes para apontar os motivos do escritor para todos aqueles que lidaram com o material etnográfico de maneira semelhante. E então eles servirão como evidência de que essas perguntas, dúvidas e precauções estavam presentes em sua mente enquanto você pesava as evidências.

Por fim, como a ciência se baseia essencialmente na ajuda mútua e no entendimento mútuo, se tivéssemos toda uma série de trabalhadores sobre um dado material etnográfico, algum acordo geral, se pudesse ser obtido, seria, sem dúvida, o

melhor critério de credibilidade. Mas essas questões precisam ser discutidas abertamente e explicitamente.

Em suma, o principal princípio metodológico que tentamos manter sempre diante de nós é a clareza absoluta em todas as fases do nosso raciocínio. Portanto, primeiro foi tomado o cuidado de fazer uma visão geral clara e perfeitamente clara do depoimento; vejo e tirar conclusões de tal forma que todas as razões para as tirar sejam as mais claras possíveis para o leitor, de forma que cada um possa aplicar mais facilmente sua própria crítica em cada estágio de nosso raciocínio.

Necessariamente em uma auditoria como a atual, o elemento subjetivo deve ser incluído nos julgamentos finais sobre o valor da evidência. Mas, assim como um escritor deve pedir alguma confiança em seu julgamento científico, ele deve dar ao leitor todos os meios para que ele sempre possa julgar e criticar como o autor exerce essa liberdade.

Para tanto, foram adotados os princípios metodológicos apresentados acima. Em suma, são as seguintes: tomamos como fatos aqueles pontos em que todas as afirmações concordam. Em pontos controversos, tentamos eliminar as contradições aplicando crítica textual às afirmações ou apontando possíveis fontes de erro, ou mostrando que essas contradições deveriam ser atribuídas às diferenças locais entre as tribos. Ao tirar conclusões, devemos apontar tanto fatos bem estabelecidos quanto fatos mais ou menos incertos ou contraditórios. As fontes usadas não são muito numerosas, mas espera-se que sejam suficientes. Eles foram selecionados de forma imparcial e contêm cada um dos vários tipos de evidências australianas.

Em seu segundo capítulo, Malinowski (1913) traz discussão sobre modos de obter esposas. Nesse sentido traremos as reflexões deste autor acerca de como pensar a obtenção de esposas na sua experiência etnográfica com aborígenes australianos.

Mantendo esses princípios metodológicos gerais, o objetivo deste estudo será apenas uma descrição objetiva e imparcial das diferentes formas de organizações familiares australianas. (p. 34)

Com base no exposto, aceitemos agora uma definição geral, ou seja, a investigação que foi feita por Malinowski (1913, p. 34-35). Por esta razão, sua escolha é uma definição famosa do Dr. Westermarck: “O casamento é uma conexão mais ou menos duradoura entre um homem e uma mulher, que dura até logo após a reprodução, até que o

filho nasça.” p. 364) O Dr. Westermarck aperfeiçoou esta definição: “Por outro lado, como uma instituição social, tem um significado ligeiramente diferente: é uma aliança governada por costumes e leis. A sociedade estabelece regras para a seleção de membros e o casamento é concluído.” Devemos também lembrar que o Dr. Westmark primeiro apontou: o casamento está enraizado na família, não a família no casamento "; ele insiste na importância dos fatores econômicos na vida familiar, especialmente criar filhos e estilo de vida.

Essas observações do Dr. Westermarck confirmam o que é dito na introdução e conduzem a análise à relação entre pais e filhos e entre a parte do casamento; assim, o problema do casamento é resolvido em um problema familiar mais geral. Por outro lado, o Dr. Westmark insiste nos aspectos gerais e sociológicos da vida familiar nesses breves parágrafos citados e ao longo de sua obra. Malinowski (1913, p. 35) tentou aplicar suas opiniões sistematicamente aos seus materiais australianos, tendo em mente os aspectos legais do problema.

Visto que cada relacionamento deve ser tratado separadamente, começou com o relacionamento entre marido e mulher, especialmente o aspecto “legal”. O primeiro ponto de discussão seria o método de obtenção de uma esposa. Nesse caso, a busca seria um elemento que realmente impõe a validade do casamento, as pessoas podem encontrar nele expressões de ideias coletivas, referentes à validade, às sanções morais ou costumeiras que o casamento goza aos olhos dos locais. Para toda a questão do casamento e da família, também é muito importante verificar se a forma de obter uma esposa é restringida por uma determinada norma, e a realização desta norma é imposta pela intervenção ativa da sociedade de alguma forma. Segundo a definição dada acima, tais normas são legais, devendo envolver e pressupor uma série de ideias coletivas, cuja compreensão permitirá o aprofundamento de mecanismos sociais primitivos.

Cerimônias de noivado ou casamento que expressam sanções de caráter puramente social, até mesmo místico ou moral, são poucas, mas não totalmente ausentes. No entanto, a prática comum de distribuir meninas desde a infância, e às vezes antes do nascimento, mostra ipso facto (quão profundamente arraigada na mente nativa a ideia do direito individual de um homem à mulher. Eles dão a tal sanção social o casamento.

As seguintes afirmações estarão presentes, mas haverá pouco espaço para correção. O que Malinowski (1913, p. 36) pediria aqui são apenas fatos tão óbvios e

tangíveis que até mesmo observadores comuns notariam. Apenas cerimônias e atos de engajamento parecem ser mais esotéricos e, portanto, são relatados apenas nos poucos casos em que os autores sabiam mais de perto os custos e as ideias nativas.

Relatos – Em Kurnai, o casamento geralmente era causado pela fuga; às vezes por captura; e com menos frequência por meio de uma troca ou presente. Em caso de fuga, “os homens a procuravam (fugitiva), às vezes com sucesso, às vezes sem sucesso. Se o casal pudesse ficar longe até que a menina ficasse grávida ou ela estivesse, eles seriam perdoados. Seriam severamente punidos, e o homem teria que brigar com seus parentes. Eles teriam que perseverar em seus planos e fugir duas ou três vezes? Eles seriam novamente perdoados.

Kurnai são as únicas pessoas entre as quais a regra em geral é fugir. Então a punição aqui não foi muito dura, e o casamento foi legalizado em caso de persistência ou se o casal tivesse habilidade para não ser pego de imediato. J. Bulmer, Lake Tyers, Gippsland dizem que entre os Gournditch-Mura a maioria das esposas foram obtidas através de uma irmã ou parente próximo. Sempre havia derramamento de sangue após a fuga. “O casamento era contraído quando os filhos ficassem noivos com os pais em troca de irmãs”, diz Howitt, da mesma tribo.

A troca de irmãs (própria ou tribal) era praticada por Youin; o casamento era arranjado pelos pais; havia consentimento público mútuo entre eles. “Os dois prometeram um ao outro que a menina seria vista como a futura esposa do menino.” Em caso de fuga, se houvesse um filho, o casamento era legalizado, especialmente se fosse possível renunciar a uma irmã (tribal ou sua) em troca. Aqui para Malinowski (1913, p. 37) podemos ver que o arranjo era anunciado ao público durante uma das reuniões tribais. Futuros cunhados trocavam presentes e, aparentemente, passavam o tempo todo juntos no dia do acordo. Então, a coisa toda era conhecida de todos e tinha algum tipo de aprovação tribal.

Entre os Woeworung, as meninas eram prometidas na infância. O contrato era assinado pelos respectivos pais e posteriormente tornado público. Os anciãos da tribo tinham que decidir quando a menina seria entregue ao marido. Era uma espécie de cerimônia de noivado que envolvia a dedicação pública da noiva ao noivo. Nossa Tradução. (MALINOWSKI, 1913, p. 37)

Já na tribo Bangerang, segundo Malinowski (1913, p. 37) “as esposas eram obtidas pela troca de mulheres com qualquer outra tribo; para que um homem que tinha uma filha a trocasse por uma esposa, por si mesmo ou por um filho, como bem entendesse.” O costume de trocar de esposas era um teste do abuso de crueldade e maus tratos por parte do marido. Black uma vez disse a Curr: “Se ele bater na minha irmã, vou bater na minha esposa.” (p. 37)

Nas tribos vitorianas descritas por Beveridge, as meninas eram trocadas com frequência. Era o pai quem tinha que se livrar da filha; não havia cerimônia de noivado, apenas a mulher era casada; o homem sempre poderia mandá-la de volta.

Nas tribos do sudoeste vitoriano, “os pais prometiam que seus filhos ficariam noivos quando só pudessem andar”. O arranjo era feito pelos pais apropriados. Como sinal, o pai do menino entregava um tapete de gambá para a menina, chamava sua atenção e lhe dava “coisas gostosas para comer”. O pai da menina às vezes visitava seu futuro marido. “Nenhum casamento ou noivado era permitido sem o consentimento do chefe de qualquer uma das partes.” A mãe e as tias da menina não podiam olhar para o futuro marido desde o momento do noivado. Se eles fugissem contra a vontade dos pais, as brigas começavam. A segunda fuga tornava o casamento legal. Também havia uma troca de irmãs, com o consentimento dos chefes. A cerimônia de noivado é descrita em detalhes pelo mesmo autor. A noiva e o noivo eram especialmente pintados e vestidos. Os alimentos eram armazenados para esse fim, pois a cerimônia era acompanhada de festa e diversão.

O chefe estava presente e concordava. Dois meses após o noivado, eles não dormiam sozinhos, mas com os noivos. A suposta aprovação do chefe nesta declaração seria interessante, mas aqui Malinowski (1913, p. 37) parece suspeitar do autor, pois as informações gerais sobre os chefes, sua força, etc, não parecem totalmente corretas (ver Curr, p. 53). Além disso, o estilo geral do livro não é estritamente científico, segundo Malinowski (1913) e traz as marcas da ornamentação literária. Também precisaríamos adicionar alguns cuidados à descrição detalhada da cerimônia de noivado. É o único relato de uma cerimônia detalhada e elaborada do gênero, com festa, chefe, abstinência, etc. Embora seja interessante e importante, podemos atribuí-la ao excepcional local, mas não podemos considerá-la estabelecida sem dúvida.

Entre Wotjobaluk (S. Victoria), as meninas eram trocadas na infância por um irmão mais velho. O consentimento do pai era necessário, e ele também poderia dispor de sua filha de outra maneira. Arranjos e arranjos para casamento estavam publicamente disponíveis em grandes assembleias tribais. (MALINOWSKI, 1913, p. 38)

Segundo Malinowski (1913, p. 38) Stanbridge diz que “as mulheres geralmente são prometidas na primeira infância” para amigos ou para aqueles cuja amizade é desejável. Enquanto o pai decide quando oferecê-la, o noivo certamente conquistará sua noiva, pois acredita-se que a honra da família e da tribo esteja envolvida no cumprimento do noivado”. Em caso de fuga posterior, é responsabilidade da família punir o casal culpado.

Esta afirmação, segundo Malinowski (1913) não é muito clara, pois mal entendemos como a ideia medieval de honra deveria ser aplicada aos australianos negros. Isso provavelmente significa que a família da menina e o grupo local têm motivos para cumprir uma promessa; se esse motivo é mágico, legal ou costumeiro, permanece uma questão em aberto. Mas, concluindo por analogia, podemos dizer que todos esses fatores são obrigatórios aqui, como em outras tribos. A família também deve apoiar o marido em caso de fuga.

“Sempre que uma menina era prometida em casamento a qualquer homem, a partir de então, nem ele nem a mãe da criança poderiam olhar um para o outro, ouvir um ao outro, nem ouvir os outros mencionar seus nomes; porque se alguém o fizesse, eles envelheceriam prematuramente e morreriam imediatamente.” A citação refere-se à tribo Jajaurung em Victoria. “As meninas geralmente ficam noivas desde a infância, e esses arranjos geralmente são respeitados”, com muito poucas exceções. A troca de irmãs é uma prática comum, mas o consentimento dos pais é essencial. “Se uma esposa for roubada, a guerra continuará até que ela seja abandonada ou outra mulher seja substituída”. Essas declarações dizem respeito às tribos Lower Murray e Adelaide.

Na tribo Parkengee de Darling River, “um irmão tinha o direito de entregar sua irmã o que ele geralmente fazia para servir aos seus próprios interesses conjugais. Seus

parentes mais próximos tornavam-se os detentores de seus direitos”, no caso de um noivado.

A troca foi uma característica importante do casamento Narrinyeri, segundo Malinowski (1913, p. 39). Às vezes, o pai, geralmente o irmão, se livrava da menina. Havia uma cerimônia simples que envolvia a entrega formal da noiva que geralmente não tinha vontade. “Isso era uma desgraça social para uma menina que não desistisse; se ela fosse sozinha e vivesse como quisesse com um homem, ela era considerada pouco melhor do que uma prostituta”. A mulher deveria consentir com o casamento, trazendo fogo para o wurley de seu marido e acendendo o fogo para ele.

Entre os habitantes da Península de Yorke, “o noivado ocorria na infância, e a cerimônia de casamento ocorreria após a circuncisão e outros rituais realizados em humanos”.

“Na tribo Geawe Gal, o casamento era geralmente um presente e consentimento da mulher de ambos os pais, e era arranjado muitos anos antes do casamento.” Em caso de fuga, o agressor teria que brigar com os familiares da mulher; ele só a mantinha quando era o vencedor. Em caso de captura, apenas uma mulher da classe apropriada poderia ser detida.

Em New South Wales, o casamento era arranjado pelos pais. Se duas pessoas se apaixonassem, fugiam, mas se a família concorresse ao conselho do acampamento, ela interviria e puniria os culpados.

Henderson disse que os negros em New South Wales sempre começavam a brigar quando eram sequestrados. Do ponto de vista jurídico, isso significa que o rapto de uma mulher casada ou solteira era criminalizado.

Sobre o namoro em algumas das tribos de Nova Gales do Sul, temos um relato de J. Turnbull: “Quando um jovem vê uma mulher a seu gosto, ele a informa que ela deve acompanhá-lo para casa; a senhora recusa; ele não apenas impõe obediência com ameaças, mas com golpes: assim, o galante, de acordo com o costume, nunca deixa de obter a vitória e derrota o pugilista disposto, embora lutando.” No contexto seguinte, o autor afirma que a violência é aqui uma mera formalidade. É difícil dizer algo definitivo sobre essa afirmação. Se se referir apenas à “cerimônia” final do casamento, pode ser aceito. Mas se deve ser aceito como uma descrição de tudo o que se refere ao casamento, é obviamente falso. O autor era um “circunavegador” e em sua viagem ao redor do mundo, por volta do ano de 1800, provavelmente teve poucas oportunidades de

observar os aborígenes australianos. Declarações como essa, aceitas sem crítica (como isto é, por exemplo, em Waitz-Gerland), são fontes usuais de erro na etnologia e, portanto, na sociologia. Nossa Tradução. (MALINOWSKI, 1913, p. 39)

Em algumas outras tribos de Nova Gales do Sul, “a cerimônia de casamento é especial”. Na maioria dos casos, as partes ficam noivas muito cedo e, assim que têm idade suficiente, o jovem afirma que ela é sua “gim” ou esposa. “As mulheres são consideradas propriedade e são vendidas ou doadas por seus pais ou parentes sem a menor consideração por seus próprios desejos.” Essa declaração contém os elementos bem conhecidos do noivado de uma criança e algum tipo de compra de uma mulher de sua família segundo Malinowski (1913, p. 49)

Na página 40, de acordo com outro autor, diz Malinowski (1913, p. 40) que escreveu sobre as tribos de New South Wales, as meninas são dadas como confirmação. Às vezes são “roubadas”, mas sempre há brigas. Essa declaração inclui o traço da publicidade do casamento. Não diz nada sobre as condições que precedem esse tipo de terreno público.

De acordo com Tench, a captura era a forma dominante de casamento nas tribos de Port Jackson. Tench estava bem no início do povoamento, mas sendo militar e apenas por um breve período, ele não teve uma boa oportunidade de observar os nativos. Sua declaração não pode prevalecer sobre todas as outras, afirma Malinowski (1913).

A declaração de Barrington de que, entre os residentes de Port Jackson, o espancamento é uma mera forma de namoro e é bem aceita como um símbolo de afeto só pode ser entendida se aceitarmos esses fatos como uma espécie de casamento simulado por captura. Mas não se pode atribuir muita importância a isso.

Entre algumas tribos da vizinhança de Sydney, “as criancinhas estão noivas, e é um sinal de que a menina está usando um colar”. Em outro lugar, Malinowski (1913) afirma que o mesmo escritor diz que o casamento ocorre por captura.

Entre as tribos da costa sudeste de Nova Gales do Sul (do rio Hawkesbury ao Cabo Howe), “o casamento é governado por um sistema de noivado”. “Os anciãos se reúnem no conselho” e estabelecem uma relação Nanarree entre um menino e uma menina ou mulher. O menino finalmente se casa com a filha da mulher. O casal Nanarree

“teoricamente ocupa a posição de genro e sogra”. Eles são tabu um para o outro. Um homem e uma mulher podem ser Nanarree para muitas pessoas. (MALINOWSKI, 1913, p. 40)

Malinowski (1913, p. 40-41) leu sobre um caso de noivado formal (chamado Bahumul) entre a tribo Euahlayi, embora raro em sua cerimônia. O destino da garota é “devoção ao homem”. Ela é trazida até ele, algumas penas são tiradas da cabeça da criança e colocadas na cabeça do homem. Sua avó diz: “Olhe para ele e lembre-se dele porque ele foi prometido.” “Isso o torna um compromisso formal, conectado a ambos os lados.” “Ouvi grandes brigas no acampamento porque as meninas lutaram pela independência, descobrindo que lhes foi prometido, e não formalmente, um velho com quem não querem se casar.” Aqui encontramos um exemplo de formalidade que tem muito mais do que uma simples promessa que é “vinculativa para ambos os lados”.

Entre os Wiradjuri, a menina era prometida na infância e as irmãs foram trocadas.

Entre os Dieri, o casamento individual, ou Tippa Malkii, começava quando as meninas eram muito pequenas e, a partir da troca, a decisão estava nas mãos do irmão da mãe. Lemos em outro lugar que o casamento de Tippa Malku às vezes era provocado pelo conselho dos mais velhos. As “esposas” de Pirrairu foram separadas por um conselho de anciãos. Em caso de fuga, o agressor era perseguido pela família.

Malinowski apresenta a seguinte informação que o missionário alemão L. Schultze nos informa sobre as principais tribos que “o noivado é único e absolutamente arranjado pelo pai da menina. Ele promete e emprega a filha, dentro da sala de aula, a quem ele quiser. Um jovem não pode escolher uma noiva, mas sim a namorada do noivo.” “O noivado costuma ser feito pelo pai, logo após o nascimento da menina, por motivos mercenários”, pois o futuro genro é obrigado a caçar e alimentar o sogro.

Diz-se que para as tribos centrais “roubar as meninas não é insignificante.” Como resultado, sempre há luta.

A partir dos dados detalhados fornecidos por Spencer e Gillen, temos uma boa visão do lado legal e costumeiro das maneiras de obter esposas entre as tribos centrais da nação Arunta. Os métodos de conquistar uma mulher são (a) encantamento por magia, (b)

captura, (c) fuga, (d) o costume Tualch-Miir de um homem conseguir uma esposa para seu filho fazendo um acordo com outro homem sobre o seu filho, filha.

O lado jurídico do primeiro método é mostrado pelo fato de que o direito do homem à mulher, garantido pela “magia, é para os homens de seu próprio grupo local”. Captura é “a maneira mais rara de um centro-australiano conseguir uma esposa”. Se uma mulher for pega por um grupo de vingança, a mulher deve ser lindamente separada de um dos homens que tem o direito exclusivo sobre ela (mais tarde). “Há uma cerimônia de continuação e a decisão está nas mãos do velho líder do partido A.” Em caso de fuga, sempre havia uma briga, às vezes só entre os dois lados, às vezes grupos locais deles participavam. Havia também parentes (tribais) com o dever especial de apoiar o fugitivo. Às vezes, o marido ofendido concordava em entregar a esposa fugitiva; o atacante deveria passar por uma tortura.

“O quarto e mais comum método de conseguir uma esposa está relacionado a um costume estabelecido” Tualcha-Mura. É uma relação entre um homem e sua sogra estabelecida por uma cerimônia simples e significava que o homem tem o direito de tomar a filha de uma mulher por esposa. Assim, “virtualmente todo homem na tribo recebe pelo menos uma mulher a quem ele tem direito legal”. Ele tem uma reivindicação final sobre isso; pode renunciar ou convertê-lo em outro direito ao filho de sua sogra. Ele mantém um relacionamento definitivo com sua Tualcha-Mura (sogra); ela arruma cabelo para fazer uma tira e não consegue falar com ela. É obrigado a alimentar o sogro, condição para o cumprimento de seus deveres.

Esses compromissos raramente são quebrados; e se os pais derem a menina para outra pessoa, essa pessoa certamente terá que discutir com seu ex-noivo. Tudo isso também se aplica às tribos do meio-norte. Lá, “como regra, as mulheres são conquistadas de maneira bastante pacífica por meio do sistema de engajamento”.

De todas as tribos descritas por Spencer e Gillen, houve cerimônias de casamento desde seu primeiro trabalho. Esses autores, segundo Malinowski (1913, p. 42) descrevem tais cerimônias em nove tribos. Em geral, essas cerimônias consistiam no ritual de deflorar uma menina pelos homens que a mantinham em um determinado relacionamento. Em cada caso, a menina teve que ter relações sexuais com vários homens que também estavam em um determinado relacionamento. Nesses casos, os homens com patentes proibidas têm acesso às mulheres. A menina foi posteriormente pintada e

decorada e dada ao marido a quem foi designada. Também há um relato detalhado dessa cerimônia entre os Warramunga nas tribos do norte, quando o marido se abstém por três dias após o casamento. Entre as tribos Binbinga, Anula e Mara, a defloração ritual não parece ser uma cerimônia de casamento.

Os senhores Spencer e Gillen, anunciam esta cerimônia entre dezesseis tribos. Deve-se notar que essas cerimônias não parecem expressar qualquer sanção especial do casamento a que conduzem, a menos que sejam vistas como uma “expição conjugal”. Portanto, podem ser interpretados como uma renúncia a todos os direitos do homem e uma ação contra a mulher em favor de seu futuro proprietário.

A cerimônia de nascimento de uma mulher também pode ser vista como uma expressão de sanção pública ao casamento. Também vale a pena prestar atenção a uma cerimônia interessante entre Warramunga, Tjinjilla, Gnanji, Binbinga, Mara, onde o tio da menina doou uma parte de seu cabelo para seu futuro marido. Ele usa esse cabelo sob uma faixa; “É um plano simples para anunciar publicamente o fato” de um noivado. Existe uma forma de envolvimento entre o Binbing. O futuro marido tem que dar bumerangues, etc, para sua sogra e deve evitá-la, mas ainda dá presentes a ela.

Em algumas tribos do sul de Queensland (país Bunya-Bunya), o casamento era arranjado sem o consentimento das partes contratantes. Às vezes, era combinado quando a menina era criança e depois prometido a algum homem importante ou influente. Ocasionalmente, mulheres eram trocadas em grandes assembleias tribais. A fuga era conhecida nessas tribos, e a luta decidia se era legal ou não.

Segundo Malinowski (1913, p. 43) encontramos a cerimônia de noivado entre os Kuinmurbury. “Os pais da menina depois de pentear seus cabelos com penas, seu primo a leva até o lugar onde seu futuro marido se senta de pernas cruzadas em silêncio e a coloca de costas e perto dele. Aquele que mais tarde trouxe a menina tira as penas de seus cabelos e as coloca no cabelo de seu futuro marido, depois leva a menina de volta para seus pais. ”O futuro genro deve dar presentes de jogo ao pai da esposa prometida.

Malinowski (1913) leu sobre o povo de Moreton Bay que o casamento geralmente é concluído com o consentimento dos parentes de ambos os lados e a aprovação da tribo. Como forma de engajamento, eles apertam as mãos. O roubo de mulheres de tribos vizinhas geralmente termina em guerra.

Entre os habitantes do rio Herbert, a troca de irmãs ou filhas é a forma mais comum de ganhar esposas. As meninas ficam noivas de seus maridos na infância e dão à luz aos nove ou dez anos.

Em Brough Smyth, encontramos uma descrição da cerimônia de noivado praticada pelos nativos na Ilha Fraser, Queensland. Esta descrição é dada pelo correspondente do Rev. L. Fison: “A noiva acende uma fogueira, e os outros nativos vêm e colocam penas brancas em sua cabeça; então a noiva põe penas na cabeça do noivo; o noivo acende uma fogueira e cada um dos negros presentes nesta ocasião traz uma fogueira e atira na fogueira do noivo”. Tradução nossa. (MALINOWSKI, 1913, p. 43-44).

Quando crianças, as meninas prometiam mãos em Wakelbur. Supunha-se que a menina seria dada em troca dela. Em caso de fuga, havia uma luta feroz e só depois de derrotar muitos adversários o homem poderia ficar com sua esposa.

Entre as tribos no noroeste e no centro de Queensland, “qualquer homem pode ter uma esposa oficial”, que o campo fornece ao conselho geral reunido e uma esposa não oficial de sua própria escolha. “Ambos têm direitos e obrigações iguais.” Em ambos os casos, é necessário o consentimento da família da menina. A cerimônia de noivado envolvia troca de fotos e “é obrigatória para ambas as partes”. Também há uma troca de irmãs. Se fugirem, “os dois terão que lidar com uma comunidade indignada”, o que lhes dá uma recepção muito dura. Depois disso, “o casal passa a ser considerado marido e mulher”. Em caso de fuga de uma mulher casada, há briga ou indenização para o marido ferido. Em outro lugar, Roth diz que levar a menina contra a vontade de seus pais era punível com a morte.

De acordo com as informações de Macgillivray, o noivado de bebês prevalecia nas tribos de Port Essington antes do nascimento.

O seguinte relato foi feito por Lascar, que passou vários anos entre as tribos da Costa Nordeste (Raffles Bay): “Sua cerimônia de casamento é a seguinte: O pai e a mãe da filha seguram a futura noiva em suas mãos (enquanto no segundo cada um carrega um pedaço de lenha em chamas) para o marido pretendido, ele fica de costas para eles. Ao chegarem ao local designado, os pais colocam fogo nos pedaços de madeira do lado onde

a criança está sentada e os pais se retiram, e o marido se volta para a esposa e a leva para casa”.

De acordo com Malinowski (1913, p. 44) somos informados dos nativos da Península do Cabo York e das Ilhas do Príncipe de Gales: “Na maioria das vezes, as mulheres são prometidas durante a infância, de acordo com os desejos do pai e independentemente da diferença de idade. Assim pode ser o futuro marido, e muitas vezes é um homem velho com várias esposas”.

J. Forrest, falando sobre os povos indígenas da Austrália Central e Ocidental, diz: “Os engagements são muito gerais. Às vezes, será prometido a uma criança de um ano o homem mais velho, e será seu dever alimentá-la e protegê-la e (a menos que seja roubada), quando atingir a maioridade, tornar-se sua esposa”.

As meninas não são propriedades exclusiva de seus pais até que eles considerem apropriado se casar com alguns de seus amigos; de acordo com a lei dessas pessoas, as mulheres desde o nascimento são adequadas para alguns homens da tribo, e mesmo os pais não têm o direito de fugir dessas obrigações. Se esse homem morrer, a mãe pode se livrar da filha. Isso se refere à tribo Watchandee da Austrália Ocidental. O mesmo autor escreve que nessas tribos, a fuga é punível com a morte de uma mulher, e o homem enfrenta um julgamento severo; um exemplo é fornecido para ilustrar isso. A declaração é única por não confirmar o direito da família de se casar com sua filha.

Por outro lado, nenhum outro autor foi informado de que um homem tem a priori direito sobre uma menina. Chegamos à suposição de que essas unidades masculinas são simplesmente homens da classe matrimonial correta. Pois não há dúvida de que em uma tribo exogâmica, consistindo de quatro ou oito classes e não muito numerosas, o número de pessoas capazes de se casar deve ter sido muito limitado, e uma delas poderia ter privilégios especiais. Essa suposição também explicaria a punição severa dada no caso de fugir com um homem a quem “ela não pertencia legalmente”, com alguém da classe errada. Caso contrário, esta declaração seria contraditória com todas as outras, e seria difícil conciliar com a visão geral de que criamos as regras do casamento indígena.

Na Austrália Ocidental, “as crianças do sexo feminino sempre ficam noivas poucos dias após o nascimento; e a partir do momento em que são prometidas, os pais não têm mais nenhum controle sobre as atividades futuras de suas filhas.” A esposa é mantida pelo marido como sua única propriedade. “O roubo da esposa é geralmente punível com a

morte.” Isso significa que a fuga era punível com a morte, mas não se sabe se de ambos os lados ou apenas de um e qual. Esta declaração está de acordo com nossa última declaração, informa Malinowski (1913, p. 46). Portanto, é possível que na Austrália Ocidental as regulamentações fossem mais rígidas a esse respeito. Mas parece mais provável que a morte fosse apenas uma punição extrema e que uma provação geralmente bastasse.

No *Western Australian Language Dictionary*, de GF Moore, somos informados de que a palavra “estável” é “aplicada a marido e mulher firmemente unidos”. Mostra que essa ideia deve ter sido fortemente inculcada na sociedade aborígine se sua linguagem foi associada a expressões de firmeza e casamento. Em si mesmo, tal argumento linguístico pode ser corretamente chamado de fútil; mas é um acréscimo valioso às outras evidências em nossa posse. O mesmo autor relaciona três maneiras de conseguir uma esposa: noivado de um filho, herança de um irmão ou parente (levirato) e fuga.

Lemos na descrição de Scott Nind dos aborígines de King George Sound: “As meninas parecem estar à disposição do pai e geralmente são criadas sob medida na infância; mesmo antes do nascimento, fomos informados a quem eles foram prometidos, se provassem ser mulheres.” A troca relativa às vezes é praticada. Em alguns casos, os meninos são adotados como genros - um costume conhecido como *coiertie*. Isso parece ser análogo aos costumes relatados da Austrália Central e de New South Wales. “A atenção e os presentes são dados mais ao pai (noiva) do que a ela, e de fato as pequenas coisas que ela recebe geralmente são repassadas a ele. Eles consistem principalmente em jogos ou outros itens alimentares; talvez o pai receba uma capa, lanças ou outras ferramentas”.

O autor diz: “Eu não acho que eles tenham nenhuma cerimônia de casamento.” Outra maneira de conseguir uma esposa é levá-la; às vezes contra sua vontade, geralmente por consentimento mútuo. Em ambos os casos, o casal deve ter cuidado com a vingança do marido. Se uma mulher engravida e dá presentes ao marido, ela é liberada de seu primeiro noivado. Uma mulher também pode ser prometida enquanto seu marido está vivo ao homem a quem ela transmite quando fica viúva. Browne relata que muitas vezes prometiam as meninas na infância; fugir também era uma ocorrência frequente.

Também temos seis declarações em resposta às perguntas do professor Frazer (p. 157). Malinowski (1913) não os julgou pelo exposto, pois eles não parecem ter a mesma

precisão, com exceção, talvez, do Inspetor da Polícia de Foelsche em Port Darwin, Território do Norte, Sul da Austrália. Isso está de acordo com a maioria dos nossos dados: as meninas desde a infância são prometidas a homens de diferentes idades e viverão com eles quando atingirem a puberdade.

Para Malinowski (1913, p. 47) é importante notar que todas as seis dessas declarações contradizem a existência de qualquer cerimônia de noivado. Cinco delas nos informam que as esposas foram obtidas “comprando-as” de seus pais. A palavra comprar provavelmente esconde o fato de que os pais da menina receberam presentes de seu futuro genro no contrato de casamento e provavelmente para sempre. Já temos essas referências em nosso acervo e parece que onde não houve troca feminina, a família da menina foi compensada de uma forma diferente.

Em linha com o plano metodológico já descrito por Malinowski (1913), a área ou escopo dos fatos cobertos por todas essas evidências devem ser divididos em campos menores. Em outras palavras, é necessário colocar essas informações em vários títulos, indicar os pontos em que há total concordância e abordar os pontos restantes com mais detalhes.

Informa Malinowski (1913, p. 47) que existem quarenta e nove declarações (incluindo uma das seis mencionadas brevemente). Nem todas nos fornecem informações completas sobre todo o nosso assunto; algumas mencionam apenas um ou outro dos métodos de obtenção de esposas, sem afirmar ou negar a existência de outras formas. Mas pode-se dizer, grosso modo, que em todas as tribos existem, por um lado, formas normais e pacíficas de se casar (parentes, compromissos de infância, noivados) e, por outro lado, formas mais ou menos violentas (fuga, captura).

Cerca de vinte e três das quarenta e nove declarações, todas inequívocas e plausíveis, proclamam a existência de ambas as formas entre as tribos com as quais lidam. As formas violentas, fuga e captura, parecem ser a exceção e não a regra, mas parece não haver uma única tribo em que a fuga estivesse completamente ausente. Entre os Kurnai, a fuga era uma forma comum de casamento.

Em todas as outras tribos, os métodos, que aqui Malinowski (1913) chama de normais ou pacíficos, prevaleceram. As principais características dessas formas são: o envolvimento na infância, a troca de irmãos ou parentes e uma série de obrigações e

responsabilidades mútuas que ambas as partes do contrato assumem. Todos esses recursos podem ser brevemente discutidos, segundo ele.

O costume de casar com mulheres na infância parece ser muito difundido, segundo Malinowski (1913). O fato de que esse costume era conhecido por todas as tribos é evidente em todas as declarações, direta ou indiretamente (exceto para aquelas rejeitadas como não confiáveis, como argumentar que o casamento por captura é a forma mais comum).

Assim, nas tribos descritas por Howitt e seus correspondentes (principalmente em relação ao território de Victoria, New South Wales e sul da Austrália), as meninas geralmente eram prometidas durante a infância, e esses compromissos eram mantidos. Parece ser a maneira mais comum de conseguir esposas entre as tribos centrais de Queensland e da Austrália Ocidental (J. Dawson, Curr, Stanbridge, Howitt, Eyre, F. Bonney, RH Mathews, Spencer e Gillen, T. Petrie, Gray, Browne); ao passo que, de acordo com Oldfield, as meninas por nascimento pertenciam a um certo homem. A declaração de Roth não nos disse se as mulheres foram chamadas pelo conselho do acampamento quando crianças ou quando cresceram.

Segundo Malinowski (1913, p. 48) essa prática comum de envolver as crianças teve ramificações importantes, algumas das quais aparentes à primeira vista. Portanto, é óbvio segundo ele, que não só a mulher não tinha voz no marido, mas até o marido tinha escolha no sentido adequado da palavra. Quando ele entrava na festa de noivado, embora muitas vezes fosse maduro, ele não tinha ideia de como sua noiva seria quando crescesse. O significado legal desta forma de casamento e todas as obrigações mútuas relacionadas serão discutidos a seguir.

Outro ponto importante é que essa forma de casamento em muitas tribos estava associada à troca de irmãs ou parentes. Em quinze declarações, isso é claramente mencionado como a condição mais comum que uma mulher pode ter. Deve ter dominado as tribos do sudeste. No caso de troca, geralmente era a irmã que era dada em troca de uma esposa, mas às vezes o pai também garantia a esposa em troca de uma filha (Curr, Taplin, Beveridge), o que é consistente com o fato de que a idade gap era muito comum em casamentos australianos.

Em qualquer caso, o consentimento do pai sempre foi necessário (Stanbridge, Beveridge, Schultze, Taplin em Narrinyeri, Rusden em Geawe Gal, Howitt em

Wotjobaluk). Em geral, quando uma menina era prometida quando criança, sua família sempre o fazia; ou, pelo menos, com o consentimento da família. Por exemplo, em N. Central Queensland, onde, de acordo com Roth, as meninas às vezes eram eliminadas pelo conselho do campo, mas com o consentimento da família. Pela palavra família temos que entender o pai da menina, cujo consentimento, como já dissemos, era necessário, depois seus irmãos e parentes mais próximos que acabariam se beneficiando de sua troca. Mas outros membros da família da mulher também estão interessados no negócio e provavelmente se beneficiarão com ele.

O importante papel desempenhado pela família aparece em todas as nossas falas conforme Malinowski (1913); a única contradição é a visão de Oldfield de que os pais não tinham direitos sobre a filha desde que ela nasceu (mas veja nossa observação crítica acima). A partir do momento do “noivado”, um homem ou menino inicia um relacionamento definitivo com os parentes mais próximos de sua futura esposa; tem certas funções a cumprir, certas funções a serem executadas e certas restrições a serem executadas.

No caso da família do homem celebrar um contrato por ele, ambas as famílias têm certas obrigações uma para com a outra e mantêm uma certa relação. Eles trocam presentes (Yuin, Woljabaluk, S.W. Victoria e outros); o pai do menino tem que dar presentes à menina, e o menino é visitado de vez em quando por seu futuro sogro (W. Victoria); a futura sogra é um assunto tabu (Jajaurung, New South Wales, de acordo com R. H. Mathews; Central Tribes); nas tribos centrais existe um parentesco Tualcha-Mura e a obrigação de caçar o futuro sogro. Em Binbinga há um presente para um noivado e às vezes deveres depois.

Parece que em todos os casos, mesmo que a troca não ocorra, o pai tem uma filha (veja acima). Este privilégio é importante: desta forma, como vimos acima, um homem mais velho pode conseguir uma jovem esposa. Em outros casos, é assim que se pode conquistar a amizade de um homem influente. Portanto, é provável que o pai, que exerce toda autoridade na família, tenha o privilégio de dispor da filha.

Segundo Malinowski (1913) vemos, por um lado, os fatos da troca de mulheres, por outro, as várias obrigações do marido para com a família de sua (futura ou real) esposa e, por outro, também; mostrar claramente as características de “casamento por compra”. Em primeiro lugar, observe que as duas formas - troca de mulheres e troca de

presentes ou deveres para uma mulher - parecem estar situadas em áreas diferentes. Vimos Howitt afirmar que a taxa de câmbio é a característica dominante das tribos do Sudeste, com exceção dos Kurnai. Em nossas declarações relacionadas a esta área, encontramos, com algumas exceções (J. Dawson, Stanbridge, G. S. Lang, Sra. Parker), a confirmação de seus pontos de vista. As exceções acima não contradizem isso.

Eles não são muito claros, então não podemos insistir neles como evidência negativa. Por outro lado, na área do Centro e do Norte, a troca de mulheres parece não ocorrer. Aqui temos, segundo Malinowski (1913) algumas declarações detalhadas, como aquelas sobre Dieri por Gason e Howitt, sobre Arunta de Spencer e Gillen, sobre outras tribos do norte pelos mesmos autores, sobre as Tribos NW de Queensland por W.E. Roth. Em todas essas declarações inequívocas, não há um único comentário sobre a troca. Nem este último é mencionado em nenhuma das declarações relativas às áreas centro e norte, nem nas quatro declarações relativas à Austrália Ocidental.

Portanto, podemos dizer com grande probabilidade que estamos lidando aqui com uma diferença geográfica real entre as tribos indicadas. Quanto a Queensland, a troca provavelmente era conhecida das tribos do meio e do sul (mencionadas por Tom Petrie e Lumholtz), embora, como vimos, estivesse ausente na parte oeste desta colônia. Mas em quase todas as tribos onde a troca de mulheres claramente não é usada, há evidências de responsabilidades e obrigações por parte do futuro marido para com seus parentes por afinidade. Lembramos cinco declarações usando a palavra comprar e a declaração de Wilkes. Schultze diz claramente que o pai muitas vezes desistia da filha em troca de um salário. O mesmo é confirmado pela declaração mais precisa e detalhada de Spencer e Gillen de que a obrigação de fornecer jogos de azar ao sogro é considerada uma condição necessária para o cumprimento das obrigações. Em algumas tribos do norte (Binbinga, Anula, Mara), o homem deve apresentar contratualmente bumerangues e armas para seu teste e, em seguida, entregar o jogo a ele.

Não há informações sobre a compra de casamentos em Queensland ou na Austrália Ocidental. Mas essas evidências negativas são inconclusivas. Novamente, entre os Kurnajs, onde a troca de mulheres acontecia muito raramente, havia a obrigação de fornecer caça aos parentes por afinidade. Portanto, se ignorarmos a parte ocidental da Austrália e Queensland e incluirmos apenas as tribos do Norte, Médio e Sudeste,

podemos dizer que a troca de fêmeas e obrigações de caça, presentes e responsabilidades eram geograficamente exclusivas.

Agora pareceu a Malinowski (1913, p. 52) que a troca feminina foi uma espécie de casamento por compra. Se considerarmos como característica principal deste último o fato de o noivo dever trazer algo mais ou menos igual à sua esposa, então devemos concordar que a troca de mulheres foi uma espécie de contribuição, e até mesmo muito justa. Além disso, parece que a troca de mulheres costumava ser acompanhada por uma troca de presentes (cf. p. 50, Yuin, Wotjobaluk). Parece bastante claro que os fatos relatados nas áreas Centro e Norte apontam para uma forma de casamento por compra.

Como outra característica distintiva, em vários casos, aprendemos, segundo Malinowski (1913) que tais acordos mútuos são feitos publicamente em grandes reuniões tribais para que toda a tribo saiba sobre isso (Yuin, Woeworung, New South Wales por Mathews, New South Wales) South by Hodgkinson) ou a noiva é entregue publicamente ao noivo (Narrinyeri, Lower Darling, Kuinmurbura, Fraser Island). Nas tribos do Médio e Meio Norte, há sinais externos: o cabelo do tio materno preso sob uma bandana; ou o cabelo é proveniente da futura sogra. Em algumas tribos em New South Wales, o colar é usado como um sinal de noivado (Hodgson).

Em algumas declarações, afirma Malinowski (1913, p. 52-53) somos diretamente informados de que não há noivado ou cerimônia de casamento. Mas essa evidência negativa parece originar-se, por um lado, do conhecimento leve e superficial que esses observadores tinham sobre os aborígenes; por outro lado, pelo fato de que mesmo nos casos em que temos tais cerimônias descritas por informantes muito credíveis e sua força vinculativa confirmada, elas são descritas como tão simples e insignificantes que é fácil imaginar que podem facilmente escapar da atenção de um bom observador, ou, pelo menos, sua natureza e significado podem ser mal interpretados. Temos nove declarações sobre noivado ou cerimônias de casamento. Temos uma declaração detalhada de Dawson, mas parece inacreditável. Mas a existência de algumas cerimônias simples e aparentemente insignificantes também é contada por J. Bonney, Taplin, RH Mathew, Sra. Langloh Parker, Spencer e Gillen, Roth, o correspondente anônimo de Fison, Howitt on the Kuinmurburu, Wilson. Alguns deles são nossas melhores fontes.

Passando agora para a segunda maneira brutal de ganhar esposas, podemos distinguir entre a fuga, quando ambos os lados concordam, e a captura, na qual a mulher é

proporcionada por um simples ato de força bruta. Essas formas posteriores acontecem, mas não são comuns. Vários deles são mencionados (Hodgson, Rusden, Turnbull, Tench, Barrington e Collins); e os dois últimos como a única forma de casamento.

O fato de que isso é claramente incorreto foi mencionado acima por Malinowski (1913) em relação às suas declarações. Caracteristicamente, todas as declarações que relatam a prevalência de casamentos por captura se aplicam a New South Wales, especialmente o distrito de Sydney. No entanto, acho que não seria aconselhável atribuir isso à peculiaridade local dessas tribos. Parece mais provável que, uma vez que todos esses relatórios datam das origens do acordo e foram escritos quase ao mesmo tempo, suas opiniões não podem ser consideradas independentes e provavelmente repetirão a mesma visão errônea que pode ter ocorrido em a liquidação pelo público.

Isso é confirmado pela seguinte comparação das duas declarações. A primeira, sobre Collins, que afirma haver uma forma vulgar de casamento em cativo, diz o seguinte: “Acredita-se que essas infelizes vítimas de luxúria e crueldade [esposas] são sempre selecionadas entre mulheres de outra tribo, homens (porque não devem ser dignos do título humano) e aos quais são hostis”. A pobre infeliz é roubada na ausência de seus defensores, primeiro atordoada por golpes infligidos com porretes de madeira ou espadas, cabeça com costas e ombros seguidos de fluxo de sangue, depois arrastada pela floresta pelo ombro, com persistência e violência que a poderia arrastar longe dela. Assim, é dito que uma mulher é arrastada para o acampamento do homem, onde ocorre uma cena que é chocante demais para descrever.

A segunda declaração de um dos correspondentes de confiança de Howitt descreve a situação em cores completamente diferentes: “Quando um jovem passa por um certo número de Boras (iniciações), ele tem o direito de escolher sua esposa entre os solteiros e não apenas mulheres inadequadas da tribo que pertençam à classe permitida por ele pela legislação local. Ele afirma que a menina, na presença de seus pais, diz:” Eu irei e levarei você em breve” e eles não podem recusá-lo, a menos que ele seja especialmente desqualificado – como se suas mãos estivessem manchadas com o sangue de um de seus parentes pela força se puder, apesar da recusa.

Para isso, ele geralmente vem furtivamente, mas se ele é um lutador muito corajoso, ele às vezes vai abertamente ao acampamento da menina e a carrega, desafiando os mais corajosos de seus amigos a encontrá-lo em uma única luta se eles se atrevem a

estar com ele. Nesse segundo depoimento, percebe-se que apenas as meninas impróprias da tribo e as legalmente casadas podem ser recrutadas dessa forma, e o processo ocorre muito mais no início de uma fuga do que na captura.

Deve-se notar que, em total contradição com essas poucas declarações de alguns dos primeiros observadores em New South Wales, geralmente se acredita que a captura é simplesmente uma maneira única de se casar. Não há dúvida de que existia em quase todas as tribos. Spencer e Gillen, Howitt, Curr mencionam que um casamento capturado ocorria. Mas todos esses autores acrescentam enfaticamente que foi a forma mais singular de se casar. Spencer e Gillen relatam que a captura é feita por vingança, e não por uma única empresa. A posse não é certa, mesmo em caso de captura. A mulher deve antes de tudo pertencer à classe apropriada (Rusden, Spencer e Gillen), e no caso relatado por Spencer e Gillen, ela deve ser especialmente designada para um dos homens pelo líder do partido.

Por outro lado, como mencionado acima por Malinowski (1913), a fuga pode ser encontrada em quase todas as tribos. Em todos os casos, é considerado uma violação dos direitos da família ou do marido em relação à menina e é punível. Mas a severidade da punição parece variar de tribo para tribo; em Kurnai, voar era talvez a forma mais comum de se casar; portanto, ele não foi punido tão severamente.

O último parece se aplicar a todas as tribos vitorianas e Nova Gales do Sul. Nas Tribos Centrais, o feitiço e a fuga subsequente levaram ao combate ou tormento, mas o assunto claramente não era muito sério. Por outro lado, em Roth, Gray, Salvado e Oldfield, vemos que a punição era a morte. No entanto, uma vez que concluímos que essas três afirmações não são muito claras neste ponto, não podemos considerar isso como uma distinção geográfica entre as regiões Sudeste e Nordeste (incluindo W. Queensland). Também pode ser o caso de o rapto da mulher ter sido punido com a morte, ou, pelo menos, mais severamente se ela pertencer a uma classe proibida.

De um modo geral, pode-se dizer que o voo sempre foi punido e, na maioria dos casos, mais tarde, sob certas condições, legalizado e reconhecido. Essas condições são as seguintes: primeiro, que os noivos sejam da classe correta; seguido pela gravidez de uma mulher ou pelo nascimento de um filho (Kurnai, Yuin); ou vitória na batalha que se segue à captura do agressor (Kurnai, Yuin, Davis, tribos centrais); ou a substituição subsequente de um parente (Yuin, L. Murray, Wakelbura); ou a segunda ou terceira fuga (Kurnai, W.

Victoria). Vencer a luta não significa que foi o agressor quem deteve a mulher com pura força. Porque essas batalhas foram resolvidas e muitas vezes assumiram a forma de dura prova (tribos do centro e do norte). Vale ressaltar que a maioria de nossos informantes, ao falar em fugas, nunca se preocupa se a mulher já é casada ou não.

De todos os fatos razoáveis, algumas conclusões teóricas segundo Malinowski (1913, p. 56) podem agora ser tiradas. Desde o início, perguntamos sobre todas as circunstâncias de fato, bem como as condições legais relacionadas aos métodos de casamento, que expressam e impõem a validade do casamento. Também perguntamos como esses fatos expressam a mentalidade nativa em relação ao casamento individual. Devemos admitir que os aborígenes têm uma ideia dos direitos individuais do casamento?

Em primeiro lugar, é bastante óbvio que, de acordo com nossas definições da palavra, ideias legais, legais e ilegais podem ser legalmente aplicadas a um casamento australiano. Porque existem várias normas, cujo cumprimento garante o seu reconhecimento por parte do público e uma proteção eficaz nas suas mãos. Por outro lado, se o casamento foi celebrado fora dessas normas legais, teve que ser legalizado posteriormente e gozou dos mesmos privilégios, ou foi considerado ilegal e sofreu interferência. Além disso, com base em todos os fatos analisados, parece para Malinowski (1913) que sempre foi difícil encontrar uma esposa, exceto das formas usuais.

As normas jurídicas do casamento consistiam na realização do casamento por uma das formas acima discutidas e, conseqüentemente, no cumprimento de uma série de condições, obrigações e obrigações a ele relacionadas. Em todas essas formas, existe um certo tipo de controle sobre um determinado grupo social, que impõe obrigações mútuas, e que, em caso de quebra de contrato, tinha o privilégio ou a obrigação de indenizar o dano. Na maioria das vezes, quando uma criança do sexo feminino está envolvida na infância, sua família é obrigada a cumprir um contrato. Seus parentes não têm o direito de se desfazer dela depois que a prometeram uma vez (Curr, 107), e eles também devem cuidar dela e evitar qualquer tentativa de captura ou fuga, pois estariam sob a obrigação de resgatá-la. (Curr, Stanbridge). Nesse caso, também somos informados de que o grupo local apropriado intervirá.

O fato de o noivado ter sido feito em público e, portanto, ser conhecido e reconhecido por todos os membros do grupo local, e talvez até mesmo por toda a tribo, enfatizava seu aspecto jurídico. Isso é ainda mais evidente nos casos em que as

autoridades tribais se livraram das meninas ou tiveram que dar seu consentimento elas mesmas.

Assim, vemos que dois fatores sociais estiveram envolvidos no lado jurídico do casamento: a família, que foi responsável pela realização do casamento e muitas vezes por sua manutenção, e a comunidade, que consente e muitas vezes controla a boa execução do casamento, tentativas expiatórias. Também pode ser visto que a própria sanção moral, que descreve um ato como certo e outro como errado, dá um forte apoio ao ofendido e paralisa a ajuda que os amigos podem querer dar ao ofensor.

Embora seja difícil produzir evidências suficientes para mostrar em detalhes quais eram as responsabilidades da família e onde a vigilância tribal começou – e essas questões parecem ter sido resolvidas de maneira grosseira e geral na sociedade australiana – uma coisa parece muito clara que em todas as tribos apenas os casais estavam protegidos de qualquer interferência, casados de acordo com a forma legal ou cujo casamento foi posteriormente legalizado. Spencer e Gillen nos informaram que em alguns casos (quando a fuga foi por magia) havia parentes que tinham o direito de ajudar o fugitivo.

Também mostra claramente, segundo Malinowski (1913, p. 58) quão pouco arbitrária foi a resolução dessas questões. Neste caso, e em todos os outros, a fuga foi considerada uma ofensa; quando eu era menina, era uma violação dos direitos da família; quando ela se casou, foi uma ofensa contra seu marido e possivelmente também contra sua família. Dependendo das circunstâncias e das diferentes tribos, era considerada uma ofensa mais ou menos grave e punida de acordo. Para que uma fuga termine em uma relação reconhecida, ela deve sempre ser seguida por certos atos de penitência. Mesmo no caso de captura, vimos no exemplo dado por Spencer e Gillen que a mulher foi legalmente designada para um dos membros do grupo. O agarrar individual é muito raro; em termos legais, não seria fundamentalmente diferente de um voo, mas provavelmente teria menos probabilidade de ser aprovado.

Uma vez estabelecido o aspecto jurídico do casamento, pode-se indicar que várias características do casamento australiano e do namoro estabelecem, além desses laços jurídicos, outros laços que, por si só, levam ao fim do casamento e, em seguida, à manutenção do marido e esposa juntos.

Primeiro, a troca de mulheres, quando um homem deve adotar uma esposa como parente, é claro que ele se sente fortemente obrigado a cumprir sua promessa; porque ele perdeu tanto quanto seu parceiro no caso de quebrar o contrato. Segundo Malinowski (1913, p. 59) vimos também que o noivado estabeleceu um certo status na família de um homem e de uma mulher, respectivamente. Este estatuto, cuja principal característica era a troca de presentes, com o predomínio de presentes e responsabilidades humanas como a alimentação, criou certas obrigações que reforçaram ainda mais a validade do contrato.

Como mencionado acima, para Malinowski (1913, p. 59) podemos até encontrar, pelo menos nas tribos do meio e do norte, características claras de um casamento adquirido. Igualmente importante a este respeito é o fato da troca de mulheres. Isso tem suas consequências teóricas. Os dois principais fatos da psicologia coletiva, expressos por meio do casamento por compra, são: (1) há algum valor atribuído às mulheres e expresso a um preço convencional; (2) que existe o conceito de direito de propriedade do marido, ou, pelo menos, direito individual sobre sua esposa, adquirido por ele por meio de compra. Esses dois fatos são muito importantes. Ambos os tipos de ideias só poderiam surgir em uma sociedade onde o casamento individual fosse uma instituição bem conhecida, estabelecida e fundamental. Não haveria razão para pagar por uma esposa se tê-la não desse ao proprietário direitos positivos.

O seguinte ponto também pode ser citado aqui, a saber, que em geral os homens idosos e outros homens influentes eram donos das moças das tribos. Era mais fácil para homens influentes e importantes reter o direito às suas esposas antes e depois do mandato real. Além disso, todos (com exceção de R. H. Mathews) nos informam que os princípios da exogamia eram muito fortes, excluindo, na maioria das tribos, um grande número de mulheres de todos os julgamentos de homens das classes proibidas. Isso, sem dúvida, também contribuiu para a segurança e vaidade do relacionamento conjugal, limitando-o a muito poucos homens que podiam interferir nos direitos de seus maridos.

Se olharmos agora para os fatos de todos esses costumes, princípios e práticas, até a psicologia social subjacente, podemos ver que a ideia dos direitos individuais de um homem sobre uma mulher deve ter se tornado profundamente arraigada na mente dos aborígenes. A mulher, prometida em sua infância, pertencia a um homem que mais tarde a abraçou. Nem ele nem ela tiveram escolha; pertencia a ele por causa da obrigação; ele não tinha escolha, uma vez que todas as outras já haviam sido distribuídas. Assim, como o

envolvimento infantil era dominante na maioria das tribos, havia um status em que cada um pertencia a um ou outro. Pelo menos não havia mulheres livres. Parece claro que esse estado de coisas aponta para uma ideia profundamente arraigada dos direitos pessoais e individuais das mulheres.

Se o valor de tais direitos era desconhecido, ninguém estava ansioso para garanti-los tão rapidamente, especialmente porque sua aquisição aparentemente nunca foi gratuita. Por outro lado, foi a distribuição completa de todas as mulheres da tribo que, por sua vez, deve ter instilado na mente nativa a ideia de que o casamento era uma questão de governo regulado, de ordem bem estabelecida, e não uma questão de iniciação privada e empreendedorismo. Se o homem escolher um caminho diferente, tentando ganhar uma esposa, ele deve estar preparado para sofrer as consequências e, assim, expiar por quebrar o costume e as regras.

Deve-se lembrar também, conforme Malinowski (1913, p. 60) que as normas jurídicas pressupõem, na sociedade em que se aplicam, ideias muito claras e definidas sobre os direitos que se aplicam a elas. É impossível para uma dada sociedade existir padrões relativos à legalidade dos direitos matrimoniais individuais sem que a mente social conheça a ideia de tais direitos individuais. A Austrália está sujeita às leis estabelecidas acima. E, a priori, não apenas deve haver uma ideia clara dos direitos individuais de um homem sobre sua esposa, mas esses direitos devem ser altamente valorizados.

Em quase todas as sociedades, o contrato de casamento é acompanhado por cerimônias com certa força vinculativa, geralmente de natureza mágica e religiosa. Este parece ser o caso também na Austrália. Em nenhum lugar foi dito o que o poder mágico teria em qualquer cerimônia e como os nativos imaginam o poder em ação. No entanto, vemos que no noroeste de Queensland, a substituição dos pauzinhos é obrigatória e, entre Euahlaya, a simples promessa de uma garota não cria nenhuma obrigação, a menos que seja reforçada por um ato de noivado formal. Só pode significar que tais atos foram atribuídos a algum tipo de poder mágico e que era compulsão. Independentemente de qualquer forma de superstição que possa ser deduzida, parece, sem dúvida, que as cerimônias básicas descritas acima, como troca de gravetos, imposição de penas, imposição de mãos em público, etc, tinham alguma força e significado inerentes como sanções.

Eles eram uma forma de sacramento. Agora, gostaria de salientar que sempre que acontece que um fato jurídico ou social se torna um sacramento, isto é. i) deve ser cumprido cumprindo alguma formalidade dotada de sanção sobrenatural, temos todos os motivos para supor que este fato jurídico ou social está profundamente enraizado na mente coletiva, o que corresponde a ideias muito teimosas. Assim também está acontecendo na Austrália, onde o casamento individual também tem seu próprio tipo de sacramento.

Este é outro fato, outra instituição social em que se expressam as ideias coletivas da comunidade. E em todos os lugares, segundo Malinowski (1913, p. 61) descobrimos que não apenas existe a ideia do casamento individual, mas também não traz as marcas de uma inovação recente ou de uma forma subordinada de casamento.

Tanto nas cerimônias de noivado quanto no noivado de filhos, nas ideias da legalidade do casamento, na troca de esposas e na compra de uma esposa – em todos esses fatos, descobrimos que os aborígenes têm uma ideia profundamente arraigada e uma grande apreciação dos direitos individuais de um marido para sua esposa. Também deve ser notado que, como Spencer e Gillen nos informam, quando um homem tentou persuadir uma mulher a fugir com ele, ele recorreu à magia; nesta presença do elemento mágico havia um certo grau de justificação que lhe proporcionou a ajuda de alguns de seus parentes.

Em suma, as maneiras de ganhar esposas fortaleceram e expressaram para si mesmas muito da importância do casamento. Ainda temos que perguntar, conforme Malinowski (1913) se o casamento era vinculativo de ambos os lados ou apenas do lado feminino. Este é um ponto importante e está intimamente relacionado ao aspecto legal do casamento. Visto que o casamento é uma espécie de compromisso, surge a questão de saber se apenas uma das partes estava vinculada por ele ou ambas.

Há pouca evidência direta sobre isso nas declarações. Beveridge afirma vigorosamente o último. Pelas falas de Dawson, concluímos que esta foi a primeira vez, pois ele diz que o homem só poderia renegar a esposa sob certas condições e teve que pedir permissão ao patrão. No entanto, há que recordar que o casamento não tinha de forma alguma as características de um contrato em que ambos os cônjuges celebrassem por mútuo consentimento.

O casamento na Austrália deve ser visto muito mais à luz de um privilégio adquirido por um homem e pelo qual, como vimos, ele geralmente tem que pagar de uma forma ou de outra. Sempre foi um grande benefício para os homens, tanto por razões sexuais quanto econômicas, afirma Malinowski (1913, p. 62)

Os benefícios econômicos persistiram mesmo com a idade (cf. Lumholtz, p. 207). Portanto, não havia necessidade de forçar um indivíduo a cumprir um dever que lhe era favorável. Portanto, pode-se dizer que um casamento que beneficia um homem – geralmente obtido por troca, presentes ou um ato de coragem, às vezes herdado (levirato) - era um dever obrigatório para uma mulher em primeiro lugar. Praticamente não há razão para supor que um homem renuncie a sua esposa.

Quando a mulher era jovem, seu marido aparentemente fez todos os esforços para mantê-la e mostrou toda sua força pessoal e influência social para frustrar qualquer tentativa de sequestro. Quando sua esposa envelhecer, ele pode arranjar uma nova, se possível; em duas das poucas anedotas autênticas contadas sobre os nativos, um homem é retratado como tendo uma esposa velha e muito jovem (ver Gray, loc. cit., p. 350-361; Curr, Recollections, p. 141-145); não havia razão para renunciar à velha, pois ela continuaria a trabalhar e a alimentar o marido. (p. 63)

Nos depoimentos relativos ao tratamento da mulher, haverá alguns que mostram que os maridos às vezes demonstravam muito carinho pelas idosas. Além disso, a declaração do Sr. Mathew (na página 73) menciona claramente que o relacionamento conjugal era geralmente para toda a vida; Roth e Lumholtz relatam que as mulheres mais velhas costumavam ser tidas em alta estima, por isso é difícil presumir que foram rejeitadas pelos maridos como inúteis. Devemos também lembrar, como afirma Malinowski (1913, p. 63) que geralmente havia uma grande diferença de idade entre marido e mulher. Como as crianças eram prometidas a homens maduros, seus maridos, quando atingiam a puberdade, já eram bastante velhos. A mulher era detida até a morte do marido, quando caiu nas mãos de seu irmão mais novo ou do parente mais próximo (irmão tribal) que queria mantê-la.

A prática de Levirato parece ser muito difundida. Parece-nos, acima de tudo, uma expressão da ideia do poder total de um homem sobre sua esposa. Com a sua morte, este direito não expirou, apenas passou para o seu parente mais próximo. Se ela fosse

mais velha, provavelmente teria se tornado propriedade do menino, já que eles geralmente não tinham esposas.

Esses casais, em que um era muito jovem e o outro mais do que maduro, tendem a ser muito comuns. Nesses casos, o casamento durou até a morte da parte mais velha. A partir disso, pode-se concluir que a permanência com a esposa era do interesse do marido. Quanto a esta última, a única maneira de romper os laços conjugais parece ser encontrando um tutor com quem fugir. Sem dúvida, acontecia de vez em quando. Mas então não foi a dissolução pacífica usual do casamento, mas um ato de violência, sempre realizado com vários graus de violência, como mostrado acima.

De tudo isso podemos concluir para Malinowski (1913, p. 64) que o casamento, via de regra, não foi um fenômeno efêmero entre os nativos australianos. Na maioria dos casos, era uma vida inteira; pelo menos por muito tempo. Para ilustrar o experimento do crucis aqui, vamos fornecer alguns exemplos contraditórios. Lumholtz diz que as mulheres frequentemente mudam de marido com tanta frequência que seus filhos geralmente não conhecem seus pais e nunca são muito apegados a eles [loc. cit., página 193; comp. abaixo, p. 245]. Salvado, falando do infeliz destino da beleza aborígine, menciona que ela muda de mãos com frequência, sendo constantemente desejada e agarrada por algum novo amante mais forte do que seu atual dono. O mesmo é relatado por Gray.

A declaração superficial de Lumholtz não é clara o suficiente para nos permitir julgar se ele foi criado com base nas observações de “negros civilizados”. Para Malinowski (1913, p. 65) ele manteve contato pessoal com os nativos por um curto período de tempo, e o que obteve dos colonos provavelmente foi em grande parte por negros estragados pelo contato com a civilização.

As informações de Salvado e Gray referem-se apenas a casos excepcionais em que Belle desenvolveu uma paixão especial por seus encantos pessoais. Além disso, pelo que sabemos, a fuga e ainda mais captura não foram acontecimentos cotidianos que aconteciam com a mesma mulher. Ao contrário, se uma mulher extremamente desejável fosse afastada de seu marido legítimo por algum agressor forte e influente, o primeiro teria poder suficiente, tanto pessoal quanto social, para mantê-la, se ela tivesse o suficiente para protegê-la. Não há dúvida de que vazamentos aconteceram, e têm sido,

mais com a mulher bonita e útil. Mesmo assim, a imagem que criaríamos a partir dessas três afirmações não parece se encaixar na estrutura do restante dos fatos. (p. 65)

A questão da duração normal de um casamento australiano é muito importante. Infelizmente, a escassa evidência não permite uma resposta suficientemente clara e detalhada. No entanto, algumas declarações que dizem algo sobre isso apontam para uma vida inteira, ou, pelo menos, um longo período de casamento. Em qualquer caso, a visão frequentemente expressa de que a família primitiva do vapor é uma entidade altamente instável, criada e dissolvida com muita frequência, ao capricho do momento, sem obrigações sérias por um longo período de vida comum, parece ser negada pelo australiano evidências.

Nenhuma resposta direta pode ser encontrada nas evidências sobre se a regra era a expectativa de vida ou, depois que a esposa se tornou sexual e economicamente inútil, ela foi rejeitada. Mas nossa breve discussão apontou para a primeira vista primeiro. Além disso, se o casamento não fosse um assunto sério, e se pudesse ser concluído e dissolvido sem mais delongas, todas as características deste capítulo (legalidade, obrigações reais, compra, etc.) seriam absolutamente desnecessárias; na verdade, eles seriam completamente incompreensíveis.

Em uma sociedade tão simples como a Australiana, especialmente quando a instituição (casamento individual aqui) exibe tantos aspectos, mesmo em um estado rudimentar, isso prova que a instituição tem uma base muito forte. Visto que o ato que levava ao casamento geralmente era importante e sujeito a muitas condições, a tentativa de rescindi-lo também era séria em si mesma e em suas consequências. (MALINOWSKI, 1913, p. 65-66)

Malinowski (1913) procura resumir tais resultados em poucas palavras. O casamento geralmente acontecia em forma de noivado para a criança, o que era obrigatório para ambas as partes; houve uma troca de parentes; sempre houve algumas obrigações mútuas.

Nos casos em que um homem se casa sem o consentimento da família (mas geralmente com seu próprio consentimento), o ato foi considerado uma infração tanto

para a menina quanto para a mulher casada. O casal era indiciado e, a menos que a fuga fosse de alguma forma penalizada e legalizada, os dois foram punidos.

Segundo Malinowski (1913) a ideia de legalidade pode ser aplicada com segurança ao casamento australiano em todas as suas formas. Em suma, havia necessidade de sanção antecipada ou tardia da sociedade e, se não houvesse sanção, a sociedade interferia no relacionamento.

3.6. E. Leach e o casamento “fora do grupo”

Torna-se perceptível a diferença na proposta que Leach formula em seu artigo *Terminologia de parentesco Jinghpaw* (1945) e o que ele propõe, quinze anos depois, no artigo *Repensando a antropologia*. Naquele artigo, o autor adota como princípio de classificação para montar os termos de parentesco, as relações dadas entre as pessoas a partir do sexo, da idade e do lugar de residência. No entanto, isto nem sempre é o suficiente ou relevante. Muitas vezes, como sugeriu o próprio Leach, o fator nodal para compreender a relação entre as pessoas e os termos de parentesco que daí derivam está em perceber que uma relação particular, isto é, que “p” é o oposto de outra relação “q” (LEACH, 2001, p. 54).

Leach (1961, p. 303) quer chamar a atenção para o fato de que em vez de tentar encaixar uma sociedade num sistema de parentesco dado, deve-se analisar os modos como duas pessoas se relacionam, ou melhor, como se dão as alianças, os casamentos. Por exemplo, no caso de *Pul Eliya*, “*it is always a question of whether or not a particular sexual relationship between a man and a woman is to be accepted as establishing affinal links between the man and the woman’s kinsmen*”.

Diante disso, pode-se considerar que Leach é um dos primeiros antropólogos a iniciar algumas desconstruções nas teorias tradicionais de parentesco. O primeiro deslocamento produzido pelo autor está na ânsia de buscar um novo método, que fosse mais simples e mais seguro, e que pudesse ser aplicado a todas as sociedades. Motivo pelo qual ele propõe o uso da matemática como um caminho seguro nos estudos de parentesco.

Um segundo deslocamento importante, e que será explanado a seguir, é que Leach não se prende a conceitos até então inquestionáveis, como: filiação, descendência,

linhagem. Ele propõe retirar a ênfase dada aos conceitos e colocar a atenção nas próprias relações pessoais que acontecem dentro desses sistemas. Muitas vezes, *“The emphasis is on the relevance of kinship and marriage for the practices relating to land holding and land use. Unilineal descent is not a factor in the situation”* (LEACH, 1961, p. 5).

Edmundo Leach se dedica a pensar sobre esses tipos de trocas matrimoniais no capítulo intitulado *As implicações estruturais do casamento com a prima-cruzada matrilateral* (1951). Neste capítulo, o autor analisa três tipos de casamento, são eles:

1 Tipo Kariera: casamento simétrico entre primos cruzados. Há troca simultânea entre mulheres de dois grupos.

2) Tipo Trobriand: casamento assimétrico com a prima cruzada (patrilateral). Há troca sistemática de mulheres entre dois grupos, mas demora no mínimo duas gerações.

3) Tipo Kachin: casamento assimétrico com a prima cruzada (matrilateral). Este sistema impede a troca de mulheres entre dois grupos de descendência locais. Pois, no tipo ideal, um homem se casa com a filha do irmão da mãe, estando proibido de casar com a filha da irmã do pai (LEACH, 2001, p. 96-7).

O sistema que gerou polêmica entre Leach e Lévi-Strauss foi o casamento de tipo Kachin, ou seja, o casamento com a prima-cruzada matrilateral. E é justamente a esse tipo de casamento que Leach dedica a maior parte do livro aqui discutido. Para Leach, onde ocorre o tipo de casamento Kachin – um grupo B dá mulher para grupo A e não é compensado da mesma forma, implicando em três possibilidades:

1. Que o princípio de reciprocidade não se aplique de modo algum e que o grupo B não obtenha nenhuma compensação;

2. Que a reciprocidade seja atingida através de alguma forma de compensação política ou econômica dada ao grupo B pelo grupo A, por exemplo, pagamentos pelo casamento, trabalho, fidelidade política;

3. Que três ou mais grupos, A, B, C, façam arranjos mútuos para “casar em círculo” C dando esposas para B, o qual dá esposas para A, o qual dá esposas para C novamente.

Neste caso, as esposas que C dá para B são, em certo sentido, compensação pelas mulheres que B dá para A (LEACH, 2001, p. 98).

Leach, porém, em *As implicações estruturais do casamento com a prima cruzada matrilateral*, argumenta, contra Lévi-Strauss, que, embora o sistema Kachin de casamento seja um sistema complexo, ele não está fadado a contradições internas e muito menos a ruína. Vale considerar que o sistema Kachin é um “sistema aberto”, “dinâmico” – mesmo não estando em perfeito equilíbrio. Neste sentido, Leach se contrapõe a Lévi-Strauss argumentando que o sistema Kachin opera em termos de várias unidades que trocam mulheres num plano teórico.

Na sua prática, porém, o sistema matrimonial e social se move apenas em termos de duas categorias fundamentais. Por exemplo quando um homem da linhagem A recebe uma mulher de um homem da linhagem B, existe uma tendência dessas trocas se perpetuarem. Ou seja, na próxima geração novamente um homem de A receberá uma mulher de um homem da linhagem B. Isto é que constitui as linhagens *mayu/dama* (doadores/receptores de mulheres).

Embora num ponto de vista ideal os doadores/receptores deva se relacionar em círculo, na prática eles se relacionam dois a dois.

Além deste debate com Lévi-Strauss, Leach está interessado em chamar atenção para o casamento não apenas enquanto categoria operatória, mas como categoria analítica. Em outras palavras, em *Aspectos do preço da noiva e da estabilidade do casamento entre Kachin e os Lakher* (1953-1954), Leach demonstra como uma boa análise do casamento pode contribuir muito mais para entender a organização social de uma sociedade, refutando a prática exagerada de criação de novos conceitos.

Com isso, Leach faz sua crítica e chama atenção para o que realmente articula parentesco e organização social é o casamento. De certa forma, um dos temas centrais de *Repensando a antropologia* é demonstrar como muitos dos sistemas estudados – Trobriand, Kachin, Lakher, Tallensi –, tomado sempre do ponto de vista das teorias de descendência, são melhores interpretadas se vistas pelo prisma das relações matrimoniais, ou seja, pela consideração conjunta de ideias, concepções e relações que são estabelecidas a partir do casamento (Da Matta, 1983)

Tentando evitar conceito desnecessários, Leach aponta uma saída na análise do casamento. Tal análise é feita de forma detalhada no artigo *Poliandria, herança e definição de casamento* (1955/1958). A tese principal deste trabalho é:

Um casamento cria uma aliança entre dois grupos A e B. Os filhos do casamento podem estar ligados a um ou a ambos os grupos por incorporação, permanente ou parcial, mas também podem estar ligados a um ou a ambos os grupos em virtude da própria aliança do casamento. Os símbolos que venho discutindo – de osso, sangue, carne, alimento, influência mística – discriminam, de um lado, entre incorporação permanente e parcial e, de outro, entre incorporação e aliança. São variáveis significantes em todas as sociedades e não meramente em sistemas unilineares de um tipo particular (LEACH, 2001, p. 40).

Quanto à durabilidade do casamento, conseqüentemente, da existência ou não do divórcio, Leach afirma que este depende muito do que é pago pela noiva e como isto é feito. De modo geral, quando a prestação da noiva é paga de uma só vez, como nos Kachin, o divórcio é mais difícil de existir – muitas vezes uma mulher pode ser trocada por sua irmã para que o divórcio não ocorra. Já, em sociedades como os Lakher, onde as transações do preço da noiva são feitas por favores ou bens não muito caros – incluindo a falta de um rito formal de casamento –, o divórcio pode acontecer com mais facilidade (LEACH, 2001, 180-181).

Elias (1999) também estava interessado em explicar as motivações que levam os indivíduos a construir redes e cadeias de interdependência.

De acordo com a teoria sociológica, as pessoas vivem em interdependência desde o início de suas vidas; e parte da teia de interdependência deriva das necessidades biológicas de pessoas que precisam dos cuidados e atenção de seus pais desde os primeiros momentos de vida.

No entanto, grande parte da rede de interdependência é derivada de necessidades mútuas, geradas socialmente, como divisão do trabalho, competição, vínculos afetivos, questões econômicas, questões religiosas, entre outras.

Para tal desfecho, tive que proceder a um resgate conceitual e essas teorias nos levaram a visualizar essas alianças matrimoniais como objeto de pesquisa. O fato de estarem situadas numa observação empírica como Manaus, facilitou a construção do terceiro capítulo, a partir de reflexão sociológica da realidade empírica.

Com base nas experimentações e nas possíveis analogias foi possível verificar que a partir de reflexões das respectivas etnografias sobre sistema de parentesco, organização social e casamento preferencial com estes autores teve contribuição para a compreensão sociológica necessária à realidade empiricamente estudada.

CAPÍTULO IV

HISTÓRIAS DE VIDA E PROCESSOS DE TERRITORIALIZAÇÃO INDÍGENA EM MANAUS

4.1. Histórias de vida: quem são os indígenas agentes sociais desta pesquisa?

Antes de tratarmos da definição da história de vida como método desta pesquisa, faz-se necessário discutirmos um pouco acerca do papel da memória, na coleta de informações sobre história, trajetória, biografia de agentes sociais em pesquisas sociológicas ou antropológicas.

Halbwachs (1990, p. 16) apresenta algumas confrontações entre memória coletiva e memória individual.

Quando uma pessoa diz: “eu não creio em meus olhos”, ela sente que há nela dois seres: um, o ser sensível, é como uma testemunha que vem depor sobre aquilo que viu, diante do “eu” que não viu atualmente, mas que talvez tenha visto no passado e, talvez, tenha feito uma opinião apoiando-se nos depoimentos dos outros. Assim, quando retornamos a uma cidade onde estivemos anteriormente, aquilo que percebemos nos ajuda a reconstituir um quadro em que muitas partes estavam esquecidas. Se o que vemos hoje tivesse que tomar lugar dentro do quadro de nossas lembranças antigas, inversamente essas lembranças se adaptariam ao conjunto de nossas percepções atuais. Tudo se passa como se confrontássemos vários depoimentos. É porque concordam no essencial, apesar de algumas divergências, que podemos reconstruir um conjunto de lembranças de modo a reconhecê-lo.

Segundo Halbwachs (1990) nossas memórias permanecem coletivas e são lembradas por outros, mesmo que sejam eventos em que somente nós estivemos envolvidos e com objetos que somente nós vimos. Isso ocorre porque nunca estamos realmente sozinhos. Não é necessário que outros homens estejam lá, que eles diferem materialmente de nós: porque sempre temos conosco e dentro de nós um número de pessoas que não se confundem.

Assim, para confirmar ou evocar uma memória, não são necessárias testemunhas no sentido comum da palavra, ou seja, pessoas presentes em forma material e sensível. Segundo Halbwachs (1990) Segundo Halbwachs (1990) acontece que uma ou mais pessoas, ao coletar suas memórias, podem descrever com muita precisão fatos ou objetos

que vimos ao mesmo tempo, e até recriar toda a sequência de nossas ações e palavras em determinadas circunstâncias, e não nos lembramos de todas. Este é, por exemplo, um fato cuja realidade é indiscutível.

Para Halbwachs (1990), não é suficiente que eu tenha assistido ou participado de uma cena em que outros homens foram espectadores ou atores, que mais tarde, quando eles a recordam na minha frente enquanto recriam sua imagem peça por peça, de repente essa construção artificial ganha vida e assume a aparência de um ser vivo e a imagem torna-se uma memória.

Muitas vezes é verdade que essas imagens que nos são impostas pelo ambiente modificam a impressão que podemos ter de um fato antigo ou de uma pessoa que conhecemos. É possível, conforme Halbwachs (1990) que essas imagens não reproduzam mal o passado, e que um elemento ou parte de uma memória que primeiro foi encontrado em nossa mente seja sua expressão mais precisa: para algumas memórias verdadeiras, uma massa compacta de memórias fictícias.

Em ambos os casos, afirma Halbwachs (1990, p. 18), se as imagens estão tão intimamente relacionadas com a memória, e se parecem dar-lhe o seu conteúdo, é porque a nossa memória não é uma tábua em branco e nos sentimos capazes, por nós mesmos, de perceber como num espelho nublado, alguns traços e alguns contornos (talvez ilusórios) que nos devolveriam a imagem do passado. Da mesma forma que um embrião tem que ser introduzido em um ambiente saturado para que se cristalize, da mesma forma neste corpo de testemunho externo a nós, é preciso trazer um grão de memória para que se torne uma massa coerente de memórias.

Mas, conforme Halbwachs (1990, p. 19) não é assim em todos os casos em que outros reconstruam para nós eventos que vivemos juntos e somos incapazes de recriar em nós mesmos um sentido do que já vimos. Há de fato uma descontinuidade entre esses eventos, aqueles relacionados a eles e nós mesmos, não apenas porque o grupo em que os vimos não existe mais materialmente, mas porque não pensamos mais nele e, portanto, não temos a possibilidade de reconstruir a própria existência. Cada um dos membros dessa sociedade foi definido aos nossos olhos por seu lugar num determinado grupo, e não por relações inconscientes com outros ambientes. Todas as memórias que poderiam nascer numa aula, por exemplo, seriam baseadas umas nas outras, não em memórias

externas. A duração de tal memória seria então necessariamente limitada pela duração daquele grupo.

Como expõe Halbwachs (1990), na ordem dos relacionamentos afetivos imaginativos, uma pessoa que é muito amada e ama moderadamente, muitas vezes não é avisada preventivamente e pode nunca estar ciente da importância atribuída a seus menores tratamentos, às suas palavras mais insignificantes. Quem mais amou mais tarde se lembrará das declarações, das promessas do outro, das quais o outro não se lembra. Nem sempre é fruto de instabilidade, infidelidade e descuido. Mas um estava muito menos envolvido do que o outro nessa relação que se baseava em sentimentos desigualmente divididos.

Resulta disso que a memória individual, enquanto se opõe à memória coletiva, é uma condição necessária e suficiente do ato de lembrar e do reconhecimento das lembranças? De modo algum. Porque, se essa primeira lembrança foi suprimida, se não nos é mais possível encontrá-la, é porque, desde muito tempo, não fazíamos mais parte do grupo em cuja memória ela se conservava. Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum.

Se essa análise estiver correta, argumenta Halbwachs (1990, p. 24), o resultado a que ela nos leva permitiria responder talvez à objeção mais séria e, de fato, mais natural a que estamos expostos quando afirmamos que somos apenas capaz de lembrar quando nos colocamos no ponto de vista de um ou mais grupos e nos situar novamente em uma ou mais correntes de pensamento coletivo.

Mas será que não há memórias que reaparecem sem poder relacioná-las de alguma forma com algum grupo, porque o evento que elas estão recriando foi percebido por nós quando estávamos sozinhos, não aparentemente, mas realmente sozinhos, ao ponto desta imagem não aparecer na mente de qualquer grupo de pessoas, e que nos lembremos de ter movido para um ponto de vista que não pode ser diferente do nosso? Mesmo que esses tipos de fatos fossem bastante raros, ou mesmo únicos, bastaria validar alguns deles para mostrar que a memória coletiva não explica todas as nossas memórias e talvez que nenhuma memória explique por si só sua evocação.

Toda a questão para Halbwachs (1990, p. 25) é se tal memória pode existir, se é concebível. O simples fato de ser produzida, ainda que uma única vez, é suficiente para mostrar que nada impede que ela intervenha em todos os casos. Subjacente a toda memória estaria então um chamado a um estado de consciência puramente individual que, para distingui-lo da percepção em que entram tantos elementos do pensamento social, admitiremos que isso se chama intuição sensível.

Neste caso, devemos observar os relatos dos agentes sociais da pesquisa a partir desta relação entre o que pode ser compartilhado coletivamente e o que pode ser fruto da experiência individual em determinado evento. Desta forma, cada pessoa constrói suas lembranças, ou melhor, suas memórias, estabelecendo e tecendo relações individuais e coletivas, sempre em certo sentido, como em uma escala relacional, dentro de seu grupo social.

Segundo Para Coulon (1995), o livro *The Polish Peasants in Europe and America* (1918), de Thomas e Znaniecki, inaugurou o uso de novos tipos de documentos na pesquisa sociológica, como autobiografias, cartas particulares, diários íntimos e até narrativas e testemunhos pessoais. Thomas e Znaniecki (1918) aplicaram um dos princípios do interacionismo, levando em conta os pontos de vista subjetivos dos indivíduos, e não deixaram de lado a partir dessas subjetividades individuais o estabelecimento de uma sociologia científica capaz de distinguir e construir teoricamente os tipos sociais.

Como em grande parte das pesquisas da Escola de Chicago, o uso de arquivos pessoais constitui a indiscutível engenhosidade do trabalho de Thomas e Znaniecki, combinado com outros métodos de coleta de dados. Além dos documentos pessoais, Thomas e Znaniecki utilizaram fontes mais clássicas, especialmente no jornalismo histórico ou investigativo: jornais diários, arquivos da igreja, agências de assistência social, registros de ações judiciais. As inovações introduzidas por Thomas e Znaniecki no método de pesquisa de campo foram por aí.

Para Coulon (1995) a melhor garantia é a espontaneidade e a liberdade de tom de quem conta sua história. É aqui que a história de vida é superior às perguntas “secas” que os pesquisadores podem fazer. De qualquer forma, o que importa não é a veracidade dos fatos, mas a reação do sujeito aos acontecimentos vivenciados. O leitor é assim "introduzido em um mundo no qual ele pode obter insights sobre os fatores sociais que

influenciam e orientam a experiência de alguém. Segundo Shaw (1966) Stanley fornece uma narrativa das experiências reais de milhares de criminosos e criminosas que contribuem para seus estudos sociais.

A história de vida não pode ter um só sentido, mas sim múltiplos sentidos: segundo Bourdieu (1996), uma história não se conforma necessariamente com a realidade, e a vida não é uma história.

Para Bourdieu (1996, p. 183), a história de vida é um daqueles conceitos de senso comum que entraram no universo científico como contrabando; inicialmente sem grande alarde, entre etnólogos, depois, recentemente, com grande alarde, entre sociólogos. O fato de que a vida é um todo, um todo coerente e direcionado que pode e deve ser visto como uma expressão única da “intenção” subjetiva e objetiva do projeto: a noção de “projeto original” de Sartre apenas enfatiza o que está contido no “já”, “daquela época”, desde pequeno “etc., em biografias coloquiais ou em sempre” (“sempre gostei de música”) em “histórias de vida”.

Segundo ele, esta vida, organizada como história, segue uma ordem cronológica, que é também uma ordem lógica, desde o início, a fonte, no duplo sentido do ponto de partida, o início, mas também o princípio, a razão de ser, a causa primeira, até o seu fim, que é ao mesmo tempo a meta.

As narrativas, sejam biográficas ou autobiográficas, como a “entrega” dos entrevistados aos investigadores, apresentam eventos que nem sempre se desenrolam em estrita ordem cronológica (quem coleciona histórias de vida sabe que os entrevistados continuam perdendo seus rígidos calendários de herança), tendem ou pretendem organizar a si mesmos de forma ordenada e de acordo com relações compreensíveis.

Para Bourdieu (1996, p. 184), o sujeito e o objeto da biografia (pesquisador e pesquisado) têm o mesmo interesse em aceitar o postulado do sentido da existência (e, por implicação, de toda existência). Sem dúvida, pode-se supor que uma relação autobiográfica é sempre ou, pelo menos, parcialmente baseada na preocupação com o significado, justificação, extração de lógica retrospectiva e prospectiva, coerência e permanência, estabelecendo relações compreensíveis como uma relação de efeito, causativa ou proposital da causa entre estados sucessivos, e constituídos em estágios de desenvolvimento necessário. (E é provável que esse aumento de consistência e

necessidades sejam uma fonte de interesse que varia com as posições e trajetórias que os sujeitos têm na empreitada biográfica.

Produzir uma história de vida, tratar a vida como urna história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, urna representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar. Eis por que é lógico pedir auxílio aqueles que tiveram que romper com essa tradição no próprio terreno de sua realização exemplar. Como diz Allain Robbe-Grillet, “o advento do romance moderno está ligado precisamente a esta descoberta: o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisível, fora de propósito, aleatório”. (BOURDIEU, 1996, p. 185)

Nada nos obriga a aceitar a filosofia da existência, que, para alguns de seus iniciadores, é inseparável dessa revolução retórica. Mas, em nenhum caso podemos evitar a questão dos mecanismos sociais que apoiam ou potencializam a experiência compartilhada da vida como um todo e como um todo.

Para Bourdieu (1996), uma análise crítica de processos sociais mal analisados e mal dominados que operam sem o conhecimento do pesquisador e com sua participação na construção desse tipo de artefato socialmente impecável, que é a “história de vida”, e em particular, a sequência longitudinal de eventos constitutivos da vida considerados históricos em relação ao espaço social em que ocorrem não é um fim em si mesmo.

Isso leva à construção do conceito de trajetória como uma sequência de posições tomadas sucessivamente por um mesmo agente (ou mesmo grupo) no espaço, que está se tornando, sujeito a constantes transformações. Tentar entender a vida como uma sequência única e suficiente de eventos que não tem relação com qualquer relação que não seja a associação com um “sujeito” cuja permanência certamente nada mais é do que a invariabilidade do nome próprio é quase tão absurda quanto tentar explicar a razão de um trajeto de metrô sem levar em conta a estrutura da rede, ou seja, a matriz de relações objetivas entre estações individuais. (BOURDIEU, 1996, p. 189)

Segundo Bourdieu (1996), os eventos biográficos são definidos como localizações e deslocamentos no espaço social e, mais precisamente, em vários estados

sucessivos da estrutura de distribuição de vários tipos de capital que entram em jogo no campo em questão.

Importante é que o sujeito dê sentido a essa realidade para que o indivíduo seja considerado uma sociedade no momento da análise posterior.

Para Bragança (2012, p. 37),

A história de vida apresenta-se, em primeiro lugar, como *prática social* e aparece na transmissão/recriação da cultura, por meio das narrativas de pais para filhos, das histórias da família e da comunidade – são as práticas intergeracionais de comunicação do testamento construído pela comunidade. O grupo, sentado à roda para relato das histórias tecidas socialmente, é uma marca da forma propriamente humana de produção de conhecimentos e constitui o registro espontâneo das narrativas orais de vida. Além da prática oral, encontramos a produção e a preservação de objetos – como cartas, lembranças e baús de memória – afirmando-se como depositários da história individual/coletiva.

Pineau e Le Grand (2002) enfatizaram o papel das práticas culturais na formação e compartilhamento de marcos da memória de grupo, como comemorações, história coletiva, biografia e autobiografia, audiovisual e cinema, “arquivamento” e produção de memórias com recursos fora do grupo.

No século XX, com o fortalecimento das humanidades, encontraremos novas formas de criar narrativas sobre a vida e publicar nessa área (Pineau e Le Grand, 1993, 2002). A análise histórica realizada por Pineau e Le Grand (2002) revela um amplo movimento da história de vida ao longo do percurso histórico. Várias modalidades surgiram, incluindo confissões, diários íntimos, cartas, correspondências, livros, livros de família, ensaios, canções, genealogias, memórias, lembranças, diários de viagens, efemérides e crônicas. Muitas são as manifestações narrativas, que indicam seu caráter ontológico, ou seja, expressando a vida como parte do ser de um homem e de uma mulher no mundo, com as pessoas e com a natureza.

No entanto, o século XX traz novas formas de organização da vida social, e o surgimento e o desenvolvimento da tecnologia colocam em questão a hegemonia da revista. Nesse ponto, notamos a importante contribuição da pesquisa antropológica e sociológica, especialmente por meio da Escola de Chicago, nas ciências sociais e humanas que afetou diversos campos do conhecimento (Thompson, 1998, p. 85).

Observamos que na antropologia e na sociologia as histórias de vida já percorreram um longo caminho, marcadas por momentos nesta perspectiva metodológica, mas também por momentos de estagnação e renascimento. Existem também muitos autores que fizeram contribuições significativas. Considerando a multiplicidade desse campo metodológico, Nóvoa e Finger (2010) sistematizaram quatro abordagens, destacando a história oral, a Escola de Chicago, a *sociologie du cours de vie* de Bertaux e a contribuição de Ferrarotti, levando em consideração, entre outros, em forma consensual, a produção de Ferrarotti como um aporte (auto) biográfico.

Para Bragança (2012, p. 49), a passagem pela abordagem das biografias em vários campos das humanidades faz-nos notar uma infinidade de fios, matizes que, embora variados, ligam pontos comuns de forma interessante. O olhar para esses fios e pontos certamente difere do referencial epistemológico do pesquisador, pois, como nos mostra a trajetória histórica, as histórias de vida podem servir a diferentes perspectivas de construção do conhecimento. Dada a proposta teórica deste estudo, procuraremos articular a contribuição da história para a contribuição da sociologia, na medida em que contribuem com definições e interfaces entre esses domínios, tomando como referência a dialética histórica que orienta nosso olhar.

A temporalidade, segundo Bragança (2012), assume grande importância nesta abordagem, pois trabalhar com histórias de vida aponta para o desafio de romper com a linearidade paralisante do simplificador e nos coloca numa intensidade de reflexão que atravessa o passado, o presente e futuro. O presente problematiza o passado, projetando o futuro. Então, falar de história de vida, tanto na história quanto na sociologia, é falar do movimento ontológico da cognição, dar sentido às trajetórias vividas, sempre querendo construir o futuro.

O objeto de nossa investigação, as alianças matrimoniais entre indígenas de povos diferentes e seus processos de territorialização e territorialidades específicas, acaba demandando da história de vida por pretender associar reflexivamente o fator temporal, por levantar dados possíveis a partir da memória, por demandar dos agentes sociais da pesquisa que a cada entrevista refaçam-se, reconstruam-se em suas trajetórias pessoais e as associem às trajetórias de suas comunidades, aldeias ou territórios e, por fim, estabelecem entre pesquisador e agentes sociais a relação de compartilhamento de

informações pessoais que posteriormente tornar-se-ão dados qualitativos em uma pesquisa sobre humanidades.

A história de vida possibilita transforma essas trajetórias pessoais e suas relações com as trajetórias coletivas em um elemento reflexivo. Nela é possível inter-relacionar duas ou mais pessoas, uma ou mais unidades sociais, possibilitando talvez falarmos de trajetórias tangenciais. Indivíduo e coletivo constituem vivência, reprodução social, cultural, econômica, cosmológica. A partir da história de vida também é possível (re)construir identidades étnicas individuais e coletivas.

Os cruzamentos possíveis sobre os dados coletados, tratados a partir da história de vida possibilitam ainda territorializar identidades, experiências migratórias, autopercepções e percepções sobre o *alter*. Contar história de uma vida, ainda que recortada minimamente, ainda que direcionada para alguns elementos, envolve sempre outros mais. E trabalhar metodologicamente a história de vida com indígenas, remonta ainda mais outras memórias, outros tempos, outras percepções, outras intenções.

Quem são esses indígenas que habitam a região que chamamos de região metropolitana de Manaus? O que se pretende com a ideia de uma Manaus indígena pluriétnica?

Este território denominado Manaus, observa secularmente processos e processos de ocupações, territorializações, usurpações, mas também de desocupações e desterritorializações.

Nele, a presença indígena como trataram Fígoli (1982), Silva (2001), Lazarin (1981), dentre outros, nos mostrou o quanto complexo é a sobrevivência indígena nesta região.

Através desta pesquisa foi-nos possível identificar enorme diversidade de indígenas e de suas trajetórias no território Manaus e entorno. São indígenas dos quatro cantos do estado do Amazonas, indígenas de outros estados da Amazônia, de outras regiões e também de outros países.

Indígenas que migraram para cá, indígenas que nasceram aqui, indígenas que criaram e fortalecem uma espécie de território *continuum* como é o caso dos povos do Alto e Médio Rio Negro, aqui designaremos arbitrariamente como povos do rio Negro em toda sua extensão. Povos que sobem e descem o rio do Leite constantemente, tecendo e

retecendo suas redes, vivendo com suas descontinuidades onde do ponto de vista oficial, os indígenas são aqueles “indígenas aldeados”. (Lasmar, 2005)

Povos que enxergaram este território como acesso ao conhecimento, ao trabalho, às melhores condições de vida. Povos que fizeram de Manaus mais uma ponta de uma rede com outra região longínqua, como é o caso dos povos do Alto Solimões e Baixo Amazonas. Para alguns desses indígenas foi e é lugar de encontros e cruzamentos, para outros é lugar de chegada e luta por acesso a direitos, espaço reconhecido de indígena.

Os casais de indígenas que compõem essa pesquisa também são interseções históricas, culturais, sociais. Apresentam-se como possibilidade de uma extensa “colcha de retalhos” a ser enxergada, lida e interpretada antropológicamente.

Pretendemos com as histórias de vidas de cada indivíduo e de cada casal externar possíveis problematizações acerca das alianças indígenas em torno dos casamentos entre povos. Apresentamos a materialização destas histórias de vidas a partir das entrevistas cedidas por cada agente social da pesquisa que contribuiu com seus depoimentos. Constituímos tal lista (FOULCAULT, 2002; RANCIÈRE, 2006, 2010; ALMEIDA, 2008) elencando critérios como: visibilidade dos indivíduos ou mesmo do casal, circulação destes pelas esferas do movimento indígena, pela frequência de circulação pelas esferas da universidade e do projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, através destes fomos identificando outros em seus territórios, por indicação dos casais-chave.

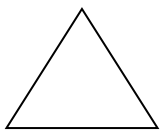
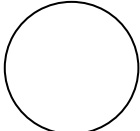
O próximo item apresenta as histórias de vida dos casais que possibilitaram esta pesquisa. Os depoimentos giraram em torno de sua identificação, seu pertencimento étnico, origem dos pais, trajetórias até a chegada ao território atual (moradia atual), rede de parentesco, história do casal, questões familiares acerca da aliança matrimonial e algumas percepções socioculturais dos membros de seus territórios.

4.2. Histórias de vida do casal A:

O primeiro casal a ser entrevistado é um dos casais residentes no Parque das Tribos em Manaus. Este casal foi constituído anterior ao Parque das Tribos. É um casal de lideranças políticas e culturais. Por serem os dois do rio Negro, apresentam territorialidade nessa região sempre estão subindo e descendo o rio Negro.

Suas histórias se cruzam em torno do grande rio. Seus pais se conheciam há muito tempo, porém seus caminhos se cruzam na maturidade e em torno da esfera política e institucional. Suas trajetórias pessoais os colocam em relação a partir da atuação de renomada instituição de pesquisa no território indígena do rio Cuieiras, no Baixo Rio Negro.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz.

BAIRRO PARQUE DAS TRIBOS		
CASAL A		
HOMEM KARAPĀNA		MULHER BARÉ
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Karapāna: “... os trabalhos antropológicos definem como troca dupla são comunidades de etnias diferentes que trocam irmãos entre si, ou seja, uma comunidade dá uma filha e recebe em troca uma outra mulher, e segue trocando através de diferentes gerações. São as comunidades identificadas na região como “cunhados”. Essa é a troca predominante nessa região estudada, dos 673 casais, 530 são trocas desse tipo, o que vem confirmar as teorias antropológicas.</p> <p>As trocas simples são trocas entre etnias diferentes mas entre comunidades ou famílias que não trocam continuamente mulheres, são 39 trocas desse tipo. Os casamentos endogâmicos, ou seja, entre homens e mulheres de mesma etnia, são pouco freqüentes e considerados regionalmente como “incesto”, ou seja, casamento entre irmãos classificatórios...” (AZEVEDO, 2002, p. 6)</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Baré: “Supõe a interação entre diferentes famílias e grupos sociais que de diversas formas estão conectados. Como demonstram as genealogias, a maior parte dos Baré descende de casamentos interétnicos, havendo um padrão recorrente para que rompam com o círculo fechado da endogamia. Esse exercício cria possibilidades novas de cooperação e é importante para que possam expandir suas redes sociais. A valorização do casamento exogâmico, da língua do outro, do espaço do outro, entre outros aspectos, compõe uma comunidade voltada para ”fora”, construída através da domesticação extrema da diferença...” (MELO, 2009, p. 42)</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Segundo ele, não houve problema pelo fato das famílias já se conhecerem a muito tempo, pois seus pais já haviam sido vizinhos em várias circunstâncias. Ainda que tinha dito nas primeiras conversas que se fosse nos moldes do Alto Rio Negro, uma Baré não seria uma noiva preferencial. (Entrevista, 18 e 19 de junho de 2020)</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Sempre teve apoio do pai nos relacionamentos considerados positivos, incluindo os com não indígenas. Houve apoio por parte de sua mãe quando ela ficou com o Karapāna, sem vícios e os pais já se conheciam, em poucos dias estavam morando juntos, vivem há dez anos, sem ter se separado. Mas, ela não sabe dizer se da parte da família dele há alguma objeção. Mas já houve comentários por parte de suas cunhadas sobre suas atividades domésticas, questões de cunho familiar, sobre</p>

	comportamentos domésticos, como papéis de gênero, por exemplo. (Entrevista, 23, 24 e 25 de junho de 2020)
--	---

Quadro 03: Quadro sintético do casal A, RODRIGUES, 2021-2022.

“Eu sou da etnia Baré, meu pai e a minha mãe são Baré, meus avós tanto paternos quanto maternos são de Cucuí, lá de São Gabriel da Cachoeira, e vieram descendo as calha até chegar no rio Uneiuxi e eu nasci aqui mesmo em Manaus. Nasci em casa, quando meu pai era professor e vigia aqui no Taruza CETUR, um antigo balneário que tinha aqui no Tarumã mesmo, e eu nasci aqui mesmo em Manaus. É professor, depois que eu nasci aqui no Tarumã, aqui no CETUR, onde eu citei pro senhor, depois a gente veio, a gente foi, meu pai ele morava ali prum tal de ‘Caniço’, uma coisa assim, aqui mesmo dentro do Tarumã grande, como ele era professor né!? Ele dava aula pra lá! E aí a gente, e aí então assim, depois disso a gente foi pra Santa Isabel do Rio Negro, a gente sempre viveu entre esse eixo, entre Santa Isabel do Rio Negro e Manaus, e aí quando ele veio a gente pra Santo Agostinho, depois de Santo Agostinho ninguém se acostumou, eu não sei o ano, talvez em 1980 por aí, 80, 81, enfim. Aí nos fomos pro Tarumãzinho dessa vez, foi quando meu pai foi dar aula ali no antigo Sucuba que agora é conhecido como Agrovila. Depois disso ele veio descendo, foi quando a gente veio em 83, 84 pro Tarumãzinho ali no, Comunidade Nossa Senhora do Livramento, que agora é conhecido com esse nome, mas antigamente era Vila do Mari, porque tinha muito pé de marizeiro lá! E aí o meu pai começou lá um trabalho com, digamos assim, reestruturando uma escola, né!? Porque a antiga escola que tinha lá, tinha sido queimado, em fim professor, aí de lá a gente morou lá, aí depois a gente foi embora de novo pra Santa Isabel e o meu pai permaneceu lá no Livramento, e aí de lá a gente ficou uma temporada pra lá pra Santa Isabel do Rio Negro porque ninguém se acostumava no Livramento, lá no Mari, né!? E depois a gente, eu acho que em 85 eu acho, por aí, a gente voltou de novo, ninguém demorou muito pra lá. Nós, voltamos de novo, é... com meu irmão né!? Nós chegamos aí, meu pai já tava aí, a gente ficou com um terreno que agora é um sítio lá no Livramento, nosso terreno é bem grande, né!? E aí, a gente não voltou mais. A gente ia lá em Santa Isabel mas ficava pouco tempo, e depois retornava de novo pra Manaus, pra Nossa Senhora do Livramento, e aí a gente não veio mais morar em Manaus porque a gente não se acostumava, então, aí acho que com uns doze anos, aí foi quando eu tive o interesse de vim e querer vim estudar pra Manaus. E aí eu sempre tive o apoio da minha mãe e do meu pai, mas naquele meu momento o meu pai, ele não queria que eu viesse, mas a minha mãe me deu um apoio porque como eu já tinha doze anos, né!? Eu queria ter as minhas próprias coisas e aquela curiosidade de vim morar em Manaus, adolescente, e aí a gente vem sempre como empregada doméstica, né!? Babá, essas coisas, então eu vim pra cá pra Manaus, morar lá na Aparecida, e aí depois disso eu trabalhei, onde não dava certo eu saía, então a partir daquele momento, doze anos assim, é... já estudei na escola Cônego Azevedo, o pessoal chamava a gente de índio, mas aí a gente, eu no meu caso eu não tava nem aí né! Eu sempre fui assim uma pessoa que não ligava muito pra essas coisas. Então assim aos doze anos quando eu vim, estudei na Aparecida, morei trabalhando como empregada doméstica, trabalhando cuidando de criança, então, na escola né, já. Mas aí tem um detalhe

muito importante que eu sempre falo aqui que a gente num se identificava como indígena. Desde de pequeno nosso pai, ele sempre nos ensinou que nós somos Baré! Que é indígena que é Baré! Então eu sempre cresci sabendo que eu sou Baré! Meu pai ensinou isso aí pra gente. E aí depois disso, é... eu fui morar na minha tia, não, antes disso eu fui morar com um pessoal lá pro Nova Esperança que eram uns vizinhos da minha mãe. E aí quando eu tava morando lá no Nova Esperança eu estudava lá no Sambódromo, foi quando aconteceu um acidente comigo, o carro me bateu, bem ali em frente o Sambódromo, né!? Que eu tava com pressa, tinha prova no primeiro tempo, essas coisas, esses detalhes, eu lembro perfeitamente de que tinha uma prova de geografia no primeiro tempo e o horário que a gente entrava era 07:15, então já era umas 07:13, o portão já ia fechar, né!? E eu com pressa e não prestei atenção, fui atravessar e eu só me lembro disso. Quando eu retornei, eu tava em frente do 28 de Agosto já entrando né!? Então isso aí, desse ano, eu fiquei paralisada e depois disso o meu pai não queria mais deixar em vim pra cidade e isso eu já tinha uns quatorze anos de idade, mas aí assim mesmo eu vim né!? Teimando mesmo eu vim e fui morar na Santa Etelvina com a minha tia, eu morava na Santa Etelvina com a minha tia e ia estudar lá mesmo, na escola, na Santa Etelvina, e passou-se esse ano e depois no outro ano eu já vim estudar pra Aparecida mesmo, de novo, mas morava lá com a minha tia. Depois eu vim, depois disso eu vim morar com uma colega da... uma nora duma amiga da minha mãe, aqui na Epaminondas, e nisso eu já tinha uns dezesseis anos, e eu acho que em 94, 95, eu não me lembro direito. Então eu estudei tudinho, desde o 6º ano, o 5º ano eu fiz no Artur Virgílio aí no Santa Etelvina e a partir do 6º ano eu estudei na Aparecida e finalizei na Aparecida em 2000. Em 2000, foi quando eu já tava no meu emprego né!? Comecei a trabalhar com hemoscopia de malária lá pela SEMSA e foi no mesmo ano que eu engravidei do meu primeiro filho, o Vinicius, que hoje tem dezenove anos que ele nasceu dia 19 de setembro de 2000, então e aí eu já trabalhava né, então eu fiquei mesmo mãe solteira, criando ele né!? E fui morar pra..., voltei a morar pro Livramento de novo. Mandei fazer a minha casa no fundo do quintal do meu pai, e aí depois disso, eu pedi a minha transferência pra Manaus, e aí foi quando eu tive, assim, já outro relacionamento com o pai das minhas duas filhas, da Vivian e da Vitória. Foi um relacionamento que não deu certo também, a gente conviveu um tempo, mas não ficou, num deu certo, aí a gente preferiu cada um seguir a sua vida, e aí eu acho que as meninas tinham uns três anos, em 98, não, já em 2009, foi 2009. Antes disso, eu fui pra Santa Isabel, morei por lá, depois eu fui chamada pra trabalhar no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia que é o INPA, né!? Aí foi quando eu vim em meados de 2007, 2008, uma coisa assim. Aí em 2009, é... no final do nosso projeto, nosso projeto lá do INPA, a prestação de conta foi quando eu conheci esse bendito aí, né!? E aí, ele vivia mandando mensagem pra mim. [interrupção momentânea por parte dela: “se for pra falar (fulano), eu tenho que falar tudinho pro professor. Fica na tua! Se tu for mentir o problema é teu, eu vou falar a verdade”!]. E aí professor quando eu conheci ele né!? Apresentaram ele como liderança lá do rio Cuieiras, e aí ele vivia mandando mensagem pra mim, me perseguindo, e aí eu fui ao encontro dele, acho que a gente namorou no máximo, dois, três dias, aí ele foi embora pra minha casa né!? E aí desde então a gente ficou junto até os dias de hoje né!? E eu não sei até quando vai durar, ou para sempre, ou até

amanhã ou depois de amanhã, ou outro ano, num sei! Enfim, só quem sabe é Deus né!? *Aí depois disso professor, eu iniciei também o meu curso intercultural, interculturalidade, Pedagogia, na UEA, passei no processo seletivo, fiquei em 12ª colocada e iniciei em julho de 2009, antes de conhecer né, na verdade. Conheci já no final de 2009 e aí em 2010, janeiro, fevereiro, quando eu terminei o curso, aí eu fui pra lá com eles, lá pro rio Cuieiras, e aí fiquei lá até 2013, 2014, por aí, foi quando a gente veio e aí eu já conhecia a Lutana há muito tempo, quando ela morava no Livramento, e aí quando, numa vez, no ônibus, conversando com a Lutana, eu perguntei dela se num tinha nenhum terreno por aqui e tal né!? Aí ela disse: olha, a gente vai fazer um assentamento aqui nessa área, aí ela mostrou essa área aqui do Parque das Tribos e aí foi quando eu disse, então a gente, então eu vou também que eu quero um pedaço de terreno porque eu não tenho casa aqui em Manaus, na verdade, eu não tenho casa né!? Porque aquela lá do rio Cuieiras não é minha é dele. Então assim, eu num tinha mesmo. E aí a gente veio num domingo aqui pra reunião, foi quando eu conheci o Seu Messias, ela me apresentou Seu Messias como o cacique do Parque das Tribos, então foi quando a gente conheceu e aí a gente voltou pro rio Cuieiras né!? E aí quando a gente veio de novo, nós viemos aqui com ele e ele já tinha assentado o pessoal, e aí ele me assentou primeiro lá naquela parte de baixo, do areal, aí como tava finalizando o curso né, num tinha como vim, aí eu expliquei pra ele, aí depois disso ela pegou e disse que ela ia repassar o meu lote, mas depois ele ia me dar outro aqui em cima. Aí tá bom, ficou assim, tudo bem! E aí quando eu vim pra cá, aí ele pegou e me deu esse primeiro lote, lá ali da rua Barê, e aí depois, já em seguida, acho que um ano, dois anos depois, ele me deu esse agora que a gente mora, e aí quando eu falei, eu expliquei, ele já sabia né que eu tinha me formado, tudinho, e aí ele pediu pra mim acompanhar ele né, e sabia que ele era liderança também, e aí a gente foi acompanhar ele nessa trajetória aqui do Parque das Tribos que hoje, atualmente, ele deixou, né, foi embora e quem permanece somos nós aqui né, com o filho dele numa comissão e aí a gente vive aqui, graças a Deus a gente, hoje a gente pode dizer que tem um lugar pra gente morar, que é aqui no Parque das Tribos. Basicamente é isso professor. Na verdade eu, como pessoa, como mulher, eu sempre fui muito independente, desde os doze anos que quando eu sai de casa com apoio dos meus pais, vim trabalhar em Manaus, pra mim estudar, então, né, eu sempre fui muito independente nas minhas escolhas pessoais e nas minhas escolhas profissionais. Eu sempre tive o apoio do meu pai, digamos assim, pros relacionamentos que ele achava positivo. Agora o que ele era contra, ele chegava e falava. E aí a minha mãe, quando eu fiquei com ele, ela me apoiou, né!? Me apoiou porque eu já tinha vindo de um relacionamento muito conturbado que do meu ex-marido, pai das minhas filhas, e aí ele era uma pessoa que não bebia, trabalhador e não bebia, aparentemente ele apresentava ser uma pessoa de boa, uma pessoa boa, né!? Então, a minha mãe me apoiou, o meu pai também porque eles conheciam os pais dele, né!? Eles conhecem os pais dele. Só o pai dele que tá vivo, né!? E aí, assim, ninguém chegou a namorar né professor, nós tivemos uns dois encontros eu acho. No terceiro dia ele já tava morando na minha casa. Na minha casa não, na casa dos meus pais, lá no Monte das Oliveiras. Desde então, a gente já tem mais de dez anos vivendo junto. A gente nunca se separou, a gente nunca, é, assim, de ficar de mal e o outro ir embora e depois voltar. A gente nunca se separou*

nesse sentido. Já tivemos sim, muitas discussões, muitos altos e baixos, entendeu!? E eu não sei, não sei da parte da família dele porque como eu falei anteriormente pro senhor, eu sempre fui uma mulher, uma pessoa, uma jovem, uma adolescente mesmo independente. E pra mim, o meu apoio maior era do meu pai e da minha mãe, né!? Enquanto eles me apoiam, pra mim, eu não tô nem aí da opinião dos outros, né!? Nessa questão do relacionamento pessoal, assim, que eu falo assim de uma forma positiva vindo do meu pai e da minha mãe, às vezes eu deixava algum relacionamento justamente pra num contrariar minha mãe principalmente, né!? Mas da parte dele, dos parentes dele, não sei, porque eu vim ver esses dias, né, como eu falei pro senhor eu tava conturbada, né, passando por uma situação, mas agora eu posso falar. A minha fala em direção à família dele que infelizmente esses dias conturbados, anteriormente aconteceu que elas estavam aqui conversando com ele, e uma das conversas era sobre mim, sobre a minha pessoa porque eles achavam, eles acham que ele aqui é pai e mãe das crianças, dos dois filhos, ou seja, assim, alguma coisa negativa sobre a minha pessoa. E então, eu sou uma pessoa que eu não gosto de ficar calada, pra me defender, eu disse: olha, eu não sabia que isso tava acontecendo, eu não sabia que você tinha que pra pessoas como suas irmãs vim e resolver os seus problemas porque isso não é comportamento de um homem. Um homem, ele tem que, ele mesmo resolver os seus problemas, os seus erros, os seus acertos e dessa forma assim eu vendo vocês, vulgarmente falando, conversando ao meu respeito dessa forma, e eu fiquei muito chateada com isso professor, muito chateada, vindo de pessoas que não estão no meu dia a dia, mas que sabem como eu faço pra virar pra não deixar faltar alguma coisa pros meus filhos aqui, e vindo dessas pessoas que, que frequentam uma igreja, que são pessoas religiosas, bastante religiosas, não que eu não seja porque eu também vivo dentro de uma igreja, mas infelizmente assim eu fiquei muito triste, chateada e desde então, eles não vieram mais aqui na minha casa, e outra coisa muito importante, foi que eu falei pra ele que eu não sou adivinha, né!? Que ele tivesse algum problema, ele viesse falar comigo. E também eu falei pra elas que no início do nosso relacionamento, ele sabia quem eu era, que eu sempre fui uma mulher independente e nunca gostei de esperar por ninguém. E ele também viu que eu tinha além dele, anteriormente a ele, eu tinha três filhos, né, por ser uma mulher independente, por ter tido um relacionamento que não deu certo. Mas, que os meus filhos pra mim, como pessoa, como mãe, eles estariam na frente de qualquer situação, entendeu!? Ou seja, entre um homem e meus filhos eu sempre ia preferir meus filhos, como uma mãe que eu sou, né!? E ele sempre soube disso, e assim, e voltando pra o relacionamento, como o senhor perguntou, professor, ele reclamava muito da minha comida, eu sempre fui uma péssima cozinheira e lavadeira também, ainda mais que tinha que lavar roupa na mão. O senhor sabe que eu sou uma indígena moderna, né!? Então assim, ele reclamava muito e eu disse pra ele, então se você quer uma pessoa que vá cozinhar bem, né!? Vá lavar roupa bem, então essa pessoa não sou eu! Ou eu vou embora, ou então você a partir de hoje leva a sua roupa, porque eu não sei lavar roupa do jeito que você quer, eu sei lavar as minhas roupas, né!? Sei lavar as roupas dos meus filhos, mas as tuas roupas, eu não sei, eu acho que eu não sei lavar as tuas roupas, e a partir daquele dia ele lavou a roupa dele. E outra coisa é que ele dizia que eu não sabia fazer mingau de farinha, sendo que eu

sempre fiz mingau de farinha pra minha mãe. E eu disse aí tu faz o teu mingau de farinha, se tu quiser viver comigo, senão eu posso arrumar minhas coisas e ir embora hoje mesmo, pego o barco e vou embora. Isso foi na aldeia Kuanã, então assim, mas aí ao decorrer do tempo a gente sempre viveu esse lado negativo dele com as coisas, nunca tava satisfeito com o que eu fizesse com a comida ou alguma coisa que fosse fazer, sempre tava colocando um defeito, até hoje a gente, nunca na minha vida eu nunca escutei um elogio que viesse dele. Então eu aprendi a conviver com essas coisas dele até hoje, né!? Infelizmente pra mim como mulher mesmo, como mãe, como companheira dele, eu me sinto muito triste, como toda mulher, eu acho, né, professor. Essa falta de carinho que ele não tem né!? É sempre uma pessoa bruta mesmo. Então assim, eu falo pro senhor que se hoje eu tô aqui junto com os meus filhos e com os filhos dele, é mais por causa dos filhos, sabe professor, na verdade, eu também tenho, mudando do ambiente familiar pro profissional, eu tenho um profundo respeito por ele, pela liderança que ele é, pela pessoa que, ele tem o interesse de ajudar as outras pessoas, né!? Mas, só sabe quem convive, dizem o pessoal por aí, só sabe quem convive, então assim, eu às vezes eu fico muito triste com algumas coisas que acontece assim na nossa vida pessoal, eu fico muito triste professor. E também, ele é ciente disso, eu já falei pra ele que eu tô com ele mais é por causa dos filhos dele, são pequenos, né, nossos filhos e que eu tenho a consciência que se eu fosse deixar ele, eles iam sofrer muito, né, mas vamos ver como é que se prossegue isso né, professor. Professor, assim, o meu pai ele desde pequeno, desde nove, acho, oito anos, meu pai ele sempre foi sempre criado pelos padres salesianos de Santa Isabel do Rio Negro, de São Gabriel da Cachoeira e Manaus. Ele estudou no colégio Dom Bosco que era dos padres antigamente, não sei se ainda é. Então ele sempre fez esse trabalho com os padres, tanto é que ele se formou em professor. O que que acontece? O meu pai, ele sempre... Ele casou com a minha mãe e consequentemente queria que nos casássemos, né!? Foi o que aconteceu com alguns dos meus irmãos, casaram-se e tal, né!? Eu assim, pessoalmente professor, eu... Como eu falei pro senhor, eu, a minha independência ela foi muito cedo, né!? 12 anos e assim, eu nunca tive, nunca pensei em casar, não tenho pensamento de casar. A minha mãe que sempre quis que eu casasse, né!? Com um rapaz lá que gostava de mim, por sinal um rapaz muito bonito, só que ele não era indígena, e na verdade, acho que minha mãe gostava muito dele, tinha maior intimidade com ele e assim, proximidade, afinidade, mas eu não gostava dele, né!? Não gostava, enfim, não deu certo. Aí com ele, minha mãe, como falei pro senhor na nossa conversa anterior, me deu maior apoio, mas infelizmente, casar assim, eu não penso em casar até hoje. Eu acho que devido essa minha formação de independência, né, desde cedo e pra mim assim, eu sou uma pessoa que tenho um pensamento de casamento que ele tem que ser pra vida toda e a pessoa ela tem que ser feliz e no meu caso eu não sei professor, eu não sei o que pode acontecer no futuro, né!? Mas, no momento que eu tô vivendo, não é um momento bom! Sabe, como eu falei pro senhor, eu tenho um carinho, eu tenho um respeito por ele, nunca trai ele, nunca! Mas já encontrei ele de conversas amorosas com outras pessoas pelo whatsapp, né!? Umas três vezes. Bom, e aí eu tenho esse pensamento de quando um homem dá uma chance pra outra mulher é porque ele não é feliz, né!? E esse tipo de conversa, também, eu já conversei com ele sobre isso. Sobre essa questão aí de que ele não é feliz

comigo, aí ele tem que procurar a felicidade dele também! Porque eu acho que não é obrigado ele viver infeliz e nem eu obrigada a viver dessa forma, né!? Então, nessa infelicidade ou na felicidade incompleta, né!? Então assim, essa questão aí do meu pai, ele sempre deu muita liberdade pra gente, e desde os doze anos que eu sempre vivo assim, eu trabalhando, quando eu fiquei grávida do meu primeiro filho eu fui pra perto do meu pai, mas eu sempre enfrentei, parece uma novela assim professor, eu falando pro senhor, né!? Aos doze anos eu sofri preconceito por ser indígena, mas é aquela tal coisa, meu pai, como eu falei pro senhor, meu pai dizia que nós somos Barés, e não indígena, e eu nova, né, com aquele pensamento: eu não sou indígena! Tão me chamando de índio, mas eu não sou índio, eu sou Baré! Entendeu!? Então, assim, mas graças a Deus eu aprendi a superar isso e hoje em dia eu não tô nem aí professor, pra preconceito relacionado a minha pessoa, assim tá na minha vida, entendeu!? Eu não tô nem aí pro que eles vão pensar de mim, as pessoas que vão chegar na minha casa, se vão reparar se isso tá arrumado, se tá em todo lugar, é do mesmo jeito. Eu acho assim, eu tenho aquela filosofia de vida que, eu sou uma pessoa que acredita muito em Deus. Então, se Deus dá a vida pra cada um, porque cada um tem que cuidar da sua. Então eu tenho essa filosofia de pensamento, essa filosofia de vida. Porque eu, jamais vou chegar na casa de alguém e dizer: olha fulano esse objeto não era pra tá aqui, era pra tá ali, então eu jamais vou chegar... Porque se tem uma coisa mais difícil ainda, professor, é eu ir nas casas das pessoas, infelizmente eu tenho isso comigo, meus amigos, mas é a coisa mais difícil de eu ficar andando por aí, a não ser que seja uma coisa muito importante, né!? Como um aniversário que me convidam e tal, aí sim pode ser que eu vá, né, (risos) infelizmente eu tenho isso comigo. Eu prefiro tá na minha casa, prefiro tá com meus irmãos, meus irmãos é um parte assim que eu também tenho que falar, que nos que somos oito irmãos, são três homens e cinco mulheres, então nós somos uma família, uns irmãos muito unidos, os meus pais, eles nos criaram com muita união. Nós nunca tivemos desavença de ficar anos sem se falar, entendeu!? A gente jamais deixa de se falar, e um ouve a opinião do outro, relacionado aos nossos pais que estão idosos, então assim, sempre foi uma conversa muito aberta com meus pais, e nós temos os nossos pais como exemplos de vida, meu pai, minha mãe... meu pais, ficou com a minha mãe ele tinha dezesseis anos e ela quinze, hoje o meu pai tem setenta e oito anos e a minha mãe tem setenta e sete, então pra nós eles assim são, eles são sagrados pra nós! Então pra mim, o que a minha mãe fala hoje, nossa! É valoroso demais! E tudo que aconteceu recentemente, ela me viu chorando, ela me viu triste, e ela queria saber o que aconteceu e eu tive que falar pra ela, ela se estressou sabe!? Mas, graças a Deus ela é uma pessoa que sempre me apoiou e graças a Deus por ter minha mãe e meu pai do meu lado que são pessoas experientes, que conversam com a gente. O meu pai conversou comigo, eu expliquei pra ele a situação, e ele ficou com medo de eu fazer alguma besteira. A besteira que ele fala é eu mandar ele embora e foi realmente o que aconteceu professor, eu mandei ele ir embora sim, sabe!? Porque eu não sou uma pessoa que tem sangue de barata, então, mas ele não foi, né!? Ele não foi porque ele disse que pensa nos filhos dele e aí ele acabou ficando, né!? E aí a gente ainda tá aqui nessa nossa vida aqui, não sei até quando porque às vezes a gente não quer que repita as coisas, mas continua repetindo certas situações e aí é triste né professor, mas

infelizmente a vida segue né, a gente tem que ir conforme a música, não sei até quando, mas vamos indo. (Entrevista com mulher Baré, junho de 2019)

“Conheci ela na UFAM em uma prestação de conta de projeto da Fepi. Nessa época eu morava no rio Cuieiras e ela no Monte das Oliveiras, Bairro. Ela era parte integrante da pesquisa e eu liderança indígena. Eu trabalhava como professor indígena do Kuana aldeia. Quem teve a iniciativa acho que foi ela. Eu nasci no Rio Demeñi, afluente do município de Barcelos. Meu pai é Karapãna e minha mãe é Piratapuya. Não sei professor se o casamento deles é um casamento na regra do rio Negro. Nunca conversaram sobre isso. Moramos no Rio Camamu Igrejinha Novo Airão e em 1979 chegamos em Manaus passamos um pequeno tempo em Santa Luzia, aí fomos morar no igarapé do Tarumã-Açu na entrada do Leão. O papai estava atrás de uma irmã dele, tia Inês Pascoal que tinham vindo pra Manaus com os compradores de piaçaba a família dos patrões. Não lembro muito eu era pequeno. Nós chegamos no Cuieiras em 1999, por causa de conflitos fundiárias. Vivemos lá de 1999 a 2013. Moramos no terreno doado pelo senhor Carlos Marinho dona da Praia Dourada que tinha doado um pequeno lote de terra pra minha finada mãe onde depois outro senhor negócio com a mamãe em troca de um motor com uma canoa que era o objetivo de voltar pro lugar de origem em São Gabriel das cachoeiras mas não deu muito certo então ela recebeu um convite pra zela um outro terreno do Sr Miguel Salles eram empresários do ramo de compras de ouro que autorizou o papai e mamãe morar no terreno ele não tinha interesse de construir naquele momento vivemos um bom período lá no terreno que era na bifurcação da alameda Intec e Iate Clube mais com tempo aparecerem a esposa do irmão do Sr Miguel Salles reclamado como dívida de herança dos pais do filho dela que era o Sr Luís Salles Marido da Matilde Mota Salles e expulsando a nossa família do lugar com reintegração de posse. O que nos motivou foi reconstruir uma nova vida. Sim tinha minha irmã Dirci Anita ela tinha se amigado com o senhor Alfredo Batista filho do seu Duca uns dos antigos moradores do rio Cuieiras. Foi o acaso do destino que fez eu e ela se encontrar aqui. Como eu trabalhava na SEMED, todos os finais de mês eu vinha pra formação pedagógica em Manaus aí fomos trocando mensagem e foi dando certo e pronto. Não tinha empecilho, os nossos pais se conheciam já, antes da gente ficar juntos. Quando ficamos juntos, moramos no Kuanã, Cuieiras. No Parque das Tribos, somos vistos como referência de uma soma na luta por direito coletivos aos indígenas que moram aqui no Parque das Tribos eu por exemplo vim como morador mas acabei assumindo o papel de ser o articulador dos poderes públicos pro Parque das Tribos mesmo porque eu já tinha feito uma articulação com MPF pra demarcação da terra indígena do Cuieiras e também era da SEMED agente tínhamos e temos umas boas articulações nas universidades e principalmente na prefeitura de Manaus. Nossos filhos já são da Etnia Karapãna, um casal”. (Entrevista com homem Karapãna, junho de 2019)

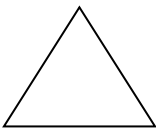
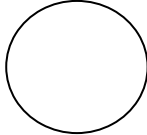
4.3. Histórias de vida do casal B:

Este casal, o segundo a ser contatado, também tem sua constituição anterior ao Parque das Tribos. Apresentando processos de dispersão, ele vem do rio Madeira e ela do Baixo Amazonas. Conhecem-se a partir de práticas religiosas, pois seu encontro se deu na igreja em que frequentavam.

Após se conhecerem e manterem contato que também se apresentaram um ao outro como indígena. A partir daí a relação desenvolveu-se ao ponto de noivarem e iniciarem seu processo de luta de aceitação por parte de seus familiares. Este foi o único casal que apresentou problemas de aceitação familiar das duas partes. Isso se deu pelo fato de serem povos historicamente inimigos e com memórias bem vivas de incidentes de luta entre eles por parte de gerações mais antigas ainda vivas e com posicionamento forte contra a relação.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie, Schultz e Malinowski.

A entrevista traz como se deu esse processo até a aceitação e constituição do casal Munduruku/Sateré-Mawé.

BAIRRO PARQUE DAS TRIBOS		
CASAL B		
HOMEM MUNDURUKU		MULHER SATERÉ-MAWÉ
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Munduruku: “A sociedade Munduruku dispõe de uma organização social baseada na existência de duas metades exogâmicas, que são identificadas como a metade vermelha e a metade branca. Atualmente existem cerca de 38 clãs mais conhecidos, que estão divididos entre as duas metades, de onde se originam não apenas as relações de parentesco, como também diversos significados na relação com o cotidiano da aldeia (...) Na organização da sociedade Munduruku, a descendência é patrilinear, isto é, os filhos herdaram o clã do pai, sendo que a regra de moradia é matrilocal, condicionando o rapaz recém casado a passar a morar na casa do sogro, a quem deve prestar sua colaboração nas tarefas de fazer roças, pescar, caçar e</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Sateré-Mawé: “Laraia (1986) e Alvarez (2004), ao estudarem relações interétnicas e processos de diferenciação resultantes da interação dos Sateré-Mawé com o mundo dos brancos, projetaram que o sistema de coesão da etnia, assim como de grande parte dos grupos Tupi, molda decisões em consensos construídos via consulta a chefes familiares. Assim, o fazer político tende a ser transpassado por relações de parentesco e por vezes opções de compadrio. Similar a essa construção de esquema parental é a motivação para a sociopolítica dos Sateré-Mawé, a qual está resguardada na responsabilidade da pessoa indígena no contexto do comportamento coletivo (BERNAL, 2009).</p>

<p>todas as demais atividades relacionadas à manutenção da casa, incluindo acompanhar a família nos trabalhos de extração e coleta nos seringais e castanhais (...) O casamento preferencial é realizado com primos cruzados, o que significa que o rapaz ou a moça tendem a casar com a filha do irmão da mãe ou o filho da irmã do pai, respectivamente (RAMOS, Verbetes ISA, 2108)</p> <p>[...] a sociedade Mundurucu se caracterizava pela presença de descendência unilinear. A população era dividida em metades, chamadas “vermelhas e brancas”, as quais por sua vez se subdividiam em mais de quarenta grupos. A participação nas metades e grupos constituía herança patrilinear. O matrimônio era matrilocal, isto é, o homem residia permanentemente na aldeia de sua mulher, e torna-se membro integrante de sua família (ROBERT & MURPHY, 1954, p. 6).</p> <p>Conforme relato de um professor Munduruku da aldeia Coatá existiam os clãs vermelho e branco que se dividiam em famílias com nomes de animais e plantas tais como “gavião real, guaribas, seringa barriguda, macacos e outros” (Francisco Cardoso, 2009), mas poucas pessoas têm essa lembrança dos tipos de clãs nas aldeias. Observamos que os casamentos são em sua grande maioria realizados na religião católica. (MENDONÇA, 2009, p. 50)</p>		<p>“Sobre relações endoétnicas e interétnicas, trabalhos pioneiros ensaiaram descrições sobre o sistema de comunalidade saterémawé (NIMUENDAJÚ, 1948; NUNES PEREIRA, 1967 e 2003), compilando informações reunidas no Handbook of South American Indians. Atualmente, relatos sobre igual temática indicam que existe complexidade na descendência patrilinear da etnia, cujo impacto infere a propulsão de casamentos de primos consanguíneos bilaterais, de tios de primeiro grau e de tios com sobrinhas de primeiro grau, sendo estas filhas de sua irmã (ALVAREZ, 2011). A perspectiva infere no contexto do exocasamento da pessoa sateré-mawé, cuja afirmação é controversa dada às circunstâncias em que a formação consanguínea de clã para clã nem sempre é bem-vinda (HOEBEL e FROST, 2006)”. (RODRIGUES Et al, 2014, p. 213-214).</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco:</p> <p>Ele falou sobre as primeiras percepções um do outro, de quando se conheceram em uma igreja, em Manaus. Depois ao descobrir a origem dela afirmou que entendeu a questão por se tratar da tradição cultural de Munduruku serem inimigos de Sateré-Mawé e vice-versa, eles brigavam e guerreavam muito no passado, se matavam muito no passado. Os Munduruku tentavam expulsar os Sateré do Tapajós. Tem a lembrança de seu avô que faleceu com 117 anos, cresceu ouvindo histórias de que os Sateré eram seus inimigos. E seu avô sempre lhe dizia: não case com uma mulher Sateré. Os Munduruku casam-se com primos, 90% casam-se entre primos, segundo ele. Pararam de ter conflitos com cerca de dois anos de relacionamento. Segundo ele, começaram a namorar por um grande milagre. Ao pedi-la em casamento, ela aceitou, mas havia um problema: ela era Sateré e eu Munduruku. Quando ele disse que ia se casar, seus pais ainda não sabiam que ela era Sateré. Quando seus pais descobriram, eles não aprovaram. Disseram a ele: com tantas mulheres aqui pra você</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco:</p> <p>Quando ela avisou que iria se casar, havia apenas dito que era com o rapaz que ela namorava, que era indígena também, mas não havia falado ainda sua etnia. Seu pai já não era muito de acordo que ela casasse, achava que ainda era nova. Quando ela falou que o noivo era Munduruku, seu pai fez de tudo pra que ela desistisse, conversou bastante, chegando até a proibi-la, dizendo que ele não aprovava, não permitia. Ele dizia a ela, na tentativa de amedronta-la que se casasse com o Munduruku ele iria arrancar a cabeça dela. Porque os Munduruku arrancavam as cabeças dos Sateré. Com medo de decepcionar seus pais, ela teve uma conversa com seu noivo, e disse que deveriam terminar porque não dava mais certo. Passaram três meses separados, foi quando ele pediu pra voltar, queria saber se o pedido dele ainda estava de pé, se ela aceitava. Ela disse que sim, mas falou que os pais delas não queriam, não aceitavam. Foi quando ele disse que falaria com os</p>

<p>escolher, por que você não dá preferência para as Munduruku? Anda mais um pouco, tem muitas, você vai gostar de alguém do território tradicional Munduruku. Houve uma reunião chamada pelo cacique (seu avô) da sua aldeia para informar que ele estava traindo seu povo, com esse casamento. Ele havia sido preparado por seu avô nos ensinamentos Munduruku, tinha a responsabilidade de tornar conhecido o seu clã (Kañabi). Seu avô ficou muito decepcionado e lhe disse que ele não poderia morar na aldeia, seu eu casasse com ela, não iria morar na nossa aldeia de jeito nenhum! Ele poderia morar dentro da reserva, mas não morar na sua aldeia natal. Seus pais eram da mesma opinião.</p> <p>Ele conheceu os pais dela, se davam bem, mas eles não sabiam que ele era Munduruku. Quando ela contou para seus pais, eles também desaprovaram o casamento. Disseram que não gostavam dos Munduruku porque eles matavam os Saterê, etc. Que tinham arrancado as cabeças dos parentes deles. O pai dela, detestou a ideia. Ele teve que ir Maués, chegando lá eles estavam em Urucará, ele foi atrás deles para pedir a mão de sua filha. Ele passou quatro dias de negociação, no primeiro dia a resposta foi negativa, no segundo dia, não diziam nem que sim e nem que não, no terceiro dia eles aceitaram, deram a permissão, mas disseram que não viriam ao casamento, e não vieram. No casamento somente a mãe dele veio, mas com muita insistência, veio quase que contra a vontade, assim que acabou a cerimônia ela foi embora, e sempre deixou claro que não era da vontade deles. O nome da organização que era União do Povo Munduruku mudou para União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré - a UPIMS. Hoje se dão muito bem com os sogros. Mas brincou dizendo que Sateré é um bicho encrequeiro (fazendo uma piada). Seu casamento dura dezoito anos. (Entrevista, 26 de junho de 2020)</p>		<p>pais dela. Ele contou a ela que logo no início os pais dela o trataram mal, não aceitavam, mas ele insistiu até o pai dela permitir. Quando seu noivo retorna, ela liga o pai para saber qual era a decisão dele. Ele disse a ela que não aceitava, mas que respeitaria sua decisão, caso ela insistisse em se casar com o Munduruku. Logo após o casamento ela engravidou e teve seu primeiro filho. Foi quando seu esposo disse que era hora deles conhecerem a comunidade dele. Perguntou se ela gostaria de conhecer seu povo, sua comunidade. Ela disse que sim. Depois de alguns anos, em 2005 ela vai a primeira vez conhecer Borba e a comunidade dele. Logo que ela chegou, todos ficavam distantes, desconfiados, mas ela soube levar, ficaram pouco tempo. Dois anos depois, voltam para a aldeia Mamiá, ela já estava na segunda gravidez (de uma menina). Os parentes Munduruku do seu esposo ficavam estranhos com ela, ficavam muito desconfiados. Segundo ela, os Munduruku são muito desconfiados até de fato conhecerem a pessoa. Ela procurou cativar a amizade de cada um deles, ao conhecerem-na bem, formaram uma amizade, viram que ela não era nada daquilo que os antigos falavam (sobre os Sateré-Mawé), eles gostaram dela e foi quando ela passou a conquistar a sogra que ainda não se davam muito (foram cinco anos nesse processo), a partir daí, ela passou a tratá-la diferente, a olhá-la diferente e até hoje se dão muito bem. Ela e seu esposo entraram em acordo de cultivar as duas culturas entre seus filhos. Sempre falaram desde cedo para seus filhos que eles eram indígenas. E elas procuravam saber mais do povo do outro. Mas, ainda hoje muitas pessoas estranham e perguntam como eles conseguiram se casar. (Entrevista, 25 de junho de 2020)</p>
--	--	---

Quadro 04: Quadro sintético do casal B, RODRIGUES, 2021-2022.

“Bem, kabiu, boa noite professor! Eu sou da etnia Munduruku, eu sou do município de Borba, eu nasci e me criei na aldeia Mamiá, no rio Mapiá, atrás do município de Borba. Bem, eu nasci na aldeia Mamiá, mais especificamente numa casa um pouco longe da aldeia, mais distante da aldeia, num lugar chamado Mamiá, morei lá até os dezessete anos, eu estudava na aldeia Mamiá onde tinha uma escola e dava aula até a quarta série, então eu remava aí por umas três horas até chegar na escola, na aldeia Mamiá, e pra estudar até a quarta série. Depois que terminei a quarta série, meu pai e minha mãe decidiram que eu tinha que ir pra cidade de Borba, continuar os estudos lá, o ensino fundamental, então assim eu fui pra Borba e com muita dificuldade.

consegui lá, morando pelas casas dos outros, duns parentes que já moravam lá já, uma tia, um tio, e eu fiquei morando na casa deles, né!? E até terminar, estudei até a oitava série na época, o ensino fundamental e na escola Lothar Sussman e depois, é, apareceu lá uma prova, que as pessoas... nesse período eu fui carregador, né!? Carregador portuário pra eu me sustentar, meu pai só mandava farinha, peixe, essas coisas, mas eu precisava de dinheiro, queria sair, queria ir na festa, queria comprar uma sandália, alguma, eu não tinha dinheiro. Então fui ser carregador no porto de Borba, e depois, é, eu fiz uma prova lá em Borba mesmo pra ingressar na Escola Agrícola, Escola Agrotécnica Federal de Manaus, e só pra voltar um pouco, eu nasci em 1982, e eu terminei meu ensino fundamental com dezessete anos, né!? Então eu estudei lá em Borba e depois, nesse período, fiquei ali morando na casa de parentes e tudo, e aí apareceu essa prova e era pra estudar, ingressar na Escola Agrícola, Agrotécnica Federal de Manaus, né! Agrotécnica Federal de Manaus!? Que fica no Zumbi, na cidade de Manaus. E eu fiz essa prova. Só eram quatro vagas, então eu consegui uma dessas quatro vagas, e ingressei na Escola Agrícola, é, no ano de 98, final de 97, na verdade. Vim pra Manaus, e consegui estudar na Escola Agrícola e formar Técnico em Agropecuária, né!? Fazer o Ensino Médio em Agropecuária na Escola Agrícola, com muita dificuldade também, porque eu não tinha roupa, roupas normais, pra entrar na sala de aula, então eu estudei esse período na Escola Agrícola, consegui me formar, e quando me formei, retornei pra cidade de Borba pra pôr em prática o que eu tinha aprendido lá na comunidade, lá na aldeia mesmo. As coisas prosperaram muito depois que eu voltei, que aprendi muitas técnicas, quer dizer, coisas que nós não sabemos fazer, e passei a fazer, na comunidade e na cidade também e até que um político lá gostou do meu trabalho que eu fazia na comunidade e mandou, pediu que eu fosse contratado pela SEPROR, pela uma secretaria do estado, pelo IDAM, né!? E que eu fosse trabalhar no IDAM pra cuidar da agricultura indígena do meu povo, de todos os Mundurukus da região do Mapiá, Canumã, Mari-Mari, Abacaxis que são rios muito grandes e um povo muito grande, né!? Nós somos em média, 15 mil índios ali. Então, eu passei a trabalhar, a exercer a minha função, de técnico agrícola, e ajudar meus parentes, né!? É, eu fazia porque gostava mesmo e era remunerado por isso, né!? Então eu passei um período de cinco anos fazendo isso no IDAM e na SEPROR e depois, como era cargo político, muda os administradores, as pessoas também mudam os seus funcionários, então eu fui demitido, pra colocarem outros, então o projeto de agricultura indígena que eu tinha, é, parou porque eu tive que... depois desse período eu também fiz um vestibular pra Universidade do Estado do Amazonas, pra UEA, em 2007, 2006, final de 2006 e ingressei, passei no vestibular pra Medicina da UEA, e em 2007 eu vim estudar Medicina em Manaus, e estudei por quase dois anos e não pude continuar, não pude concluir os estudos em Medicina, era um sonho meu e um sonho da minha família, ter um médico na família, até pra que eu retornasse pra comunidade e cuidasse do meu povo, que morria muita gente lá com doenças que eram fáceis de tratar, mas pela distância e pela falta de atenção da saúde pública e de outros órgãos eles, meu povo morria muito, por doenças bobas, né!? Morria muito, então eu tinha esse ideal de vida, de me tornar um médico pra voltar e cuidar do meu povo, na minha cidade e na minha comunidade, cuidar dos índios, né!? E pra que morresse menos. Então eu tive que parar esse sonho por causa da necessidade mesmo, por causa de grande dificuldade, eu não tinha recurso nenhum. Não tinha onde morar, eu fui morar na periferia da cidade, fui morar no Jorge Teixeira, morava alugado, só que nesse período eu já tinha esposa, já tinha filhos, né, já tinha três filhos, já era casado, tinha casado e nós já tínhamos três filhos, e não tinha como. Então um dia eu cheguei da faculdade, mais ou

menos onze horas da noite e os meus filhos estavam chorando com fome, estavam chorando com fome, estavam brigando um com o outro por causa de um abacate verde, então nesse dia eu decidi que não valia a pena estudar, que eu tinha que trabalhar, naquele momento eu desisti de todos os meus objetivos, de todos os sonhos que tinha naquela época porque a necessidade falou muito alto, então eu pendurei o jaleco, o crachá, o meu crachá, então eu decidi que eu tinha que trabalhar. Ninguém dava emprego prum estudante de Medicina porque eu estudava o dia inteiro. Então eu fui, arrumei um trabalho de cobrador em ônibus lotação e fui trabalhar nesses ônibus lotação da zona leste e me mudei para o bairro Ouro verde, no Coroadó, ali em frente ao SESI e por lá morei por muito tempo, muito tempo mesmo, tipo assim, uns sete, oito anos eu vivi ali. De lá, eu mudei pro São José, morei no bairro São José I, na zona leste, ali próximo à Grande Circular, eu tinha uma pastelaria, eu coloquei lá, ali perto do Shopping São José e me mudei pra lá pra ficar mais perto do meu ponto ali, da minha pastelaria, e depois voltei novamente pro Ouro Verde e do Ouro Verde eu mudei pro bairro Adrianópolis, aonde passamos ali morando mais uns três anos lá. Alugado também, bairro Adrianópolis. Mas nesse período eu já tinha o envolvimento com o Movimento Indígena da cidade, que tinha muitas lideranças, a gente tinha um movimento que os índios mesmo denominam Movimento Indígena e tanto os índios da base, das aldeias, como os índios da cidade, nós nos reuníamos, nos uníamos, brigávamos por nossos ideais, e um desses ideais que tínhamos, era uma terra pra viver, era reunir os índios, tirar os índios da beira dos igarapés, dos guetos, das favelas que tem nessa cidade, tirar e reunir num lugar só. Nós só tínhamos uma certeza, que era que existiam muitos índios morando na capital, morando em Manaus, e esses índios vivam em lugares, na sua maioria, viviam em lugares muito insalubres, em lugares muito difíceis, muito, muito pobres, então eu vim, nós começamos um projeto e começamos o movimento indígena com ocupações e manifestações, com outras etnias, pra que mudasse a administração da FUNAI, na antiga FEPI que hoje é FEI, e queríamos que houvesse uma mudança, queríamos que fosse útil para os índios e não pra eles mesmos, então nós começamos esse movimento e nessa época, acho que em 2009, eu conheci o Messias, o Messias Kokama, final de 2008 pra 2009. Eu conheci o Messias, e conheci muitas outras lideranças, que se tornaria lideranças depois, o Messias, na época, inclusive, queria trabalhar comigo lá venda de pastel, né!? Ele tinha vindo lá do Alto Solimões e nós nos conhecemos ali, eu e meu irmão Misael e muitas outras... Nós nos dávamos muito bem e ele falou de uma terra aqui, que tinha aqui no Tarumã. Contou a história da terra aqui do Tarumã, que tinha pertencido a um pessoal que era Kokama, que essa família tinha sido expulsa, que um homem muito poderoso economicamente, muito influente, teria enganado eles e tudo. Então, é, nesse período que nós começamos, uma das coisas da minha profissão era exercer, o exercício da topografia, então, com o exercício da topografia, eu pude com esse conhecimento, eu pude fazer o levantamento dessa área, onde hoje é o Parque das Tribos e fiz todo o levantamento juntamente com outros indígenas que estavam comigo, inclusive o próprio Messias, o Sindoval Miranha, o Sales, o Misael Munduruku e alguns outros que estavam na época conosco, a Lutana, e nós começamos, eu comecei a fazer o levantamento topográfico da área, que tamanho era a área e fazer um mapa e fiz esses mapas e tudo, e no levantamento, descobri que essa terra, descobri os donos dessa terra, que se diziam donos e vi que eles tinham sido enganados, que esse homem comprou um pedaço de terra e no documento ele fez como se toda a área fosse dele. Então, nós em posse desses documentos ingressamos e ocupamos essa área no Tarumã, e então, foi quando eu entrei novamente na universidade, as coisas foram mudando, a condição financeira foi melhorando e eu prestei

novamente o vestibular na UEA e acabei passando pra Engenharia Agrimensura, Engenharia Topográfica e consegui me formar, consegui concluir o curso de Engenharia Topográfica na UEA, de Agrimensura na UEA, e também exercer isso aqui em favor dos parentes, em favor de muitas pessoas que moram aqui no Parque das Tribos e faço isso até hoje e vivo disso. Então, foi quando nós lutamos muito pelo Parque das Tribos, houve sete vezes reintegração de posse. Então foi quando eu decidi morar no Parque das Tribos, né!? Eu disse: eu vou reunir a família e disse ó, nós vamos, nós não podemos tá pagando aluguel, então nós vamos nos mudar para o Parque das Tribos, no Tarumã, houve um pouco de resistência da família, pelo fato da infraestrutura, de não ter energia, não ter água encanada, não ter esgoto, não ter nada na verdade, só era o mato. É uma comunidade bem, em situação precária, mas um lugar em que a gente vivia muito feliz, né!? Conseguimos o objetivo que era reunir a maioria das tribos que viviam, eu acredito que tem todos os representantes de todas as tribos no Parque das Tribos, e muitos idiomas, muitas culturas diferentes, povos diferentes, e nós conseguimos viver em harmonia no Parque das Tribos. E foi... quando eu realmente decidi construir minha casa aqui no Parque das Tribos, foi há três anos atrás, foi em 2017, eu decidi fazer a minha casa no Parque das Tribos, desde lá eu comecei, e há três anos atrás em vim morar pra cá realmente. E eu moro aqui há três anos, então, isso é um pouco, digamos um resumo da trajetória minha até chegar no Parque das Tribos. Bom, eu tenho alguns parentes de lá da aldeia que são de lá também de onde eu nasci, primos, que moram aqui em Manaus, ali pelo bairro Alfredo Nascimento, tem uns primos que moram no Alfredo Nascimento, tem uns primos que moram no bairro Tancredo Neves, é, que vieram pra cá também atrás de estudo. Tenho meu irmão que mora aqui do lado, passando assim a distância de duas casas da minha, mora meu irmão, e tenho um outro irmão, meu irmão caçula que mora no Armando Mendes, tenho duas irmãs no Armando Mendes onde esse meu irmão mora e tenho uma irmã também que mora aqui em Manaus no bairro Terra Nova, que também veio pra cá. Na aldeia eu sempre vou lá, sempre que eu posso tô lá na aldeia. Lá, meu pai e minha mãe moram na aldeia até hoje, né!? Eles moram lá na aldeia e sempre que posso vou lá visitá-los e quando eles vêm pra Manaus, muitas vezes o cacique fica na minha casa, né!? O cacique vem aqui pro Parque das Tribos, inclusive ele gostou, gostou muito do Parque das Tribos. Ele participou de uma festa, uma festa aqui e veio também, a última visita dele foi antes dessa pandemia, como eu tinha autorização pra falar em nome dos Mundurukus da aldeia né!? Eu era o cacique da minha aldeia, só que eu tava morando aqui, então eles precisavam de mim lá e como eu não podia estar lá, ele veio aqui me avisar, veio pessoalmente me avisar se ele poderia me substituir e elegerem um outro cacique Munduruku, cacique geral do rio Mapiá. Então, eu dei a permissão e ele disse e me deu a permissão de falar em nome dos Mundurukus da nossa terra, né!? Então eu hoje aqui no Parque das Tribos, eu represento os Mundurukus que habitam o Amazonas, que é a região do rio Madeira, do rio Canumã, então com a autorização deles, falo, posso falar em nome deles, e assim, sempre eles estão aqui, sempre que vêm a Manaus eles vêm aqui comigo, sou muito próximo, muito próximo deles e ajudo eles nos projetos, eu tenho carro, vou buscá-los, a gente anda pela cidade pra resolver os problemas deles atrás de documentos, essas coisas, então, eu sou muito próximo ainda deles, sabe!? Nós temos um grupo de whatsapp que é direto da aldeia, que é só minha família, né!? Só parentes Munduruku, então, todos nossos passos aqui eles sabem e eu sei todos os passos deles lá, então a gente tem uma proximidade muito grande pela tecnologia, né!? E também pessoalmente, eles sempre que podem eles vão aqui com a gente, aqui no Parque das Tribos, já vieram pra conhecer, porque os Mundurukus são muito tradicionalistas, né!?

Meu povo é muito tradicionalista, eles têm um pensamento de que índio tem que morar lá na aldeia, mas eles reconheceram quando conheceram o Parque das Tribos, reconheceram o Parque das Tribos como realmente uma aldeia urbana que tem características de aldeia, tem tradições e culturas como se fosse na aldeia, né!? Costumes de aldeados, realmente, então eles gostaram, eles disseram, não aqui, realmente eles tiraram um pouco isso da cabeça de dizer que aqui, que índio na cidade ele muda, né!? Mas a gente muda porque em muitas ocasiões, em muitos momentos nós temos que nos comportar de outras formas, né!? Mas, aqui no Parque das Tribos a gente se sente bem, nós nos comportamos como índio mesmo, a gente pode conversar, eu posso falar na minha língua com meus filhos, eu posso comer a comida que a gente gosta, de lá da aldeia, eu posso fazer do jeito que a gente faz lá, eu posso dançar do jeito que a gente dança, fazer rituais como fazemos na aldeia, com a participação inclusive das lideranças de lá da aldeia que já estiveram aqui pra fazer junto comigo um ritual. Então, essa é a proximidade que nós temos com eles aqui e não perdemos contato de maneira alguma, né!? Até porque meu pai mora lá, minha mãe mora lá, eles moram pra lá, então é assim, esse é o nosso contato, é bem próximo. Bem, eu nessas minhas andanças de vir estudar e de voltar, eu me filiei a uma igreja, a uma igreja que tinha lá em Borba quando eu morava lá no município de Borba, eu entrei e fiquei participante de uma igreja e quando cheguei em Manaus, tinha essa igreja em Manaus e eu frequentava essa igreja toda vez que eu podia. Eu ia lá aos domingos e finais de semana, e nessas minhas idas na igreja, eu a conheci, que hoje é minha esposa. Eu conheci ela a gente era bem jovem, eu era bem jovem e em meados de logo que eu vim pra cidade aqui. Acho que eu conheci ela em 98, 99 por aí, quando eu vim pra escola aqui, estudar né, pra Escola Agrícola e eu conheci ela e a gente não se gostava, não de dava bem nenhum pouquinho. Ela me detestava e eu detestava ela! Eu achava ela um tão... Depois eu descobri quem era ela, aí eu disse: Ah então tá explicado, é tradicionalmente, culturalmente, tradicionalmente, Mundurukus são inimigos de Saterés e vice-versa. Né, eles brigavam muito no passado, eles guerreavam muito, se matavam, inclusive né!? Havia guerras entre Mundurukus e Saterés pra expulsar eles do rio Tapajós. É, porque meu avô... Eu ouvia muitas histórias sobre os Saterés, eu cresci ouvindo que os Saterés eram nossos inimigos e o meu avô sempre dizia, meu avô morreu com 117 anos e ele dizia: meu filho não case com Sateré! Os Mundurukus eles casam com os primos, todos, a maioria, 90% dos Mundurukus são casados com seus primos e primas, né!? Então a gente namorou, começamos a parar de alfinetar um com o outro acho que em 2000, acho que 2001 por aí quando a gente parou de tá implicando um com outro e começamos a namorar (ela auxilia na lembrança com as datas), por um grande milagre, não sei como que isso aconteceu (ela faz uma risada irônica). Nós começamos a namorar e quando foi em 2002, eu pedi ela em casamento. Só que... Ela aceitou e tudo, mas tinha um problema! Ela era Sateré, né!? E eu, Munduruku! E quando eu disse a meu pai e minha que ia me casar. Eles: Ah, aquela moça? Eles não sabiam que ela era Sateré. Quando eu falei que ela era Sateré, minha mãe fechou o rosto, meu pai ficou fechado o rosto e eles não gostaram nenhum pouco de saber que a minha noiva era Sateré-Mawé. Disseram assim: tem tantas mulheres aqui pra você escolher. Por que você não dá preferência pras Mundurukus, tem muitas! Você já andou, vai andar mais, anda mais um pouco que tem muitas, você vai gostar de alguém daqui mesmo! Eu disse não! Eu gosto dela! Eu quero me casar com ela! Me disseram: Olha, se é o que você quer, aí eu falei, minha mãe contou isso do meu avô, que era o cacique geral quando estava vivo e ele fez uma reunião na aldeia só pra dizer isso. Reuniu lá mais ou menos umas trezentas pessoas numa reunião muito grande, pra dizer que eu estava traíndo o povo. E olha que o meu avô, dizia, que

segundo ele, eu era o neto que ele mais amava, né!? Que me ensinava todas as coisas que... das questões espirituais, me ensinava as questões medicinais, sobre a pajelança, tudo, ele passava isso pra mim, a questão de fazer parto, essas coisas. Então ele tinha uma grande confiança em mim e ele achava que eu iria levar mais longe e tornar mais conhecido o clã dos Mundurukus Kaiãbi que é o nosso clã! E quando eu disse que ia casar com uma Sateré ele ficou assim, decepcionado. E ele disse que eu não poderia morar na aldeia, se eu casasse com ela. Morar lá na nossa aldeia de jeito nenhum! Eu podia morar dentro da reserva, mas não na aldeia Mamiá. Fazer casa lá, de jeito nenhum! E minha mãe teve a mesma opinião, meu pai também! E aí eu achei que era só isso, né!? Aí conta pro pai dela. E aí o pai dela já me conhecia, a gente se dava bem e tudo né!? Mas não sabia que eu era Munduruku. Ela contou e tudo, pai: ele é Munduruku. O pai dela disse simplesmente que não! E a mãe dela também! Disse que não, que não gostavam dos Munduruku, que os Munduruku matava os Sateré e que não sei o que... tinham arrancado as cabeças dos parentes deles. Então, ele detestou a ideia! Detestou e eu tive que ir a Maués. Quando cheguei a Maués eles não estavam em Maués. Tive que ir a Maués pra falar com eles, né!? Eles não estavam em Maués, eles tinham viajado pra cidade de Urucará e eu fui pra esse município de Urucará, fui pra Urucará atrás deles porque eu tinha que pedir deles a autorização pra casar com a filha deles. Eu fui lá, tive que encarar os velhos, e, bom, eu passei lá uns três dias, quase quatro dias mais ou menos com eles, e durante uns dois dias eles não diziam nem que sim, nem que não. No primeiro dia ele disse logo que não! No segundo dia a gente já conversou melhor e tudo, acalmou lá os nervos deles e também não dizia nem que sim, nem que não. No terceiro dia ele deixou! Ele deu permissão e a mãe também, mas disse que não viriam no casamento. Tanto que não vieram mesmo! Nós casamos dia 04 de outubro de 2002 e não tivemos as presenças dos nossos pais! Só a minha mãe que veio. A minha mãe veio, mas meu pai não quis vim, o pai dela, nem a mãe dela quiseram vim, né!? A minha mãe veio, mas também sem querer vim, mais porque eu insisti muito. Então no casamento, a única família que tinha lá era a irmã dela e a minha mãe. E, assim que acabou o casamento ela tratou de ir embora, né!? Mas, sempre disse que aceitava a minha decisão, mas não era da vontade dela que eu me casasse com minha esposa. Então nós conseguimos quebrar esse paradigma aí e por nossa causa hoje tem duas aldeias muito grande dentro da terra dos Mundurukus, que tá no rio Mari-Mari. A aldeia Terra Vermelha e a aldeia Cipozinho, elas são aldeias muito grandes, existe um povo muito grande lá, Sateré-Mawé, que eu comecei a fazer reuniões na nossa aldeia, falando sobre o povo Sateré, que não era certo a gente continuar essa rivalidade, essa briga e que nós devíamos fazer as pazes e viver em paz junto com eles, né!? E como tinha muitos, existia muitas pessoas Sateré-Mawé dentro do rio Abacaxis que migravam... a maior parte do rio Abacaxi fica dentro da reserva Munduruku, e esse rio Abacaxi sai lá na terra de Maués, lá na reserva dos Sateré, e eles queriam morar mais em cima, mais pra dentro do rio, mas os Mundurukus não deixava. Então, por causa disso, começaram outras conversas, e tudo, e hoje, depois de muito tempo, depois aí de uns sete, oito anos de muita conversa, nós em 2009, 2008, nós conseguimos estabelecer duas comunidades indígenas Sateré-Mawé, e mudar o nome da nossa organização, que era União do Povo Munduruku, o nome da nossa organização indígena, né!? Nossa ONG, mudou pra União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré, chama UPIMS, União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré, então acrescentamos o nome dos Sateré-Mawés na nossa organização. Hoje, então, o pai dela e a mãe dela, a gente se dá muito bem, eles gostam muito de mim, gostam muito mesmo, e eu gosto muito deles. Meu pai e minha mãe também passaram a gostar dela. Eles gostam muito dela! Sempre que falam no telefone, perguntam

mais dela do que de mim. Então, a gente acabou que vivendo... não vou dizer que a gente vive em harmonia porque Sateré é bicho encrenqueiro, né!? A bichinha é encrenqueira, mas... (ela ri ao fundo), mas, a gente tá juntos há dezoito anos. Nós temos quatro filhos e estamos casados há dezoito anos. Acho que já é um tempinho bom, acho que já dava pra parar de encrencar comigo, né!? Então é assim, essa é um pouco da nossa trajetória! Ah, e mais um detalhe: eles queriam que eu metesse a mão naquelas luvas de tucandeira, tá!? E eu tive que meter até a mão na luva de tucandeira no ritual deles. Bem, na questão de ótica aqui do Parque das Tribos, eles nos veem como um casal muito tradicionalista. A gente somos muito tradicional. A gente se pinta, se veste, nós cantamos, eu faço... tem rituais, que eu só tinha autorização de fazer na aldeia eu faço aqui. Então eles nos vê como pessoas muito... que nós valorizamos a nossa cultura, a nossa língua, nossas pinturas, o nosso artesanato, né!? Nossas indumentárias, nós valorizamos muito a nossa etnia. Então o povo aqui, eles me tem, a visão deles de mim, particularmente, é que eu sou muito sério, né!? Eu sou muito sério, então eles me têm como: ah, o Munduruku é muito "brabo"! Mas isso é só meu jeito mesmo, um pouco fechado, mas eu num... Brabeza a gente tem mesmo, né!? Mas não de prejudicar o relacionamento com as outras pessoas. A gente tem uma boa relação com todo mundo aqui. Claro que nós somos muito críticos, né!? Então, eles nos vê como lideranças, né!? Inclusive, eu faço parte da liderança daqui, da Comissão do Parque das Tribos, bem que depois que o cacique morreu, o cacique Messias morreu, nós ficamos sem cacique, né!? Então nós temos uma comissão de pessoas que lidera o Parque das Tribos, até porque nós precisamos eleger um outro cacique, que não foi eleito ainda. Porque o Messias era cacique, mas não foi empurrado de goela abaixo às pessoas. Ele foi eleito cacique, né do Parque das Tribos. Houve uma eleição pra que ele fosse eleito, né!? Houve outras pessoas que queriam, que disputaram com ele e ele ganhou. Então, é assim. É assim na minha aldeia também! Elegemos o cacique e é assim na maioria das aldeias. Pra que a gente não coloque alguém que em que não a maioria do povo que quer. Então, a gente acaba fazendo uma eleição. Mas então nós somos muito críticos nessa parte. Somos vistos como um casal muito bonito, um casal jovem, um casal que envolve os nossos filhos com a cultura, os nossos filhos dançam conosco, fazem rituais conosco, se pinta junto conosco e participam de todas as atividades culturais do Parque das Tribos. Eles são muito envolvidos aqui. Nós participamos de trabalhos sociais que são feitos aqui na tribo. Então nós somos vistos como pessoas bem participativas dessa área social e dessa área crítica, da política voltada pros índios, nós somos muito críticos. A gente quer sempre que o povo todo seja beneficiado e não apenas um grupo de pessoas. Então nós fazemos isso pela experiência que nós temos de movimento indígena, nós sabemos que se nós não fizermos assim, as coisas não serão bem divididas, as coisas não chegarão nas mãos de todos, não será um benefício pra todos, só para alguns. Infelizmente tem isso também no meio dos índios, então nós fiscalizamos isso e nós falamos mesmo sobre isso, não escondemos nossa opinião. Nossa opinião nós damos ela, assim que somos perguntados, né!? Então por causa disso, nós somos um pouco críticos, né!? Conhecidos como críticos, mas como pessoas que vivem a cultura, e, o povo acha estranho, assim, porque é difícil de ver um Sateré e um Munduruku assim junto, né, casado. E tem outros Saterés aqui no Parque das Tribos, tem outros Mundurukus no Parque das Tribos, mas, casado com Sateré não conheço, só um casal que eu conheço que é casado com Sateré e acho que um outro Munduruku, fora isso eu não conheço ninguém mais. Então eles vê assim um pouco... primeiro, questão, como é que a gente consegue vier junto, e outra, mas nós somos bem visto aqui no Parque, né!? Somos bem, somos um casal bem unido nessa área. A minha esposa dança comigo no nosso grupo

que nós temos aqui. Então nós somos bem participativos aqui. O povo vê muito eu e ela junto, nós sempre estamos juntos. Em quase todas as atividades eu falo no nome dela, ela fala no meu nome e nós mantemos um bom nome da nossa família aqui no Parque das Tribos. Um casal que vive realmente, que vive da maneira que a gente prega, da maneira que realmente a gente fala, da mesma forma nós ensinamos aos nossos filhos pra manter essa tradição tanto cultural quanto a questão moral, né!? Pra que a gente não perca o respeito pela pessoas e nem permita ser desrespeitado dentro da nossa cultura”. (**Entrevista com homem Munduruku, 24 de junho de 2020**)

“Nós somos um dos casais mais famosos daqui desse Parque (risos), ele porque é Munduruku, conhecido como índio brabo e eu sou a Sateré, eu sou mais, digamos, mais na minha, mas só que aí quando mexem comigo, viro um cri cri! Quer dizer, não é nem comigo, é quando mexem com meus filhos (risos), eu sou daquela mãe, mãe protetora mesmo, entendeu!? Vou te mandar uma foto nossa pra ti nos conhecer! Essa foto ela foi tirada no hospital de campanha da Samel, uma das vítimas que contraiu o vírus, né, mas foi curado, graças a Deus! Está aí bem melhor. Bem melhor não, já está curado, né!? Porque a quarentena dele também já acabou! Eu não peguei. Então quando eu fui visitá-lo a enfermeira pediu, perguntou se eu tava com adereço indígena, perguntou se eu tinha cocar e eu disse que eu utilizava cocar. Ela falou: então quando tu vier buscar teu esposo, tu coloca o cocar, e ele também já tinha pedido o cocar, né!? O cocar dele, ele queria sair lá com o cocar que é sagrado pra ele e que também o cocar, ele representa pra nós força. Minha etnia é Sateré-Mawé, nasci no município de Maués. Meus parentes são da aldeia, aldeia não, da comunidade Pedreira, que fica bem próximo ao Marau, no município de Maués. Bom, como eu disse, eu nasci no município de Maués, e morei lá até os meus nove anos de idade com meus pais. Como meu pai, ele é indígena, a gente sempre ia pra aldeia onde morava o pai dele, o meu avô Anastácio. Onde o meu avô morava, ficava bem no final da estrada de Maués, a gente tinha que atravessar o rio pra entrar na reserva, e, eu amava ir pra lá, né, ficava com meu avô e com o pessoal lá da comunidade. Depois dos nove anos eu vim pra Manaus, aonde eu fui criada por uma senhora chamada Maria das Graças, no bairro Vieiralves. A minha mãe deixou eu morar com ela a pedido desta mulher, né!? Que até então, ela era a minha madrinha, e eu fui pra morar lá com ela pra fazer companhia à mãe dela que já era uma idosa, chamada Helena Ajezim, e ela me criou, né!? Essa mulher me criou até os vinte anos. Eu só sai de lá já casada com o meu esposo. Eu morei com eles, mas quase todo final de semana eu ia ficar com meus pais, e eu nunca, mesmo eles não sendo indígenas, tinham a vida totalmente diferente. Ela por ser rica, né!? A minha mãe me disse uma vez que me deixou morar com ela porque ela dizia que eu era diferente das minhas irmãs, eu gostava muito da cultura, né!? Eu nunca neguei as minhas origens, eu sempre falava que eu era indígena. Eu sempre procurei saber da cultura, como, de onde vinham meus parentes, de onde eles vieram. E morando com essa mulher eu nunca neguei, né, minha origem. Eu sempre falava pra ela que eu era indígena, e cresci, foi quando eu terminei o ensino médio, eu tava terminando o ensino médio, eu conheci o meu esposo numa igreja, e ele frequentava e a gente se conheceu, quando foi de três meses começamos a namorar, depois noivar, aí foi quando ele me pediu em casamento. Aí então, eu amava tudo que fosse referente aos indígenas, a índio, né!? Sempre gostei de cocar, sempre usei cocar, sempre gostei das roupas de tucum, amava e amo até hoje os artesanatos, nunca me afastei disso, né!? Sempre que eu podia eu usava

um acessório. A minha mãe de criação sempre falava assim: ela dizia que eu tinha que mudar que eu tinha que usar as joias, semijoias e deixasse aquelas pulseirinhas de bolinhas, que ela chamava, né!? Pra lá. Não, mas eu amava, pulseira, tudo que tivesse pena, sempre gostei! Aí foi quando eu descobri o Boi, né!? Surgiu o Boi, o Boi de Parintins, e como o festival é relacionado a índios, né!? Eu amava danças as toadas, as roupas, tudo! E quando eu conheci o meu esposo, ele me falou que era indígena, eu soltei um sorriso, né!? Eu disse assim: Sêrio? Eu também! Aí ele perguntou de qual etnia eu era, aí eu falei que era Sateré-Mawé e perguntei a dele, e ele falou que era Munduruku. Então eu falei pro meu pai que eu ia casar, ele perguntou com quem era, se era com aquele rapaz que eu namorava, eu disse que sim, mas aí quando eu disse ao meu pai, meu pai ele já não gostava muito da ideia de eu me casar, ele dizia que eu era nova. E quando eu falei que ele era Munduruku, então, nossa! O meu pai fez de tudo que eu desistisse, conversou bastante, chegou a me proibir, já foi logo dizendo que não, que ele não concordava, ele não aceitava que eu me casasse com aquele jovem. E ele me fazia até medo. Ele dizia que se eu casasse com ele, ele ia arrancar minha cabeça. Os Munduruku arrancavam as cabeças dos Saterés. E eu com medo de decepcionar meu pai, né, eu tive uma conversa com o Ismael, né, que é meu atual esposo, e disse que a gente ia terminar porque não dava mais. Não dava mais certo, e terminamos. Nós passamos três meses separados, foi quando aí ele pediu pra voltar, ele disse que ele tinha pedido o casamento, que o pedido dele ainda estava de pé e se eu aceitava. Eu disse que sim! Mas, foi quando eu falei que o meu pai não quer, meu pai não aceita! Aí ele falou assim: não tem problema, deixa que eu falo com o seu pai, aí eu falei mas meu pai não está mais em Manaus, aliás, meu pai não está mais em Maués, ele está em Urucará, porque meu pai ele é pastor e ele estava viajando em missão. E o meu esposo foi até lá na cidade, pedir a minha mão em casamento. Que ele me contou que no início, meus pais trataram ele mal, não aceitaram. Disseram logo que não! Mas ele insistiu, conversou daqui, conversou dali, até que meu pai permitiu, e, quando meu esposo retornou, eu liguei para o meu pai pra saber, né, qual era a posição dele. Ele disse que não aceitava, mas que ia respeitar a minha decisão, caso eu insistisse em casar com ele. E então nós casamos em outubro de 2002, e logo após que eu casei eu também engravidei, e tive o nosso primeiro filho, foi quando meu esposo disse que ia me levar pra conhecer a comunidade. Perguntou se eu queria conhecer a comunidade, o povo dele. Eu disse que sim! Que eu ia amar conhecer os Munduruku. Em 2005 a gente viajou pra Borba, a gente não foi logo em seguida depois do casamento. Passou-se uns anos e em 2005 foi a primeira vez que eu fui lá. E aí de antemão meu esposo já tinha avisado os pais dele que eu era indígena da etnia Sateré-Mawé. Então quando eu cheguei lá, eles me olhavam estranho, ficavam assim meio distante, meio desconfiado, não sei, mas eu soube levar. Ficamos pouco tempo e retornamos para Manaus. Depois de, eu acho, uns dois anos, voltamos pra Borba, lá pra aldeia, pra aldeia Mamiá. Quando chegou lá eu já tava grávida da minha filha, ele me levou até a comunidade, quando cheguei lá, os parentes dele ficavam estranho comigo, né!? E como eles não me conheciam, eles ficavam o tempo todo desconfiado. Os Munduruku, eles são muito desconfiados. Até eles conhecerem a pessoa (risos). E eu, eu sempre me dei bem com as pessoas, procurei cativar, né, a amizade de cada um deles, aí foi quando eles me conheceram bem e formamos uma amizade. Eles viram que eu não era nada daquilo que os antigos falavam, né, sobre os Sateré-Mawé, e eles gostaram de mim, foi quando eu também passei a conquistar a minha sogra, que até então, desde 2002 a gente não se dava muito bem. Mas, em 2007, ela passou a me tratar diferente. A me olhar diferente, e hoje nós somos amigas. E moramos lá até 2009, 2009 retornamos para Manaus e alugamos uma

casa pra morar, e desde lá passamos a morar alugado até 2013. Essa trajetória, como o meu esposo tava sempre na ativa, né, ele sempre participou dos movimentos indígenas e eu acompanhava ele, sempre, sempre que eu podia eu acompanhava. Eu procurava saber mais, né? Sobre o povo dele e ele sobre o meu povo. E, pelo fato de eu ser Sateré e ele Munduruku, a gente concordou em cultivar as duas culturas, né, como as crianças iam crescendo, a gente nunca escondeu deles as nossas origens também, né, sempre falamos, falávamos pra eles que eles também eram indígenas, e como o clã do meu esposo era mais forte, né, como dizem, e que os filhos herdaram o clã do pai, então, eu sendo Sateré e ele Munduruku, os filhos herdaram a etnia dele, né!? São Munduruku. E, eu sempre falava da cultura, né, eu sempre procurei, pesquisava, consultava os mais antigos, os mais velhos, tudo sobre a etnia e passava para os meus filhos e sobre a minha etnia também! E hoje somos casados há 18 anos, procuramos viver em harmonia, tanto dentro de casa quanto em qualquer lugar por aí. Claro que quando a gente fala que a gente é indígena, que eu sou Sateré e ele é Munduruku, as pessoas estranham, estranham muito! E a primeira coisa que elas perguntam é: como que vocês conseguem conviver, né, sendo que antigamente as etnias eram rivais. Aí a gente sempre brinca, né, a gente diz que a gente vai levando, de vez em quando tem uns pega, mas (risos), ele quer arrancar a minha cabeça e eu quero arrancar a dele (muita risada) brincadeira! Sim, a gente procura cultivar tudo aquilo que a gente aprendeu, tudo aquilo que a gente viveu e passamos para os nossos filhos, né!? Sobre a cultura, sobre as origens, sobre os conhecimentos, sobre tudo que acontece, né, e principalmente falamos pra eles sobre o movimento indígena, que não é fácil, né!? E que eles devem cultivar, eles devem procurar saber mais sobre os povos deles, sobre os parentes. A gente convive bem, né, eu respeito a etnia dele, ele respeita a minha. É um pouquinho complicado quando se trata de cultura porque, de etnias, assim diferentes, né!? Mas dentro de casa é mais fácil, por exemplo, eu gosto de certas comidas que os Munduruku fazem e eles gostam da minha. Tem uma coisa que o meu pai sempre cultivou dentro de casa e usa até hoje, é o çapô. É o guaraná dos Sateré, né!? É um guaraná em bastão, que pra consumir, você pode ralar ele na língua de pirarucu, e meu pai toda de manhã, toda de manhã, todo dia de manhã bem cedo, ele rala o çapô e toma. E isso é um hábito que eu criei também, né, eu só não tenho todo dia, né!? Porque como a gente tem que pedir, tem que encomendar lá do povo de Maués, dos parentes de lá. E não é barato, é caro! Acho que um quilo é R\$ 100,00. Que é o preço que eu pago, né!? O bastão, ele sai mais barato. Sempre que vem um parente de Maués, eu peço! E outra coisa, os acessórios, né, eu tento manter e passo isso para os meus filhos. E peço que eles usem, né!? Tanto os acessórios que fazem parte da etnia Munduruku e os acessórios que fazem parte dos Sateré. Eu já misturo tudo, né! Por exemplo, quando eu vou a algum lugar, um evento, eu sempre ponho acessórios Sateré que é da minha etnia, claro! E um acessório Munduruku, né!? Aí os amigos mesmo que nos conhece, né, bem próximos de nós bagunçam, que eu sou “Munduré”. Eles dizem que eu não sou Sateré que eu sou “Munduré”, que eu misturo as duas coisas e a gente vive as duas coisas. Quando surgiu o Parque das Tribos, o meu esposo ele acompanha desde o início. Meu esposo, já me deixava várias vezes só lá em casa com as crianças, pra tá nessa correria né, de movimento, brigando, lutando por causa das terras, junto com o Messias e Isael, o meu cunhado, irmão dele. A gente não veio logo de início morar pra cá porque como meus filhos eram menores e eu estudava e trabalhava, e ficava próximo da minha casa, eu sempre resistia, né, quando ele dizia que era pra gente se mudar pra cá, que por ele, ele viria morar pra cá desde o começo, ia morar pra cá desde o início. Eu não, eu sempre resisti um pouco mais! Porque pela

falta de água, de energia, e por ser tudo mata aqui. Mas eu sempre procurei acompanhar de perto com ele, sempre eu podia eu dava uma voltinha, eu vinha pra cá, a gente trazia uns peixes, a gente assava. Procurava conhecer os parentes, vê o local onde ia ser o nosso terreno, essas coisas. Então, eu quase não vinha, né, só podia vim quando dava, né, ou quando eu tava de folga. Já o meu esposo, não. Ele vinha direto! Enfrentou a polícia várias vezes em reintegração de posse, ele sempre estava presente! Eu não, porque eu ficava com as crianças, e era uma maneira também de cuidado, né, ele também não deixava assim muito devido os cuidados, né, tinha medo que acontecesse alguma coisa comigo ou com as crianças. Ele sempre teve essa mania protetora, assim. O que ele puder fazer pra nos proteger, ele faz! Não é fácil assim, o Munduruku, ele é muito brabo, mas com meu jeitinho Sateré, eu consegui conquistar ele! (risos). E, a gente é visto aqui no Parque das Tribos como um casal tradicional, como uma forma tradicional que procura viver de acordo com a sua cultura. Procuramos passar o que é melhor de nós para as outras pessoas. Eu sou mais, tipo certinha, né!? Eu procuro passar pros outros aquilo que eu sou mesmo de verdade. Se eu sou amiga de alguém, eu sou aquela amiga mesmo, mas se eu não gostar da pessoa, eu também não escondo. Eu não consigo! E para os outros, eles nos olham um casal que vive em harmonia, que é feliz, claro, tem suas divergências, né!? Como todo casal. Mas, eu creio que somos vistos com bons olhos, né, e também por ser uma família que vive né, aquilo que a gente diz, aquilo que a gente passa, aquilo que a gente prega, como eu falo. Somos evangélicos e tentamos passar isso para as pessoas, aquilo que a gente prega, aquilo que a gente ensina, passa para os outros a verdade, né!? E respeitamos também a diferença dos nossos outros parentes. Eu, procuro conviver com as diferenças das outras etnias, porque a cultura é diferente, a língua é diferente, o jeito deles é diferente, por exemplo, eu tenho o meu jeito, meu esposo tem o dele. Eu tenho amigos de outras etnias que convive aqui comigo direto, que tem outro jeito, e a gente tenta, né, conviver em harmonia, respeitando uns aos outros e o espaço deles também. (Entrevista com mulher Sateré-Mawé, em 25 de junho de 2020).

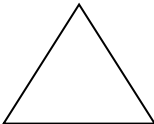
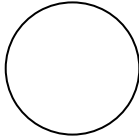
4.4. Histórias de vida do casal C:

O terceiro casal do Parque das Tribos a ser entrevistado, apresenta sua constituição no território tradicional. Ela do município de Benjamin Constant no Alto Solimões e ele de Atalaia do Norte no Vale do Javari. Neste caso, trata-se de um encontro entre indígenas de territórios tradicionais vizinhos.

O encontro destes dois foi possível pelo fato de estarem na mesma cidade, ela a passeio e ele estudando. Após seu casamento, os dois migram para Manaus e hoje constituem o corpo de luta pelo território do Parque das Tribos na cidade de Manaus.

Um ponto bem importante na constituição desta aliança é como ela de etnia Tikuna e artista, incluiu os traços culturais Marubo nas suas obras de artesanato e também na sua música, pois ela fala um pouco de Marubo também.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

BAIRRO PARQUE DAS TRIBOS		
CASAL C		
HOMEM MARUBO		MULHER TIKUNA
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Marubo: Dizem os Marúbo que o casamento preferível é com a filha do <i>koka</i>, categoria que inclui os tios maternos ou os sobrinhos sororais mais velhos do que aquele que emprega este termo. Os <i>koka</i> de um homem "da "Saracura" pertencem à "Gente da Arara Vermelha", e as filhas desses <i>koka</i> são de outras seções.</p> <p>Há dois aspectos que devem ser ressaltados no casamento marúbo:</p> <p>a) um homem, ao casar-se com uma mulher, se torna pretendente também das irmãs dela, que vêm a se tornar suas esposas ou dos irmãos dele; a intromissão de algum outro que não faça parte desse grupo de irmãos, ou de sua seção, é vista com hostilidade;</p> <p>b) parece haver uma certa ascendência de um homem sobre os irmãos mais novos de sua esposa, o que por vezes contribui para constituir o núcleo em torno do qual se forma um grupo doméstico - o dono da casa com sua(s) esposa(s), secundado pelo irmão dela(s) e sua(s) esposas(s) - ou equipes de extração de madeira.</p> <p>Fonte: Marubo - Povos Indígenas no Brasil (socioambiental.org)</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Tikuna: Quanto à organização social, os Tikuna são patrilineares (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) e subdivididos em clãs, ou nações, e os pertencimentos se dão pelos elementos da natureza, como aves e plantas. Oliveira Filho (1988) descreve que os grupos podem "ser um pássaro (japó, maguari, urubu-rei etc) como outros animais (onça ou saúva), ou ainda espécies vegetais (buriti, avai, seringueira, etc)".</p> <p>"Nimuendaju anota em 1929 a existência de 19 ou mais clãs (Keá) que se reúnem em duas metades ("fratrias") exogâmicas. Em 1948 seu conhecimento ampliado sobre os Tukuna o leva a propor a existência de 15 clãs (sibs) com nomes vegetais, pertencentes a uma metade e 21 clãs com nomes de pássaros, pertencentes à outra metade..." (BOLETIM DO MUSEU DO ÍNDIO. Os Ticuna, 1977, p. 8).</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Para ele, esposar fora do povo sempre era algo desejado. Ele sempre teve vontade de casar com mulher de outro povo. Alguns parentes Marubo tem um certo problema com casamentos com não indígenas ou outros povos indígenas, mas é algo que também acontece na TI Vale do Javari.</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Para ela o casamento com homem de outro povo não é encarado como algo ruim ou mesmo proibido. Relatou sobre a experiência de aceitação da família do marido. Ela teve que passar um tempo na aldeia dele aprendendo com as mulheres Marubo a cultura e os costumes e foi orientada a respeitar para não ter problemas com a família do esposo. Ela aprendeu um pouco da língua e a fazer artesanato e pintura Marubo.</p>

Quadro 05: Quadro sintético do casal C, RODRIGUES, 2021-2022.

“Boa noite, tudo bem!? Eu sou indígena Marubo. Esse questão que o senhor perguntou, que é fazer uma pesquisa, né!? Bom, eu vou te ajudar um pouco, porque o senhor quer, né!? Com nós dois então, te falei né que sou Marubo. Eu vim aqui pro cidade, é, busca, de conhecimento, de estudo, por isso que eu vim pra cidade. Sim, é, eu sou, o povo Marubo, né, eu sou pertence o povo Marubo. Eu sou de Vale do Javari. Minhas famílias que mora no Atalaia do Norte, um pouco e o resto mora no aldeia. na verdade, minha mãe mora no aldeia. Ai, e meu pai também, eu não tenho pai, meu pai já me deixou faz tempo já. Mas, tudo os dois são os Marubo! São os Marubo, meu pai! E nós, minha mãe não é misturado com outra etnia. Só meu pai casou com a minha mãe, própria Marubo. Própria Marubo a minha e o meu pai casou. Eu sou pertence o Marubo. Sim, primeiro eu morava no aldeia, eu sou de aldeia, né, eu sou indígena de aldeia. ai eu morava lá, eu sou origem de Marubo! Eu não sou misturado com outros tipos não! Eu sou origem da Marubo! Ai, eu vim aqui pra mim estudar, no outro lugar, no cidade, é longe da minha família. Em vim pra cá no cidade, em busca de conhecimento, de sabedoria. Por isso que eu vim pra cá, pra mim estudar. Na minha família, tudo no aldeia, que precisa de pessoal que ajuda, que muitas coisas nossa aldeia precisa. Precisa de enfermeiro, precisa de enfermeira, mediscopista, muitas coisas a minha aldeia precisa! Por isso eu vim pra cá, eu vim pra cá no cidade, eu vim estudar, eu vim estudar pra busca de conhecimento, sabedoria, entendeu!? Ai o que eu pensa na minha futuro, no meu pensamento que eu queria, na verdade, eu queria voltar pra minha terra. Voltar pra minha terra, pra poder trabalhar lá com a minha família. Minha mãe, meus tios, meus irmãos, são com que eu quero trabalhar. Eu vou voltar, no momento eu estou aqui, no Parque das Tribos, eu moro aqui mais de dez anos, quase dez anos, só que nós estamos, só que eu não vou pertencendo aqui, não vou ficando não. Eu vim só pra mim estudar no capital. Eu quero voltar pra minha terra pra eu poder trabalhar. Ai eu estou querendo voltar, nunca mais eu vou lá com minha mãe, minha família. Eu vim só pra vim! E nunca mais eu voltei. Tô com muita saudade da minha família! Por isso no momento eu tô por aqui, mas um ano que vem, o Deus quiser, que eu vou arrumar no nutricionista, já tá quase na metade já. Quase tá chegando, meu estudo que eu tô buscando. Ai terminar, eu já vou voltar pra minha aldeia, pra eu poder trabalhar, por isso que eu estou aqui, no momento, no capital. Na verdade a minha família no momento não está tão perto. Eu também não estou perto! Minha família tudo no aldeia! Tudo estão no aldeia, minha família. Na final do ano, eu nunca viajei pra visitar minha mãe e meus irmãos. Nunca viajei. No momento, eu estou por aqui só, estudando, fazendo serviço por aí, que estou sustentando a minha família, muitas coisas, dificuldade, muitas coisas eu tive dificuldade, essas coisas, porque. Sabe porque eu falei isso pro senhor? Porque não é a minha língua! Não é a minha língua! Eu, eu, eu não entendo a língua portuguesa muito. Eu entendo um pouco, por isso é vergonha de perguntar alguns pessoas, né!? Tem alguns empresários aí pra pedindo emprego pra trabalhar porque não é a minha língua! Mas mesmo assim eu sustento a minha família! Sustento a minha família, até o estudo, até eu tô estudando, isso, eu, eu quero melhorar daqui pra frente! Daqui pra frente no meu futuro, mas a minha família não estão por aqui! Meu família não estão por aqui, nem na outro bairro, nem aqui perto de mim. O único Marubo que vivo aqui, sou só eu! Eu e a minha família só. Minha esposa, ela é outra etnia. Ela é Tikuna e eu sou Marubo, e ela também que nem saudade da família. Nós dois estamos com saudade da família. Muita saudade! Nós estamos, nós queremos terminar o nosso estudo pra poder melhoria na minha aldeia. Pra poder eu quero trabalhar! Olha, eu conheci ela na vida, pelo vida que conheci ela. Mas, eu gostei dela, né!? Eu gostei, por isso

*eu que pedi pra ficar com ela. Porque eu pedi pra ficar com ela, por isso que a gente ficamos. Fiquemos juntos! Estamos juntos quase dez anos agora. Quase tá chegando dez anos. Mas, no momento, nós conhecemos, que ela conhece pouco a minha cultura, ela conhece um pouco história do Marubo, e ela tá aprendendo um pouco da minha língua também, entendeu!? Mas, estamos, tá tudo bem! Tá ok! Tá tudo certo na futuro, e nosso sonho, nós tamos agradecemos o Deus. Deus que sabe aonde a nossa vida vai. É assim, um fato que o senhor falou, acontece, né, eu vou dizer pra você que não acontece isso não, não é assim... Eu não vou falar nada pra você. Alguma coisa acontece, alguns problemas com povos Marubo, com os indígena Marubo, e assim, por isso eu, eu procurei porque eu que quis, né!? E eu tem vontade pra ficar com outra etnia. Com outra etnia, que eu procurei pra poder ficar. Por isso eu fiquei com ela, entendeu!? Ai nós dois que gostamos, nós dois gostamos e ela e nós ficamos juntos, isso eu aconteci porque eu quis isso! Sim, é, aqui no Parque das Tribos, somente eu sou morador, somente eu morador aqui do Parque, mas eu sou pai da família, eu tenho três filho, aí o povo diferente, o povo diferente que cresceu com povo Tikuna, Marubo, né!? Isso nós, pessoal, viu aqui a gente diferente do que a outra. Mas eu somente sou morador aqui da Parque das Tribos. Tem monte das coisa aí, do político, tipo aí, um papel pra mim, eu né, vou dizer que só sou eu mesmo. Eu sou somente só morador daqui do Parque. Mas, já muitas político aí, no momento eu não fica aqui parado em casa, tem muitas coisa aconteceu aqui, mas às vezes eu participa, às vezes eu não participa porque eu sempre tá aí fora, porque eu tô fazendo serviço aí fora, eu chego aqui a madrugada, em casa, aí dorme um pouco já voltando pro serviço, e sai de trabalho e vai direto pro estudo, e assim que eu vivo, entendeu!? Ai muitas coisas acontece aqui sobre político. Mas eu te falei, às vezes eu participa, às vezes não participa. Isso, eu, acontecer aqui no Parque. Somente eu sou um morador daqui, senhor. Sim, senhor, eu morei alguns tempo no Atalaia, antes de eu vim pra cá, Manaus. Mas eu tava estudando, fazendo ensino médio, por isso que eu morei alguns tempo no Atalaia. Ai, depois disso, eu vim pra cá pro cidade pra outra cidade pra estudar, por isso eu vim pra cá no cidade. Ai eu cheguei aqui, não é fácil a minha luta, é muitas coisa, muita dificuldade, tem muitas coisas que a gente não sabe onde indo, onde vai, mas mesmo assim eu não quer desistir, eu estudo que eu queria. Eu mesmo assim eu tava lutando, aí eu quero conseguir até o final, por isso que eu estou aqui o momento. **(Entrevista com homem Marubo, em 06 de julho de 2020)***

“Sou clã de Japó, eu tenho 28 anos de idade, sou mãe de quatro filhos. O povo do meu pai, pertence etnia Tikuna e minha mãe pertence etnia Kokama, porque o pai da minha mãe, ele é Kokama e mulher do meu avô, ela é Tikuna, então minha mãe, ela é povo já Kokama e eu sou neta dos Kokama também, no entanto eu sou já a filha do Tikuna, que é Gilberto Cordeiro Ribeiro, ele pertence etnia Tikuna, povo Tikuna que é meu pai. Eu nasci na comunidade Porto Cordeirinho que pertence ao município de Benjamin Constant. E cresci na comunidade Porto Cordeirinho e quando eu comecei a estudar, quando eu tinha oito aninhos, aí eu terminei meu oitava série lá mermo, na comunidade Porto Cordeirinho, que o nome da minha escola é Escola Municipal Porto Cordeirinho, mermo! O nome da minha escola. E quando eu fui morar lá com uma senhora, lá em Benjamin Constant mermo, no município, o nome dela é Fátima, né!? É como eu considero ela, é como segunda minha mãe, porque ela me ensinou muitas coisas de fazeres, como cuidar da casa, como fazer comida, que é comida não indígena, né!? Dos brancos. Como ela é civilizada, ela me ensinou muitas coisas. Como gente cuidar da casa, e depois quando completei dezesseis anos

de idade eu tive um filho como mãe solteira. Que meu filho tenho doze anos de idade agora. Que nome dele é Eliezio Tuirima Ribeiro, que eu tirei sozinho o certidão de nascimento dele. Ai quando ele tinha três anos de idade, um bebê, ai que eu fui pro Atalaia do Norte, eu fui passear lá, ai eu conheci meu esposo que é Marubo, né!? Que ele pertence ao etnico Marubo, ai nós moremo quatro anos em Atalaia. Ai depois que ele foi chamado aqui no... aqui pro Manaus, no capital. Pra ele estudar no CETRAN, Teologia. Ai ele me deixou lá mermo na casa da minha mãe, no município de Benjamin Constant, na comunidade Porto Cordeirinho, eu fiquei, eu já tinha uma filha, que é Marubo, nome da minha filha, ai já é segunda, que ela tem oito aninho agora. Ai quando ele já ficou um ano aqui, ele pretendo viajar pra buscar nós lá em Benjamin Constant. Ai eu tava estudando lá, né!? Lá em Benjamin Constant. Ai ele falou pra mim que, pra eu viajar pra cá, né!? Por isso que eu tô aqui agora, né!? Atrás de melhoria de qualidade pros meu povo, que eu tô estudando, né!? Pra levar. Ai é assim a minha história como eu cheguei aqui em Manaus. E, eu tenho parente aqui em Manaus, no Cidade de Deus, mas na verdade eu quando a gente se encontra, eu encontro meus parentes, eu participa lá do reunião do Wotchimaücü, ai a gente reúne sempre né!? No começo do mês. Ai, isso que eu tenho parente lá. Mas no final do ano, eu nunca, eu não sai na verdade, eu sempre meu final de ano aqui mermo com meus outros parentes, a gente passa natal, passa ano novo, mas eu tenho parente também aqui em Torquato Tapajós que é meu pai, já mora aqui também., no Torquato tapajós, que ele é caseiro, eu tem muito orgulho do meu pai também! Porque ele é caseiro, indígena, né!? Primeiro emprego dele, até hoje ele trabalhou lá. No caso né, que quando eu casei com meu esposo, com o pai dos meus filhos, né!? A mãe não aceitava né, na verdade. Eu não posso mentir. Ele também sabe porque eu sou etnia Tikuna. Ele deveria casar com Marubo, mas mãe dele sempre criticava, né!? E isso pra mim me deixou também, me deixou triste não! Sempre eu queria casar mermo com índio! Com respeito e tudo, né!? Eu tem que respeitar o cultura, respeitar a crença dele, rituais e tudo, né!? Ai a mãe dele falou: se tu vai respeitar todos esses nosso tradição, ai sim eu vou aceitar como mulher do meu filho. Eu falei que sim! Por isso que agora, eu tô levando a cultura dele na verdade, cultura Marubo. Por isso que eu assim, eu levando a cultura, tudo isso, eu usa também, às vezes eu também eu falo na idioma dele um pouco, né!? Porque ele me ensinou. Chegou no momento, né, que eu vou falar. O pessoal vê a gente aqui no Parque das Tribos como casal, né!? Eles falam pra gente, como que ... ele pergunta pra mim como que tu casou com Marubo porque ele é de longe, eles falaram pra mim assim, né!? Ai eu respondi assim, mas tem que respeitar o cultura! Falei assim e ai o pessoal vê a gente aqui também como eles falaram pra gente que é casal lindo, mas como eu, meu papel aqui como artista indígena, músico indígena, cantora oficial do Parque, né!? Eles me respeitam, eu também eu luta pelo Parque das Tribos quando o pessoal vão pro luta. Eu luto também pela comunidade pra moradia digna! Não é só pra mim, pra em geral! Por isso que eu tô ai quando tem movimento indígena tô no meio, ai toda essas coisas, né!? Como músico, como artista, como pintor, como grafiteira, como artesã, como mãe também! Isso é meu trabalho, né!? Isso é meu papel! Sim, eu aprendi o pulseira que é feito de Marubo, e eu também canto um pouco na língua Marubo, eu falo também, né!? E muitas coisas... tipo, variado... eu aprendi com ele, ele me ensinou e meu arte que eu usa do jeito dele é grafismo Marubo também, eu faço! Grafismo Marubo no meu corpo, às vezes eu me pinto e também, eu aprendi com ele fazer a pulseirinha do Marubo, e é isso! Eu tem quatro filhos, na verdade, primeiro meu filho eu ganhei ele como mãe solteira, que ele tem doze aninho. Com o Marubo, eu tem três filho Marubo. Primeiro meu filho é

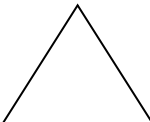
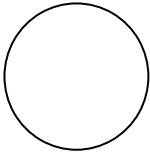
como eu Tikuna mermo, pai dele mora lá em Umariçu II. Do primeiro filho. Ai com Marubo, eu tem três, duas menina e um menino. Já que é três filho do Marubo, ele levou etnóico Marubo. Todo os três. Como é meu filho mais velho, clã dele é clã de jenipapo. Essas coisas que eu aprendi com o povo Marubo. Eu faço brinco já, eu uso como deles, eu uso miçangas, aí eu finaliza com penas porque são dois clã, por isso que quando eu vendo minhas coisas, meu artesanato, porque tem pena no meio? Porque esse daí já é cultura Tikuna que eu finalizo com as pontas, com pena de araras, né!? Por cima, porque você usa miçanga? Porque esse daí, eu já leva o respeito o cultura do meu marido que é Marubo por isso que eu uso grafismo até no brinco”. (Entrevista com mulher Tikuna, em 06 de julho de 2020).

4.5. Histórias de vida do casal D:

O quarto casal, trata-se de casal que se constitui no contexto da cidade de Manaus. Os dois desenvolviam atividades laborais na capital e encontraram-se no centro da cidade, na região próxima ao porto, região até hoje muito frequentada por indígenas. Também representam um grupo geracional mais velho dentre todos os casais e com experiências bem particulares com relação ao processo de territorialização e territorialidade específica no estado. Ele por ser da calha do rio Negro apresenta processo de trajetória migratória em toda extensão desta calha do Alto Rio Negro ao Baixo Rio Negro. Ela por sua vez, apresenta processo de trajetória de mudança de calha, vindo do Médio Solimões para a capital e com parentes e ascendência na calha do rio Madeira, território tradicional do povo indígena Mura.

A região central da cidade com seus atrativos que possibilitou o encontro deles dois. Ele como trabalhador da construção civil que buscava lazer e ela como trabalhadora de serviço de bar restaurante. Um encontro possível pela dinâmica da cidade e de suas territorialidades étnicas, culturais e sociais.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

COMUNIDADE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO		
CASAL D		
HOMEM BARÉ		MULHER MURA
	----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Baré:</p> <p>“Supõe a interação entre diferentes famílias e grupos sociais que de diversas formas estão conectados. Como demonstram as genealogias, a maior parte dos Baré descende de casamentos interétnicos, havendo um padrão recorrente para que rompam com o círculo fechado da endogamia. Esse exercício cria possibilidades novas de cooperação e é importante para que possam expandir suas redes sociais. A valorização do casamento exogâmico, da língua do outro, do espaço do outro, entre outros aspectos, compõe uma comunidade voltada para ”fora”, construída através da domesticação extrema da diferença...” (MELO, 2009, p. 42)</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Mura:</p> <p>“Ao contrário do isolamento, os Mura estão envolvidos em amplas redes de relações multilocais que extrapolam os limites da aldeia e da Terra Indígena. Participam desta rede não apenas os moradores das comunidades mura, como também os parentes que vivem nos municípios da região, tais como Itacoatiara, Borba, Autazes e inclusive Manaus.” (AMOROSO, Verbetes ISA, 2018).</p> <p>Uma característica importante e destacada dos Mura era a absorção de índios de outras etnias já aldeados. Estes, ao fugir dos aldeamentos, se integravam aos Mura uma vez que muitas vezes seu grupo de origem já havia sido completamente desestruturado. Este processo ficou conhecido como “murificação”, e por si só representava grande perigo aos interesses lusobrasileiros. (DIAS, 2003, p. 3) A murificação foi um processo intenso de transculturação que infelizmente não há como ser estudado profundamente devido às limitações das fontes. As relações sociais e culturais que provocavam esta ruptura de fronteiras étnicas talvez tenham sido um dos processos mais ricos da história brasileira.</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco</p> <p>“Não houve problema nenhum, porque a gente, o nosso povo Baré, ele não tem preconceito, ele deixa a gente à vontade! Também a gente já estava de maior mesmo, decidi a nossa vida. De modo geral, a população daqui da associação do Livramento, eles nos enxergam como uma liderança, e nós temos sido bem conceituados, graças a Deus, a gente tem prestado, apesar de a gente não ter muitas coisas na vida, né!? Mas o que a gente consegue, ajuda outras pessoas. O pessoal além de respeitar o nosso trabalho, tem nos respeitado também!” Ele é filho de pais Baré. (Entrevista, 12 de dezembro, 2021)</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco:</p> <p>“Quando eu avisei que estava morando com ele, foi bem, normal! Quando eu disse que ele era Baré, eles nunca tiveram preconceito. Eu também não tenho preconceito com nada, eu gosto! Eu gosto do que faço, meus filhos são todos indígenas assumidos. Nosso casamento sempre foi visto como normal, sempre nos demos bem com todos aqui”. Ela é filha de pais Mura. (Entrevista, 12 de dezembro, 2021)</p>

Quadro 06: Quadro sintético do casal D, RODRIGUES, 2021-2022.

“Boa tarde professor! Meu nome na minha língua é Silci Penayte Uyuka. Eu sou da etnia Baré. Eu nasci num lugar chamado Escondido, dentro do rio Uneiuxi no município de Santa Isabel do Rio Negro. O meu pai, ele é de origem... O pai dele, né, era de origem venezuelana, mas ele já nasceu aqui no município de Santa Isabel do Rio Negro, a mãe dele era Baré e aí originou-se o Baré aqui. Meu avô também era indígena, eu não sei a etnia dele, mas o que prevaleceu foi da minha avó, da etnia Baré. A minha é Baré e o meu pai também é Baré. Até chegar aqui no Livramento eu já morei no Coroado, Zumbi dos Palmares, bairros de Manaus, né!? Município de Barcelos também. Em Barcelos foi em 1980, Coroado foi 1975, Montes das Oliveiras foi recente, foi em 1996 e no Tarumãzinho também, lá na comunidade (esqueceu o nome), mas de lá nós vivemos também no CETUR que é uma área turística, lá no Tarumã Grande, moramos também. A comunidade Santo André, no Tarumã Grande. De lá viemos aí fomos morar aqui no Tarumã, aqui onde é hoje a comunidade da Agrovila, de lá nós migramos pra cá, pra comunidade do Livramento. Nós somos os fundadores daqui da comunidade do Livramento. Foi em 1986. Meus parentes próximos estão em São Gabriel da Cachoeira, tem uns em Santa Isabel do Rio Negro e no Iranduba também. Eu e minha esposa nós conhecemos em Manaus, eu era pedreiro numa associação eu tava tomando uma cerveja lá e de repente a mulher apareceu e a gente se conheceu lá. Não houve problema nenhum porque a gente, o nosso povo, o povo Baré, ele não tem preconceito e deixa a gente à vontade, e também a gente já tava de maior mesmo, a gente decidiu a nossa vida. Professor, de modo geral, hoje, o pessoal aqui da associação daqui do Livramento eles nos enxergam como uma liderança, né, e nós temos sido bem conceituados, Graças a Deus, porque a gente tem prestado também, apesar da gente num ter muitas coisas, né!? O que se consegue a gente sempre ajuda outras pessoas. Outras pessoas nos ajudam e nós ajuda outras pessoas. Até então o pessoal além de admirar o nosso trabalho, tem nos respeitado, Graças a Deus”. **(Entrevista com homem Baré, em 10 de dezembro de 2020).**

“Sou Mura. Eu nasci em Maraã. Meus pais eram Mura também. Eu nasci lá, eles eram de lá. Aí depois a gente se mudemo pra uma cidade aqui, Codajás, aí foi quando a gente terminemo de se criar, crescemos, aí vivemos um tempão lá, aí nós trabalhava lá com negócio de malva e juta e roça, né, depois a gente voltamo, viemos pra Manaus pra estudar que lá não tinha como estudar, aí a gente veio pra Manaus, construimo cada um sua família. Tem mais de quarenta anos, em Manaus eu vim eu tinha uns vinte e cinco anos. Eu tenho filho em Coari, tenho uma filha em Autazes, tem uma sobrinha minha que viajou pra Suíça e eu sou afim de conhecer lá, mas eu não pude ir. Ela é empresária lá, trabalha com negócio de turismo, ela tem uma empresa, e por perto aqui, nas redondezas, as comunidades daqui de cima que a gente sempre frequenta, pra cá pra cima. Nós nos conhecemos em Manaus mesmo, ele já morava aqui e eu morava lá, aí se conhecemos. Se encontrarmos foi numa mesa de bar (risos), lá atrás da feira, ele tava bebendo lá. Eu trabalhava lá, eu tinha um Box, aí naquele tempo eu era solteira mesmo, eu andava por aí bebendo, trabalhava, não tinha envolvimento com ninguém. Aí depois que a gente se conhecemos a gente veio morar pra cá. Aqui que eu tive meu filho Maurício, esse que tá pra ali! Depois veio o Daniel, veio a Maikely, que também mora aqui, todos tão casados, só tem um solteiro que é o Henrique, os outros tudo tem sua família, sua casa, vivendo a vida, né!? Nós temos cinco, só tem uma que mora em Manaus, os outros mora aqui. Eu avisei que eu morava junto com ele, pro meu pai. Foi be, normal, quando eu disse que ele era Baré,

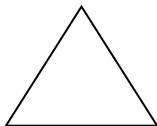

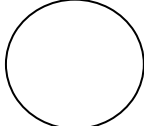
a gente nunca teve preconceito, nunca tiveram né, e aí também não tenho preconceito com nada, eu gosto, gosto do que eu faço, os meus filhos tudo são indígenas assumidos. Aqui eles aceitam normal". (Entrevista com mulher Mura, em 10 de dezembro de 2020).

4.6. Histórias de vida do casal E:

Este casal constitui-se a partir das relações comunitárias. Também apresentam processo de trajetória migratória até chegaram no território da comunidade do Livramento. E é no contexto das relações étnicas deste território que reforçam suas identidades indígenas. A comunidade do Livramento tem sido palco para várias alianças matrimoniais indígenas, por e tratar de território multiétnico e apresentar realidade de luta etnopolítica. Ele apresenta processo de autodeclaração de identidade indígena em meio a problemas de aceitação dentro da própria família, elemento fundamental para a identificação de cenário de conflitos, (re)construções étnicas de identidades indígenas. Ela apresentando memória étnica e referenciando o processo de construção a partir das raízes genealógicas e culturais.

A configuração deste casal nos apresenta processo de construção de identidade étnica indígena como elemento de formação política, cultural e étnica de território multiétnico e com possibilidades de relações diversas. Enquanto ele vai construindo sua identidade indígena, ela compartilha de memória e pertencimento ao seu grupo étnico a partir das diretrizes familiares a que tem referência de origem. Um casal que se constitui em um processo latente de construção de identidades étnicas indígenas a poucos quilômetros da cidade de Manaus.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

COMUNIDADE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO		
CASAL E		
HOMEM MURA		MULHER BARÉ
		
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Mura: “Ao contrário do isolamento, os Mura estão envolvidos em amplas redes de relações multilocais que extrapolam os limites da aldeia e da Terra Indígena. Participam desta rede não apenas os moradores das comunidades mura, como também os parentes que vivem nos municípios da região, tais como Itacoatiara, Borba, Autazes e inclusive Manaus.” (AMOROSO, Verbetes ISA, 2018).</p> <p>Uma característica importante e destacada dos Mura era a absorção de índios de outras etnias já aldeados. Estes, ao fugir dos aldeamentos, se integravam aos Mura uma vez que muitas vezes seu grupo de origem já havia sido completamente desestruturado. Este processo ficou conhecido como “murificação”^{xviii}, e por si só representava grande perigo aos interesses lusobrasileiros. (DIAS, 2003, p. 3)</p> <p>^{xviii} A murificação foi um processo intenso de transculturação que infelizmente não há como ser estudado profundamente devido às limitações das fontes. As relações sociais e culturais que provocavam esta ruptura de fronteiras étnicas talvez tenham sido um dos processos mais ricos da história brasileira.</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Baré: Supõe a interação entre diferentes famílias e grupos sociais que de diversas formas estão conectados. Como demonstram as genealogias, a maior parte dos Baré descende de casamentos interétnicos, havendo um padrão recorrente para que rompam com o círculo fechado da endogamia. Esse exercício cria possibilidades novas de cooperação e é importante para que possam expandir suas redes sociais. A valorização do casamento exogâmico, da língua do outro, do espaço do outro, entre outros aspectos, compõe uma comunidade voltada para “fora”, construída através da domesticação extrema da diferença [...] (MELO, 2009, p. 42)</p> <p>Ao que me parece, essas pessoas passam a considerar parentes, seus “iguais”, aqueles com quem partilham o cotidiano, e com quem se pratica a comensalidade. Os Baré marcam distinções aos demais índios a partir de elementos culinários: o beiju de massa, em oposição ao beiju (curadá) feito da mistura de goma e massa, a aderência mais antiga aos hábitos “civilizados” de usar pratos em todas as refeições e tomar café com bolacha, enquanto os povos do Uaupés mantêm o mingau de goma ou de farinha como a base matinal. Comer junto produz parentes, como já apontaram os diversos trabalhos de Joanna Overing sobre os Piaroa. Em suas palavras: “O que torna os membros de uma comunidade progressivamente similares uns aos outros é um certo tipo de homogeneidade material criado pela mutualidade da vida em comum. Este é o objetivo da vida comunitária: alcançar uma segura, e não obstante fértil, “comunidade de similares” (1999, p. 88)</p> <p>Essa partilha de substâncias que conduz a uma “comunidade de similares” e de</p>

		<p>parentesco da “mutualidade do ser” (Sahlins, 2013) parece ser precisamente o que tenho observado entre os Baré do alto rio Negro. Em suma, enquanto os povos tukano mantém a predileção pela diferenciação, mantendo a diversidade étnica numa mesma comunidade a partir da patrilinearidade, os Baré exerceriam uma força centrípeta de atração, que acaba por englobar todos os seus “parentes”, incluindo seus afins com quem fazem alianças e trocas, em seus iguais. Se essa “similaridade” existe somente no plano das relações políticas exteriores, para efeitos formais de conformação de uma comunidade, ou se ela chega a transformar os corpos através da troca intensa de substâncias, ao longo dos anos, não tenho condições de responder nesse momento. Essas são questões suscitadas a partir de um breve campo e que precisariam uma pesquisa aprofundada para dar vazão à complexidade das relações étnicas do Rio Negro. (FRANÇA, 2018. Disponível em https://cadernosdoneai.wordpress.com/category/vol-01-no-04-jul-2018/)</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Afirmou que é filho de Tikuna com Mura, seu pai é Tikuna, mas não se autodeclara indígena, ele então interessou-se pela questão de buscar suas origens e definir sua identidade indígena autodeclarando-se Mura e não houve nenhum empecilho por parte dos familiares de se casar com mulher Baré, pelo contrário, foi visto como algo positivo dois indígenas casando.</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Desde pequena nunca foi orientada a com quem era preferível casar. Sempre soube que poderia escolher seu esposo de maneira livre. Falou sobre a própria dinâmica da comunidade, onde esses casamentos parecem ser mais comuns ou não tão excepcionais.</p>

Quadro 07: Quadro sintético do casal E, RODRIGUES, 2021-2022.

“A origem da minha mãe, ela é do Alto Rio Negro, Santa Isabel do Rio Negro, ela é da etnia Baré, ela é indígena da etnia Baré e o meu pai eu não cheguei a conhecer, eu não conheço, então eu não sei de que etnia ele é, não sei, nunca conheci, não soube nada dele. Nasci na cidade de Santa Isabel do Rio Negro, até a idade de dez anos, depois viemos pro Seringal, passemos um ano no seringal, cortando seringa, de lá baixamos a remo pra Barcelos, passemos mais uns três anos e de lá fomos pra Roraima, passemos três anos lá em Roraima até chegar o Livramento. Aí chegamos no Livramento em 1998, acho que foi isso, 98 e até hoje tô aqui morando no Livramento. Tenho parente em São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel, Barcelos e Roraima. Esses locais eu tenho parente e aqui no Livramento, também tenho parente. Não, não teve nenhuma restrição não, a gente sempre se demo bem, a minha família com a dele né, que é Mura, graças a Deus que não, a gente sempre fumo assim, não tão unido, mas resolvemos, né!? Não, é assim, mesmo porque na época, desde o começo, do tempo que eu me entendi por gente, as etnias eles sempre casavam uma etnia com a outra. Quando

eles pediam dos pais pra casar e os pais não deixavam, eles roubavam, né!? Então é normal pra gente, uma etnia casar com a outra, é normal pra todos nós. É normal! A gente nunca teve problema de etnia diferente. Muito pelo contrário, até mesmo as pessoas, elas procuram se misturar com as outras etnia. Então pra nós ela não é diferente. É normal! Eu conheci meu esposo, aqui mesmo na região do Tarumã Mirim porque eu fazia parte da associação da comunidade e eu participava muito de reuniões, de eventos, então foi aí que eu conheci meu esposo, numa dessas reunião que a gente participava e a gente vevi até hoje, graças a Deus, aos troncos e barrancos, mas nós vivemos até hoje. O senhor quer saber como é que as pessoas vê o nosso casamento, porque eu sou Baré e ele é Mura. É, pra todos os indígenas é normal, uma etnia casar com outra etnia, e pra nós nas nossas etnia, pra nós é normal, agora tem etnia que não pode, né!? Mas nós, é normal! As pessoas vê normal! Não tem esse tipo de separação e nem desigualdade, pra nós é normal o casamento dum índio de uma etnia com outro de outra etnia, é normal pra nós e pra toda comunidade é normal! (Entrevista com mulher Baré, em 10 de dezembro de 2020).

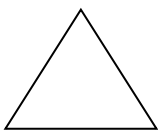
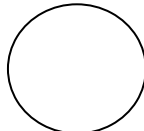
“Nasci aqui na comunidade do Livramento mesmo, meu pai morou em Coari, ele é de lá, né, mas eu nasci aqui na comunidade do Livramento. Eu sou da etnia Mura, e nasci... hoje eu tô com cinquenta anos aqui na comunidade, né, e vi essa comunidade do Livramento crescer, né!? Meu pai também é da parte Mura e minha mãe também, e quando eles vieram de lá, o meu avô que é pai do meu pai, eles eram Tikuna, da outra etnia, e o meu tio, também, Tikuna também, só que ele não se encontra aqui nesse momento. O meu pai, a partir do momento que ele... ele não era muito, não aceitava ser índio, mas com poucos tempo pra cá ele, já hoje eu falo as coisas pra ele e ele já aceita, né!? O papai, ele não sabe ler e nem escrever também, então sempre eu converso com ele, como eu sou o mais velho da turma, ele sabe muita coisa sobre os indígenas, ele sabe muita coisa mesmo, ele sabe. Sim, eu sai no tempo do alistamento pro quartel, eu fui me apresentar no quartel e eu servi no quartel. Passei três anos no quartel e assim que eu sai do quartel, eu já era evangélico, e segui mundo a fora, e meu pai sempre foi contra, porque eu tava na presença do senhor. E saí eu fui pregar a palavra ao Solimões, passei quatro anos no rio Madeira, conheço Axinin, Borba, Nova Olinda, e vários outros municípios que fica em Borba, e passei mais de quatro anos, fora, andando. E retornei pra comunidade, de volta de novo e muitas das vezes eu não aceitava também, a minha etnia também. Mas depois, com o passar do tempo, eu aceitei que minha origem, e hoje graças a Deus, eu tô orgulho da minha etnia! E fui à cidade também, trabalhei na cidade mais de cinco anos, estudei também lá, e vim terminar minha escolaridade aqui mesmo na comunidade, mas na cidade eu passei uns quatro, cinco anos trabalhando, em Manaus e retornei pra comunidade de novo. A família do meu pai é muito grande, tá entendendo? E em todo quanto, nos municípios, né, Coari, Tefê, rio Madeira, da parte do rio Madeira quase todo, a família do meu pai mora lá, né!? Mas em outros cantos ele tem também, já a parte do vovô”. (Entrevista com homem Mura, em 10 de dezembro de 2020).

4.7. Histórias de vida do casal F:

Este casal representa a geração de indígenas mais jovens que possivelmente já refletem processos de gerações anteriores (pais). Também compõe o território étnico da comunidade do Livramento. Apresentam configuração interétnica indígena da calha do rio Negro, pois são de origem rionegrina. Embora não apresentem referências a orientações com quem casar, observamos que dentro das potencialidades formaram casal, materializando aliança entre famílias indígenas. Como este território é um território multiétnico, composto por indígenas de várias etnias e não indígenas, as possibilidades de casamentos são vastas. Porém, este casal apresenta dado importante para a reflexão sobre alianças matrimoniais indígenas jovens. O processo de formação deste casal apresenta-se como natural do ponto de vista das relações entre as famílias e os dois cônjuges. Como eles mesmos dizem em seus depoimentos, conheceram-se melhor à medida que o tempo foi passando e transformação a potencialidade em aliança de fato. Para os dois casar entre indígenas pode apresentar não somente satisfação pela parte dos pais, mas também processo de autorreconhecimento de pertencimento étnico para os dois jovens.

Nesse sentido, apresentam-se como possibilidade viva de alianças matrimoniais contínuas entre indígenas das novas gerações.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

COMUNIDADE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO		
CASAL F		
HOMEM BARÉ		MULHER DESSANA
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Baré: Supõe a interação entre diferentes famílias e grupos sociais que de diversas formas estão conectados. Como demonstram as genealogias, a maior parte dos Baré descende de casamentos interétnicos, havendo um padrão recorrente para que rompam com o círculo fechado da endogamia. Esse exercício cria possibilidades novas de cooperação e é importante para que possam expandir suas redes sociais. A valorização do casamento exogâmico, da língua do outro, do espaço do outro, entre outros aspectos, compõe uma comunidade voltada para “fora”, construída</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Dessana: Quanto à organização social, os indivíduos tukano pertencem ao mesmo grupo do pai e falam a mesma língua. Eles devem se casar com membros de outros grupos. E o ideal é que sejam falantes de outras línguas. Em sua dinâmica, cada grupo é formado por um número de clãs hierarquicamente ordenados. Os clãs de grau mais alto geralmente vivem em lugares mais favoráveis, nas partes mais baixas dos rios; e os de menor grau ocupam as partes mais altas. (HUGH-JONES & CABALZAR, Verbetes ISA, 2018).</p>

<p>através da domesticação extrema da diferença [...] (MELO, 2009, p. 42)</p> <p>Ao que me parece, essas pessoas passam a considerar parentes, seus “iguais”, aqueles com quem partilham o cotidiano, e com quem se pratica a comensalidade. Os Baré marcam distinções aos demais índios a partir de elementos culinários: o beiju de massa, em oposição ao beiju (curadá) feito da mistura de goma e massa, a aderência mais antiga aos hábitos “civilizados” de usar pratos em todas as refeições e tomar café com bolacha, enquanto os povos do Uaupés mantêm o mingau de goma ou de farinha como a base matinal. Comer junto produz parentes, como já apontaram os diversos trabalhos de Joanna Overing sobre os Piaroa. Em suas palavras: “O que torna os membros de uma comunidade progressivamente similares uns aos outros é um certo tipo de homogeneidade material criado pela mutualidade da vida em comum. Este é o objetivo da vida comunitária: alcançar uma segura, e não obstante fértil, “comunidade de similares” (1999, p. 88)</p> <p>Essa partilha de substâncias que conduz a uma “comunidade de similares” e de parentesco da “mutualidade do ser” (Sahlins, 2013)⁴ parece ser precisamente o que tenho observado entre os Baré do alto rio Negro. Em suma, enquanto os povos tukano mantêm a predileção pela diferenciação, mantendo a diversidade étnica numa mesma comunidade a partir da patrilinearidade, os Baré exerceriam uma força centrípeta de atração, que acaba por englobar todos os seus “parentes”, incluindo seus afins com quem fazem alianças e trocas, em seus iguais. Se essa “similaridade” existe somente no plano das relações políticas exteriores, para efeitos formais de conformação de uma comunidade, ou se ela chega a transformar os corpos através da troca intensa de substâncias, ao longo dos anos, não tenho condições de responder nesse momento. Essas são questões suscitadas a partir de um breve campo e que precisariam uma pesquisa aprofundada para dar vazão à complexidade das relações étnicas do Rio Negro. (FRANÇA, 2018. Disponível em https://cadernosdoneai.wordpress.com/category/vol-01-no-04-jul-2018/)</p>		<p>Os grupos Tukano são patrilineares e exogâmicos, isto é, os indivíduos pertencem ao grupo de seu pai e falam a sua língua, mas devem se casar com membros de outros grupos, idealmente falantes de outras línguas. Externamente, os grupos são equivalentes, mas distintos; internamente, cada um consiste em um número de clãs hierarquicamente ordenados. (POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2016. Disponível em https://www.facebook.com/povosindigenas/posts/1786945104856037/)</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: “Nós nos conhecemos desde a infância. Aí a gente começou a conversar sobre a gente ter um relacionamento, e aí a gente ficou e até hoje estamos aí, juntos! Deu certo! Há 6 anos estamos juntos. A gente nunca teve nenhuma dificuldade por a gente ser indígena de etnias</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: “ A gente começou assim a se conhecer conversando pelo telefone e depois a gente marcou encontro, aí a gente se conheceu, e foi assim! Já vamos fazer 7 anos. Nunca falaram sobre nosso casamento”. Ela é filha</p>

diferentes, sempre aceitaram nessa parte. Meus pais já sabiam que era uma Dessana, então a gente não teve dificuldade assim, pelo fato dela ser indígena. Por exemplo, pela parte do meu pai, eu acho que ele até gostou do fato de ser indígena também, não ser uma outra que fala que não é indígena. (Entrevista, 12 de dezembro, 2021)		de pai Dessana e a mãe ela não sabe a etnia. (Entrevista, 12 de dezembro, 2021)
--	--	---

Quadro 08: Quadro sintético do casal F, RODRIGUES, 2021-2022.

“Minha etnia é Dessana. Eu nasci aqui mesmo, na comunidade do Livramento, não foi em hospital, foi em casa mesmo (risos). O meu pai é Dessana, a minha mãe eu não sei, mas ela é indígena. Desde quando eu nasci, eu sempre morei aqui, pra estudar só atravessei o rio. Minha mãe e meu pai, moram todos aqui, e meus tios, tem uns que moram pra Tapauá, outros são em Manaus, só que eu conheço. Nós se conheceu aqui mesmo. Aí depois a gente começou assim, a se conhecer, falar pelo telefone, né!? (risos), aí depois a gente marcou encontro, aí a gente se conheceu e foi assim. A gente vai fazer sete anos. Nunca falaram nada de sermos de etnias diferentes, só de outras coisas (risos)” (Entrevista com mulher Dessana, em 10 de dezembro de 2020).

“Sou da etnia Baré, eu nasci em Manaus, logo vim pra cá, passei a minha infância toda aqui na comunidade Nossa Senhora do Livramento. O meu pai é da origem Baré e a minha mãe é Mura. Eu tenho parente em São Gabriel da Cachoeira, eu tenho parente em Autazes, e aqui em Manaus, na cidade de Manaus. A maioria é da etnia Baré também. Conheci minha esposa aqui mesmo na comunidade do Livramento, desde que a gente já se conhecia daqui, desde a infância, aí a gente começou a conversar sobre a gente ter um relacionamento, e aí a gente ficou e até hoje a gente tá. Deu certo! Há seis anos tamo juntos. Há seis anos a gente ficou junto, a gente namorou por pouco tempo, uns três meses, dois meses. A gente nunca teve nenhuma dificuldade sobre a gente ser indígena de etnias diferentes. Sempre aceitaram, nessa parte, né!? Como eu falei... Na verdade, eles já sabiam que era uma Dessana, então a gente não teve dificuldade, assim, pelo fato de ela ser indígena. Pela parte do meu pai, eu acho que até ele gostou pelo fato de ser indígena também! E não ser uma outra, que falam de não indígena”. (Entrevista com Maurício Baré, em 10 de dezembro de 2020).

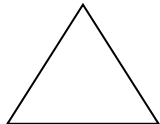

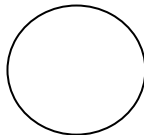
4.8. Histórias de vida do casal G:

O casal em questão também de composição rionegrina, apresenta potencialidade territorial étnica de calha. É o território étnico do rio Negro que serve de alicerce para esta aliança matrimonial. Ele é de origem da comunidade do Livramento, mas trabalha como professor no município de Santa Isabel do Rio Negro, onde conheceu sua atual esposa. Ele de família tradicionalmente conhecida Baré e ela de composição rionegrina, do povo Piratapuya. Aparentemente esta aliança pode representar o fortalecimento étnico, político e cultural entre os povos do rio Negro, não necessariamente articulados a modelos

expressos e fechados, mas relacionados a potencialidades das relações estabelecidas entre esses povos nessa região.

Este casal, também é um casal jovem e que apresenta a potencialidade de continuidade de alianças matrimoniais entre povos indígenas do mesmo território tradicional. Além de reforçar a ideia do território do rio Negro como o de potencialidades de constituição de casamentos e principalmente de fortalecimento de identidades indígenas.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

COMUNIDADE NOSSA SENHORA DO LIVRAMENTO		
CASAL G		
HOMEM BARÉ		MULHER PIRATAPUYA
		
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Baré: Supõe a interação entre diferentes famílias e grupos sociais que de diversas formas estão conectados. Como demonstram as genealogias, a maior parte dos Baré descende de casamentos interétnicos, havendo um padrão recorrente para que rompam com o círculo fechado da endogamia. Esse exercício cria possibilidades novas de cooperação e é importante para que possam expandir suas redes sociais. A valorização do casamento exogâmico, da língua do outro, do espaço do outro, entre outros aspectos, compõe uma comunidade voltada para “fora”, construída através da domesticação extrema da diferença [...] (MELO, 2009, p. 42)</p> <p>Ao que me parece, essas pessoas passam a considerar parentes, seus “iguais”, aqueles com quem partilham o cotidiano, e com quem se pratica a comensalidade. Os Baré marcam distinções aos demais índios a partir de elementos culinários: o beiju de massa, em oposição ao beiju (curadá) feito da mistura de goma e massa, a aderência mais antiga aos hábitos “civilizados” de usar pratos em todas as refeições e tomar café com bolacha, enquanto os povos do Uaupés mantêm o mingau de goma ou de farinha como a base matinal. Comer junto produz parentes, como já apontaram os diversos</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Piratapuya: “Seus avôs os ensinam que os membros da mesma etnia são considerados uma família e os casamentos tradicionalmente tinham que ser com as mulheres de outras etnias; por exemplo, a mãe dava a sua filha para o sobrinho filho do seu irmão. Isto é apenas um exemplo da complexidade da organização social do parentesco dos povos do noroeste amazônico, dos quais os indígenas do grupo linguístico tucano oriental fazem parte. A formação de grupos de descendência patrilinear e exogâmicos tem sido descrita por Cabalzar e Grünberg, o que explica os múltiplos contatos interétnicos tradicionais” (NERY Et al, 2012, p. 85-86)</p>

<p>trabalhos de Joanna Overing sobre os Piaroa. Em suas palavras: “O que torna os membros de uma comunidade progressivamente similares uns aos outros é um certo tipo de homogeneidade material criado pela mutualidade da vida em comum. Este é o objetivo da vida comunitária: alcançar uma segura, e não obstante fértil, “comunidade de similares” (1999, p. 88)</p> <p>Essa partilha de substâncias que conduz a uma “comunidade de similares” e de parentesco da “mutualidade do ser” (Sahlins, 2013) parece ser precisamente o que tenho observado entre os Baré do alto rio Negro. Em suma, enquanto os povos tukano mantém a predileção pela diferenciação, mantendo a diversidade étnica numa mesma comunidade a partir da patrilinearidade, os Baré exerceriam uma força centrípeta de atração, que acaba por englobar todos os seus “parentes”, incluindo seus afins com quem fazem alianças e trocas, em seus iguais. Se essa “similaridade” existe somente no plano das relações políticas exteriores, para efeitos formais de conformação de uma comunidade, ou se ela chega a transformar os corpos através da troca intensa de substâncias, ao longo dos anos, não tenho condições de responder nesse momento. Essas são questões suscitadas a partir de um breve campo e que precisariam uma pesquisa aprofundada para dar vazão à complexidade das relações étnicas do Rio Negro. (FRANÇA, 2018. Disponível em https://cadernosdoneai.wordpress.com/category/vol-01-no-04-jul-2018/)</p>		
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: “Segundo ele, não houve problema ela ser de outro povo. Seus parentes ficaram ansiosos e curiosos para conhece-la. Para ver como é que seria, o que iria acontecer. Não teve impedimento de nada! A comunidade acha interessante, veem de uma forma diferente, querem saber como é que vive, se é pelo meu costume, se é pelo costume dela. Para gente é normal, a gente se conheceu assim, ela tem o costume dela e eu tenho o meu. Fui criado desde criança como Baré e não tinha preferência, nós nunca tivemos aqui preferência entre nós”. Ele é filho de mãe Baré e pai não-indígena. Ele é filho de pai (Mura com Tikuna) e mãe Mura. (Entrevista, 12 de dezembro, 2021)</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: “Segundo ela: sua mãe não liga muito para isso, mas ela não gostou um pouco, pelo fato dele ter várias mulheres. Ela não gostou, ela não queria, meu pai também não, mas meu pai não chegou proibir, mas minha mãe brigou muito! Ela fazia várias críticas. O meu pai sempre deixou a gente livre para escolher quem a gente quisesse. O marido que eu quisesse! O meu pai é Piratapuya e a minha mãe é Tariano. Não ligo para o que os outros parentes aqui falam sobre nós”! Ela é filha de pai e mãe Baré. (Entrevista, 12 de dezembro, 2021)</p>

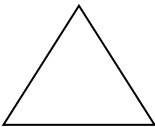
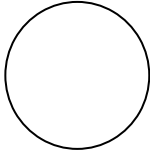
Quadro 09: Quadro sintético do casal G, RODRIGUES, 2021-2022.

“Primeiramente bom dia! Sou da etnia Baré. Eu nasci aqui mesmo na comunidade do Livramento, em 1987. Na verdade, eu sempre morei aqui na comunidade, eu nunca saí daqui, saí agora depois de velho pra trabalhar aí por fora, aí pelo rio Negro, e eu tô retornando de novo aqui. Eu tenho parentes aqui em Manaus, mesmo, tem em Santa Isabel, São Gabriel, Barcelos, esses cantos aí, tem muitos parentes espalhados. Todos os quatro cantos aqui do Amazonas, a gente tem parente! Eu conheci a minha esposa, na comunidade que ela mora, lá onde eu trabalho, que eu trabalho ali na comunidade do Tabocal, ali no município de Santa Isabel do Rio Negro. Aí eu fui pra lá, conheci ela, aí a gente começou a se olhar, se namorar e tamo até aqui agora. Ela é de Santa Isabel! Com relação a minha esposa, ficaram curioso pra conhecer, pra ver como seria, pra ver o que que ia acontecer na verdade, pra ver como é que seria, não teve impedimento de nada! Foi ano passado que se conhecemo, tá nem com um ano ainda. Eles acham interessante assim, tão vendo que é diferente, veem assim de uma forma diferente, eles querem saber como é que a gente vive, né, se é pelo meu costume ou pelo costume dela, mas é normal! Mas fazem perguntas, acham interessante, mas com a gente é normal, a gente se conheceu assim, ela tem o costume dela, eu tenho o meu e assim a gente vive. Não tinha preferência pra casar, nem nunca teve aqui pra nós”. (Entrevista com homem Baré, em 10 de dezembro de 2020).

“A minha etnia é Piratapuya. Eu nasci em Santa Isabel do Rio Negro, no hospital, mas eu me criei em sítio, em Tabocal do Uneiuxi. Eu saí a partir dos quinze anos que eu fui estudar pra São Gabriel, onde eu concluí o meu Ensino Médio. Aí eu voltei, depois que eu engravidei do meu filho (risos), aí voltei e pronto, aí fiquei em Santa Isabel. Em nasci em 27 do quatro de 1999. Bom, eu só tenho parente em São Gabriel, e umas tias e uma irmã em Manaus. Em Santa Isabel só tenho meus pais. A gente se conheceu no sítio, numa festa que tava tendo. Bom, a gente foi pra lá e eu fui passar as férias com minha mãe, aí conheci ele. Era só indígena, era uma vez de Santo, uma promessa que a mulher tava passando, aí a gente se conheceu. Foi o ano passado. Bom, a minha mãe não liga muito pra isso, mas ela não gostou de estar namorando com ele por ele ter várias mulheres. Ela não gostou, ela não queria. Meu pai também não, agora a minha mãe, a minha ela brigou muito! Ela falou que falavam dele que ele não prestava, mas eu acabei ficando com ele assim mesmo. Eu não ligo pro que as pessoas falam, então só isso. O meu pai, ele não liga muito não, ele sempre deixou livre a gente, pra que você escolha quem você quiser. O marido que eu quiser. O meu pai ele é Piratapuya, a minha mãe ela é Tariana. Aqui nunca comentaram, só falam assim por que eu fiquei com ele, que ele não presta, esse negócio, implicância desse pessoal. Nunca ninguém questionou o fato de a gente ser de povo diferente. Eu só sei que os pais dele queriam me conhecer, só isso”. (Entrevista com mulher Piratapuya, em 10 de dezembro de 2020).

4.9. Histórias de vida do casal H:

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

ALDEIA INHÃA-BÉ		
CASAL H		
HOMEM SATERÉ-MAWÉ		MULHER TIKUNA
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Sateré-Mawé: “Laraia (1986) e Alvarez (2004), ao estudarem relações interétnicas e processos de diferenciação resultantes da interação dos Sateré-Mawé com o mundo dos brancos, projetaram que o sistema de coesão da etnia, assim como de grande parte dos grupos Tupi, molda decisões em consensos construídos via consulta a chefes familiares. Assim, o fazer político tende a ser transpassado por relações de parentesco e por vezes opções de compadrio. Similar a essa construção de esquema parental é a motivação para a sociopolítica dos Sateré-Mawé, a qual está resguardada na responsabilidade da pessoa indígena no contexto do comportamento coletivo (BERNAL, 2009).</p> <p>“Sobre relações endoétnicas e interétnicas, trabalhos pioneiros ensaiaram descrições sobre o sistema de comunalidade sateré-mawé (NIMUENDAJÚ, 1948; NUNES PEREIRA, 1967 e 2003), compilando informações reunidas no Handbook of South American Indians. Atualmente, relatos sobre igual temática indicam que existe complexidade na descendência patrilinear da etnia, cujo impacto infere a propulsão de casamentos de primos consanguíneos bilaterais, de tios de primeiro grau e de tios com sobrinhas de primeiro grau, sendo estas filhas de sua irmã (ALVAREZ, 2011). A perspectiva infere no contexto do exocasamento da pessoa sateré-mawé, cuja afirmação é controversa dada às circunstâncias em que a formação consanguínea de clã para clã nem sempre é bem-vinda (HOEBEL e FROST, 2006).” (RODRIGUES Et al, 2014, p. 213-214).</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Tikuna: Quanto à organização social, os Tikuna são patrilineares (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) e subdivididos em clãs, ou nações, e os pertencimentos se dão pelos elementos da natureza, como aves e plantas. Oliveira Filho (1988) descreve que os grupos podem “ser um pássaro (japó, maguari, urubu-rei etc) como outros animais (onça ou saúva), ou ainda espécies vegetais (buriti, avai, seringueira, etc)”. “Nimuendaju anota em 1929 a existência de 19 ou mais clãs (Keá) que se reúnem em duas metades (“phratrias”) exogâmicas. Em 1948 seu conhecimento ampliado sobre os Tukuna o leva a propor a existência de 15 clãs (sibs) com nomes vegetais, pertencentes a uma metade e 21 clãs com nomes de pássaros, pertencentes à outra metade...” (BOLETIM DO MUSEU DO ÍNDIO. Os Ticuna, 1977, p. 8).</p>

O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco:

A união deles evidencia as transformações pelas quais passam os antigos modelos de troca matrimonial. Eles viviam em pontos extremos e diametralmente opostos do Estado do Amazonas – ela no Alto Solimões e ele no baixo Amazonas – e a partir de suas vindas para Manaus, encontraram-se em interação direta e submetidos às mesmas condições de existência. Simultaneamente à criação de associações indígenas, as novas trocas matrimoniais entre famílias de diferentes etnias que se deslocaram para o perímetro urbano de Manaus, tornam-se mais um fator de consolidação de identidades coletivas na cidade (ALMEIDA, 2009, p. 24).

As alterações nas regras matrimoniais e nas relações entre diferentes etnias caracterizam formas singulares de mobilização política em torno da percepção de direitos territoriais, levando à reivindicação e ao reconhecimento de territórios pluriétnicos e à ruptura do modelo de “etnificação” imposto pela sociedade colonial. Tal modelo é considerado uma “camisa de força”, pois evidencia uma característica imutável de confinamento ou de “espaço vital”, associando uma terra a uma única etnia (ALMEIDA, 2013, p. 25).

O que costumava ser um contraste étnico entre um Sateré-Mawé e um Tikuna se torna irrelevante, pois na cidade eles passam a compartilhar um elemento comum de contraste: são indígenas em meio a uma maioria não indígena. Eles experienciam serem estereotipados por outros membros da sociedade. Quem se importa se você é Sateré ou Tikuna? Você é um indígena, e logo “índigenas na cidade” emerge como categoria étnica das suas experiências de serem objetos de estereótipos (BARTH, 2005, p. 21). (BERTOLINI, 2016, p. 64-65)

Quadro 10: Quadro sintético do casal H, RODRIGUES, 2021-2022.

Iniciamos a descrição sobre a matrimonialidade deste casal a partir da pesquisa de Bertolini (2016).

Bertolini (2016) constatou estratégias matrimoniais de homem Sateré esposando, nas diversas aldeias - Inhãa-bé, Yapyure-Hyt, Beija-Flor - localizadas no perímetro urbano e na região metropolitana de Manaus, mulheres de diferentes etnias: Tikuna e Tirió. Este tipo de aliança conduz a um processo pluriétnico em curso. (p. 19-20).

O homem Sateré-Mawé, explicou a Bertolini (2016) que quando as famílias Sateré-Mawé ocuparam, no início da década de 1990, uma área verde no conjunto Santos Dumont, enfrentaram muita resistência por parte dos moradores do bairro Redenção, os quais não queriam a presença dos indígenas:

“A gente teve muita dificuldade, isso foi na década de 90, que a gente se instalou lá na Redenção, e aí a gente sofreu várias discriminações, queríamos viver um pouco da natureza quando a gente veio da área tradicional, e ali era a única área que a gente ia se instalar, por causa de uma tia nossa que morava lá embaixo, e a gente subindo tivemos que enfrentar naquela época a polícia, intimação, tudo isso, mas aí tinha o CIMI e a FUNAI que tomavam a frente na questão de política e na questão de desocupação. E aí a gente foi se fortalecendo, com o CIMI orientando a gente, como eu já falei no começo, pra assegurar a permanência daquele grupo e das minhas tias no local” (Liderança da Aldeia Inhãa-bé, agosto de 2013). (BERTOLINI, 2016, p. 59-60)

Até o final da década de 1990 os Sateré se constituíram em duas comunidades em Manaus: Y'apyrehyt e Waykiru. Neste período, devido a conflitos internos, algumas famílias foram criar comunidades em outras localidades. Quanto às divergências entre as famílias Sateré, explica-se:

“O Sateré é um povo guerreiro, quando ele não tem com quem brigar ele briga entre ele mesmo, pra ti ver, então é cultura né. Mas aqui a gente tá assim, nós estamos separados, um pra lá, outro pra cá, mas quando tá prejudicando a comunidade do outro a gente se une por um só ideal, aí soma e briga contra o não índio. É bom né? Na hora do “pega pra capar” se une, une as forças, deixa a rivalidade de lado” (Liderança da aldeia Inhãa-bé, agosto de 2013). (p. 60)

Segundo Bertolini (2016, p. 60) essas novas migrações ocorreram no final da década de 1990 e no início dos anos 2000 e levaram ao surgimento de outras aldeias Sateré Mawé: em 1997, a Sahu-apé foi criada em Iranduba; em 2000, Inhaã-bé e Mawé (mais tarde chamada de “Gavião”), todas localizadas na área do Tarumã-Açu na zona rural de Manaus, em 2007, a comunidade Waranã foi instalada em Manaquiri.

A família de Dona Kutera, mãe de Pedro Hamaw, vai para o Tarumã-Açú motivada pelo conflito entre os não indígenas e os Sateré Mawé no bairro de Redenção, além do fato da matriarca Tereza já morar na área como empregada doméstica no lote 44, de propriedade do senhor Ivan Fonseca de Araújo, irmão Manoel Fonseca de Araújo Filho, este último, que possibilitou à Sra. Tereza a instalação de uma casa no referido terreno.

O Tarumã-Açú é uma área de crescente especulação imobiliária em Manaus, considerada uma área nobre e de alto valor comercial, onde encontramos imóveis de comerciantes e políticos da região. Além das propriedades de famílias abastadas, ali também se localizam assentamentos do INCRA, como o projeto “Assentamento Federal Tarumã-Mirim”, no qual 370 famílias obtiveram direitos agrícolas com base na agricultura familiar e comunidades indígenas multiétnicas das instituições citadas, por exemplo, como o Parque das Tribos. Pedro contou, segundo Bertolini (2016) como se instalaram na área devido à escassez de recursos da aldeia na comunidade de Redenção:

“Como ela [D. Tereza] não se adaptou na cidade, ela andou atrás de um lugar mais ou menos assim, aí ela ficou aqui. Ele [Manoel Fonseca] considerava muito a vovó, respeitava muito, inclusive ela podia plantar e criar no terreno onde ela estava morando, e vigiando para também não acontecer desmatamento. Dessa forma foi que a gente conheceu eles, e a gente estava tendo dificuldade (a família da mamãe) pra desenvolver nosso trabalho lá na Redenção” (Liderança Sateré-Mawé da aldeia Inhãa-bé, junho de 2015). (p. 62-63)

Com o consentimento do Sr. Manoel Fonseca, proprietário do lote 43, a família de Dona Kutera, instalou-se no referido lote no ano de 2000, constituindo a Aldeia Inhãa-bé. Em contrapartida ao estabelecimento das famílias indígenas no lote 43, e como as mesmas trabalhavam com visita turística e com artesanato, o Sr. Manoel pediu que colaborassem com um “pequeno aluguel mensal, algo em torno de R\$ 200,00”. Este aluguel foi pago durante dois anos e cada família regularmente dava sua contribuição.

A união de Pedro e Yrá, segundo Bertolini (2016, p. 64) evidencia a transformação do antigo modelo de troca matrimonial. Eles viviam em áreas extremas do estado do Amazonas, ela veio do Alto Solimões (região da tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia), ele é oriundo do Baixo Amazonas (região da divisa entre os Estados do Amazonas e Pará). Ao chegarem a Manaus, se viram interagindo diretamente e sendo afetados pelas mesmas condições de vida impostas aos indígenas. Simultaneamente ao estabelecimento das associações indígenas, novas trocas matrimoniais entre famílias de diferentes etnias que migraram para a área urbana de Manaus se tornaram mais um fator de consolidação da identidade coletiva da cidade. (ALMEIDA, 2009, p. 24).

Mudanças nas “regras de casamentos” e mudanças nas relações entre diferentes etnias são características de uma única forma de mobilização política em torno do conceito de direitos territoriais, levando à ruptura das exigências e do reconhecimento dos territórios multiétnicos e do modelo de “nacionalização” impostas pela sociedade colonial. Tal modelo é considerado uma “camisa de força” por apresentar as características constantes de confinamento ou “espaço vital”, vinculando o terreno a uma única etnia. (ALMEIDA, 2013, p. 25)

Os filhos de Pedro e Irá, nascidos em Manaus, frequentam as escolas públicas da cidade e aprendem coisas que outras crianças não-indígenas também aprendem. As crianças são expostas a enormes conjuntos de experiências de aprendizado que são amplamente diferentes daqueles de sua mãe e de seu pai quando estes chegaram à Manaus (BARTH, 2005, p. 20). Além de terem nascido em Manaus, o fato de terem pais de etnias diferentes reflete diretamente nos materiais culturais que são apreendidos pelas crianças, inclusive no repertório desenvolvido pelo grupo musical Kuiá - formado pelos filhos e sobrinhos de Pedro e Yrá e por outras crianças da Aldeia Inhãa-bé - onde são cantadas canções nas línguas Sateré, Tikuna e português. (BERTOLINI, 2016, p. 64)

Nas palavras de Bertolini (2016, p. 65) o que costumava ser um contraste étnico entre um Sateré-Mawé e um Tikuna se torna irrelevante, pois na cidade eles passam a compartilhar um elemento comum de contraste: são indígenas em meio a uma maioria não indígena. Eles experienciam serem estereotipados por outros membros da sociedade. Quem se importa se você é Sateré ou Tikuna? Você é um indígena, e logo “indígenas na cidade” emerge como categoria étnica das suas experiências de serem objetos de estereótipos (BARTH, 2005, p. 21)

Este é o único casal que nossa pesquisa disporá de dados secundários. Conforme Bertolini (2016, p. 166) durante a pesquisa foi possível verificar, conforme explanado em seu texto, que as regras matrimoniais estão passando por transformações e, no caso analisado nesta dissertação, trata-se de relação interétnica entre homem Sateré e mulher Tikuna, com os filhos definindo concomitantemente pelas duas etnias, embora sejam formalmente registrados como Sateré-Mawé no registro indígena - RANI da FUNAI, e embora também para tal definição dependa a escolha de qual ritual de passagem cada filho realizará na idade apropriada. Existem algumas prerrogativas para essa escolha, pois é mais fácil acessar o conhecimento dos procedimentos necessários para a realização dos rituais de iniciação Sateré Mawé, tanto no feminino - com a menina riscada com um dente de paca - quanto no masculino - com o menino colocando na mão na luva com tucandeiras. Bertolini (2016) diz isto pela presença das tias de Pedro, das irmãs de sua mãe, e de outros Sateré-Mawé, membros da Aldeia, que não são necessariamente parentes diretos de Pedro, mas que possuem os conhecimentos necessários para realizar estes rituais de iniciação na aldeia em si. Aldeia Inhãa-bé, embora se tenha informações, não foi possível observar diretamente, durante a pesquisa, a realização da Festa da Moça Nova pelos Tikuna que residem na cidade de Manaus.

Um pouco das estratégias de identidade pode ser observado na fala:

“Porque como ela [Purê] já tem dez anos, ela pode optar se ela vai ser Sateré ou Tikuna, mas no registro dela e no RANI [Registro Administrativo de Nascimento Indígena] está como Sateré, porque a criança se denomina do pai, da etnia do pai, mas pra ti ver que até o nome dela é na língua Tikuna. O nome é Tikuna, mas os procedimentos e costumes são Sateré, aí ela vai ter a opção, se ela quer ficar doze, quinze dias isolada ou quer passar um dia e uma noite arrancando o cabelo. Se é Tikuna é arrancar o cabelo, ou ficar 15 dias até acabar a menstruação dela numa casinha, só a mãe, a avó e as tias. Então são duas opções de ritual que ela pode fazer, ou Sateré ou Tikuna. Se ela fizer dos Sateré ela vai ser Sateré, ela não vai contar um ritual Tikuna que ela não fez. [...] O nome dela é Puremanã, que significa peito de gavião na língua Tikuna, e ao mesmo tempo o significado é o clã do pai dela, gavião; e a Yy significa água na língua Sateré, o Hamaw é mais da parte bíblica, para pegar meu nome, Hamaw, que na língua Sateré-Mawé significa queixada, aquele porco do mato, porco grande, aquele que vai na frente, então para ter uma comparação, isso é mais ou menos a lógica desse nome, para que ele tivesse um nome parecido com o meu, e até na bíblia tem uma pessoa chamada Hamã, e o nome dele na língua Sateré é porco pequeno. É Hamã em português e Hamaw Rim em Sateré” (Liderança Sateré-Mawé da aldeia Inhãa-bé, abril de 2015). (p. 86)

4.10. Histórias de vida do casal I:

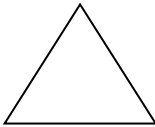
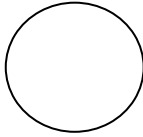
O presente casal apresentar talvez um dos mais emblemáticos casos de aliança matrimonial indígena associada à luta por território e reconhecimento étnico da região metropolitana de Manaus. Ele, homem Sateré-Mawé, inicia processo de territorialização étnica no município de Rio Preto da Eva, constituindo hoje um aldeamento multiétnico representativo e bem reconhecido através de visibilidade por meio de muitos produtos acadêmicos e técnicos.

A composição deste território étnico carrega o que se tem de mais emblemático nas relações, construções identitárias e luta pelos direitos indígenas. Os dois conhecem-se no cenário da CASAI – Casa de Apoio à Saúde Indígena, onde ele aproximou-se de lá para retirada de palha e conheceu sua atual esposa que estava em tratamento médico. O cenário do encontro foi o equipamento de saúde indígena que fica na estrada que liga Manaus a Rio Preto da Eva. Após constituição da aliança matrimonial, os familiares dela, oriundos do Alto Rio Negro migraram também para a aldeia e hoje compõem o corpo étnico desta.

O encontro do rio Negro com o Baixo Amazonas, de um povo Tupi com um povo Tukano demonstra o quão possível é o movimento de territorialização indígena em

Manaus e seus arredores. Bem como a potencialidade da luta pelos direitos políticos e étnicos de indígenas em meio urbano ou em relação muito estreita com a dinâmica das cidades.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

ALDEIA BEIJA-FLOR		
CASAL I		
HOMEM SATERÉ-MAWÉ		MULHER TUKANO
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Sateré-Mawé: “Laraia (1986) e Alvarez (2004), ao estudarem relações interétnicas e processos de diferenciação resultantes da interação dos Sateré-Mawé com o mundo dos brancos, projetaram que o sistema de coesão da etnia, assim como de grande parte dos grupos Tupi, molda decisões em consensos construídos via consulta a chefes familiares. Assim, o fazer político tende a ser transpassado por relações de parentesco e por vezes opções de compadrio. Similar a essa construção de esquema parental é a motivação para a sociopolítica dos Sateré-Mawé, a qual está resguardada na responsabilidade da pessoa indígena no contexto do comportamento coletivo (BERNAL, 2009).</p> <p>“Sobre relações endoétnicas e interétnicas, trabalhos pioneiros ensaiaram descrições sobre o sistema de comunalidade sateré-mawé (NIMUENDAJÚ, 1948; NUNES PEREIRA, 1967 e 2003), compilando informações reunidas no Handbook of South American Indians. Atualmente, relatos sobre igual temática indicam que existe complexidade na descendência patrilinear da etnia, cujo impacto infere a propulsão de casamentos de primos consanguíneos bilaterais, de tios de primeiro grau e de tios com sobrinhas de primeiro grau, sendo estas filhas de sua irmã (ALVAREZ, 2011). A perspectiva infere no contexto do exocasamento da pessoa sateré-mawé, cuja afirmação é controversa dada às circunstâncias em que a formação consanguínea de clã para clã nem sempre é bem-vinda (HOEBEL e FROST, 2006)”. (RODRIGUES Et al, 2014, p. 213-214).</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Tukano: De acordo com Bruno (2010, p. 98), “[...] A principal razão para esta complexidade é a insistência em exogamia linguística e residência patrilocal. Naquela região, os homens devem casar com mulheres que falam uma língua diferente da sua. Em tal situação, as crianças crescem ao menos bilíngues. Contudo, a língua que identifica a pessoa, a aldeia, e o grupo étnico é, em princípio, a língua do pai, não é a língua do grupo linguístico da mãe. [...] a língua da mãe pode ser muito importante no sistema preferencial de casamento. Há uma preferência, mas não obrigação, de se casar com sua prima cruzada, particularmente a filha do irmão da mãe. (Sorensen 1967:677)...”</p> <p>“Os grupos Tukano são patrilineares e exogâmicos, isto é, os indivíduos pertencem ao grupo de seu pai e falam a sua língua, mas devem se casar com membros de outros grupos, idealmente falantes de outras línguas. Externamente, os grupos são equivalentes mas distintos; internamente, cada um consiste em um número de clãs hierarquicamente ordenados. [...] “Essa hierarquia de papéis especializados e privilégios rituais fica muito evidente durante os rituais coletivos em que se recitam as genealogias e enfatizam-se as relações hierárquicas e de respeito. De modo mais sutil, essa hierarquia reflete-se também na vida cotidiana. Os habitantes de uma maloca comumente correspondem a um grupo de homens estreitamente aparentados, como os filhos do mesmo pai ou de dois ou mais irmãos, que vivem juntos com as suas esposas e filhos. Quando uma mulher se casa,</p>

	<p>ela deixa a sua maloca natal e vai morar junto com seu marido.” (disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano#Organiza.C3.A7.C3.A3o_social).</p> <p>“Na região do Alto Rio Negro, o grupo lingüístico é interpretado em termos nativos como um conjunto de parentes agnáticos descendentes de um grupo de irmãos ancestrais míticos, e é este grupo lingüístico que na região é interpretado como povo ou tribo. O primogênito ancestral é tomado como ascendente focal de todo o grupo lingüístico. Para efeito desta pesquisa estamos denominando etnia a cada um desses grupos, que regionalmente são também chamados de tribo. Além disso, os irmãos ancestrais são ordenados segundo a ordem de nascimento, do mais velho ao mais novo, fornecendo a fundamentação ideológica para o estabelecimento de relações de hierarquia no interior da etnia. [...]O casamento para os tukano se dá preferencialmente com sua prima cruzada bilateral e que preferencialmente resida em comunidades próximas. Muitos autores que estudaram os povos dessa região chamaram atenção para as alianças matrimoniais que incluem, além das regras de parentesco e exogamia, princípios geográficos. Árhem (1989) que trabalhou com os Makuna (grupo tukano) enfatiza o casamento como estruturador de relações sociais e políticas importantes, demonstrando que este grupo de casa com afins próximos e estabelecem com eles relações de aliança política, econômica e ritual. Goldman (1963) que estudou os Kubeo, enfatiza ainda o ambiente social multilíngüe dessa região, definido pela regra de exogamia lingüística e pelo mito de origem dos grupos tukano, que permite a inclusão de diferentes povos falantes de língua distintas, o que constituiria, segundo esse autor, um ambiente ‘aberto’. Outro antropólogo que trabalha na região do alto rio Tiquié com os Tuyuka, Cabalzar (1995, 2000) chama atenção para o fato de que o casamento deve também ocorrer entre comunidades próximas. Este autor tece considerações sobre o conceito de nexos regionais, que seriam micro-regiões formadas por diversos grupos locais (que geralmente coincidem com as comunidades) conectados por relações políticas, rituais e econômicas (Cabalzar, 2000). Analisando o espaço social das comunidades tuyuka este autor dialoga com os trabalhos de Árhem (1989), que formula a idéia de ‘grupos de aliança local’ e Goldman (1963) que postula a fratria como um ambiente mais amplo, onde se difundem os mecanismos de exogamia. Goldman</p>
--	--

		(1963), descreve o casamento kubeo como sendo o único caso, entre todos os grupos tukano, de endogamia lingüística, mas onde a prescrição de exogamia segue existindo. A exogamia para este povo ocorre entre fratrias, que seriam, cada uma delas, um grupo de sibs originários de irmãos ancestrais. O caso kubeo coincide, portanto, com o caso dos Baniwa. Este autor chama atenção para o fato de que a regra geográfica define uma certa proibição de casar-se dentro de uma mesma comunidade, mesmo em caso de haverem mulheres casáveis. Porém casamento deve sempre ocorrer entre comunidades localizadas em um mesmo trecho de rio.” (AZEVEDO, 2004, p. 3-4).
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Para ele o casamento com mulher de outra etnia nunca foi tabu. Nunca foi orientado a não casar fora de seu povo.</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Na situação dela, pois já havia saído da terra indígena e estava sendo procurada pelos seus parentes, casar com homem indígena não era um mal negócio. Expos alguns problemas culturais no início, mas que com o tempo foram sendo atenuados e adaptados em prol da boa convivência. Foi responsável pela vida de seus parentes para a aldeia, pais e irmãos.</p>

Quadro 11: Quadro sintético do casal I, RODRIGUES, 2021-2022.

“Nasci na aldeia Terra Preta, rio Andirá. Morei em Manaus junto com a família do meu pai e minha mãe, no bairro Santo Antônio. Depois, fui morar com um norte-americano por nome Richard Melnik, de lá vim morar em Rio Preto da Eva onde sou fundador da Aldeia Beija-Flor. Tenho parente no bairro Santos Dumont, Tarumã, Manacapuru e bairros da zona norte. Conheci minha esposa em 1994 na CASAI Manaus, onde ela tava fazendo tratamento. Sobre nosso relacionamento, sim, houve no começo dificuldade, mas era sobre costume e língua que é falado. Nossos filhos eles chama de ‘satekano’ por ser filho de Sateré com Tukano. A aldeia vê normal, sendo que somos diferentes”! (Entrevista com homem Sateré-Mawé, em 11 de agosto de 2021)

“Meu nome na língua é Yupahko. Nome da etnia é Tukano! Meus pais, um deles já é finado, já, era Tukano também! A minha mãe é Dessana! Nome dela na língua é Yüsiru! Eu nasci lá na Colômbia, mas eu fui registrada aqui no Brasil. Eu não sei bem qual parte, mas eu fui registrada já aqui no Brasil. Cresci em Pari Cachoeira, mas numa comunidadezinha chamada Jandu Cachoeira. Eu cresci, desde bebê, cresci e até dezenove anos, quando eu saí de lá pra cá. Eu saí de lá pra São Gabriel pra estudar, só que meu irmão, finado também, ele era professor e ele iria receber salário dele que tava atrasado e com esse dinheiro ele poderia me ajudar pra mim continuar no Ensino Médio. Só que chegou em São Gabriel, dinheiro não saiu! Ai os livros naquele tempo, não sei porque, era uma escola federal e os livros eram tudo

comprado! E eu não tinha condições e eu parei por aí! Aí fui trabalhar na casa de família, depois nas freiras, quando saí de lá, conheci uma mulher que me encaminhou pra Manaus, pra trabalhar. Aí vim emendando e conheci o Fausto aqui no CASAI, quando vim visitar minha tia, tava doente lá. Aí a minha falou: tu não quer fazer tratamento do teu olho? Aí eu disse: eu quero! Tão dando o nome, aí eu dei e fiz exame e continuei lá. Mandaram eu ficar lá tipo internada, esperando na fila de transplante, aí lá eu conheci o Sateré (risos). Ele ia lá buscar palha pra fazer um chapéu de palha pro americano. Conheci ele e aí fomos viver junto, né!? Aí até hoje! Sobre um ser de um povo e outro do outro, não, nesse tempo ele tava morando sozinho e o Zé Ricardo amparou ele! O americano. Aí ele queria sair da vida que ele vivia também, ele falou pra mim! Foi quando ele me conheceu, fomos viver, não deu problema nenhum! Minha mãe tinha vindo me buscar também nesse tempo. Só que quando ela chegou eu já tava com ele! Ela se chateou porque tinha vindo me buscar. Aí uma senhora orientou que não era assim, que eu tava abrindo porta pra ela vim passear, essas coisas assim! Aí ela se conformou. Aí foi quando eu fui apresentar ele. Eles receberam bem, numa boa. Foi assim! Sobre casamento, no começo eles (pais) conversavam, lá, quando a gente cresce pra lá, eles sempre orientam que tem que primeiro, tem que aprender fazer as coisas, da tradição, da cultura. Aprender trabalhar, como ser limpa, zelosa, como ser trabalhadeira, de repente vai ser esposa de um tuxaxua, essas coisas, né!? Capitão que eles chamam pra lá! Aí de preferência tinha que ser um trabalhador, que tem porte assim na cultura! Eles orientam muito, orientavam, né!? Mas, como a gente veio já pra cá, não foi aquilo que eles me passavam totalmente. Foi diferente! Tive assim um pouco no começo, as coisas, é muita responsabilidade! Hoje em dia a gente tá um pouco parado! Mas no começo era todo tempo, porque a gente tava na luta também, no tempo do Júnior, né!? Ele passou uns tempos que a gente tava no perrengue mesmo. Aí nesse tempo, eu com meu marido, a gente tinha que chamar todo mundo, sempre dia de quarta-feira, trabalho comunitário, todo mundo na limpeza, todo mundo junto, recebendo as pessoas, sempre era assim! Mas agora tá um pouco parado. Nesses dia mesmo tava conversando com meu irmão pra gente voltar de novo nas atividades, e também, mesmo assim, nossa maloca queimou e desde lá a gente não conseguiu mais o recurso pra levantar outra, né!? Até hoje estão lutando, esperando. Eu acho que já faz uns três ou quatro anos, já faz um bom tempo! Era grandona! É, como eu tô falando, lá era assim, Tukano tem que casar com Dessano, mas sem ser primo! Já quando eu comecei a entender, o padre já ensinavam, com primo não poderia casar, mas quando eu cresci ainda estavam querendo casar com primo, mas eu escapei! (risos) Escapei dessa! Aí Tukano tem que casar com Dessano, ou com Tuyuka, ou com Tariano, que seja de outra etnia, né!? E não Tukano com Tukano! Mas mesmo assim naquele tempo já tava misturando já, como hoje em dia já casa Tukano com Tukano. Mas, que não seja da família também! Eu vejo muita gente já assim! Aqui já perguntaram sobre isso, de eu ser de um povo e ele de outro. Mais o pessoal assim visitantes. Como é que vocês se dão? Num há atrito entre vocês? Língua? Primeiro, porque Fausto já foi criado na cidade, e eu na aldeia, mas a gente tivemos sim as dificuldades porque ele de primeiro não queria aceitar eu falar na língua, todo tempo achava que eu tava falando mal dele, ou alguma coisa assim. Aí a gente sempre discutia sobre esse respeito, né!? Nem todas vezes a gente fala de ti, às vezes eu falo pra minha mãe as coisas, mas num é de ti! Eu explicava pra ele, orientava, mas aos poucos ele viu, por isso que minha filha não fala a língua! Na minha língua, né!? Porque ele proibia antes, não, porque não pode ensinar a minha filha, porque ela não vai falar isso! E quando ele entendeu bem, já era tarde! Aí ele: culpa tua! (risos) Tu que

não ensinou! Tu que proibiu! Eu falo pra ele, né!? Ela já vai fazer vinte e quatro anos. Ela entende só algumas coisinhas. Ela se considera Tukano! Eu sou Tukano! Pessoal bagunça com ela: tu não é Tukana, tu é Satekana! Uma Sateré com Tukano! (risos) Ai ela fala: não! Eu sou Tukana! Desde pequena ele fala; mãe, eu sou Tukana, né!? É minha filha, você é Tukana! Num sei porque do Sateré, ela nunca, num sei... Mas Tukano, ela já aceita! (risos) Desde pequena já tinha isso na cabeça! O pessoal da saúde, a gente era primeiro atendido pela Makira, né, equipe da Makira vinha pra cá! Ai a equipe perguntava: como é teu nome? Ai ela falava nome. E tu é o que? Tu é Sateré ou tu é Tukano? Eu sou Tukana, a minha mãe é Tukana! (risos) (Entrevista com mulher Tukano, em 07 de agosto de 2021)

Filha do casal, aceitou falar um pouco sobre seu processo de identidade étnica:

“Sou Tukana! Como eu sou mulher, eu puxei mais pro lado da minha mãe, assim, no sentido de apegar com ela, né!? Me apegar à família dela! Ai eu me identifico como Tukano! Com relação aos parentes do pai, não sei te explicar, tenho contato, e sim eles me consideram como Sateré! Dentro de casa o meu pai apelidou, como é mãe que ele apelidou? Satekano, né!? Sateré com Tukano! (risos) Pra não ter briga! (Entrevista em 07 de agosto de 2021)

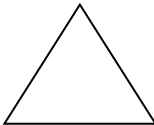

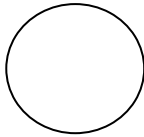
4.11. Histórias de vida do casal J:

Este casal também é representativo do processo de territorialização e territorialidade indígena em contexto multiétnico. O homem Tukano é irmão da mulher Tukano do casal I, já vindo para a aldeia como cunhado do homem Sateré-Mawé, e depois de instalado, conhece sua potencial esposa, mulher Apurinã que compõe a aldeia. Algo interessante é como esta aldeia desenvolveu-se, no processo de territorialização, pois são quatro núcleos ao longo da estrada e especialmente na dinâmica de ramais, com exceção do núcleo que avizinha-se com a cidade.

Outro encontro particular, do Purus com o rio Negro, povos que somente nessas dinâmicas de expansão e territorializações diversificadas poderiam se encontrar e constituir aliança matrimonial.

O depoimento da mulher Apurinã foi todo realizado com o apoio de seu esposo. Ela é falante de línguas de sinais (libras), pois apenas consegue fazer leitura labial pelo fato de ser surda. Então, todas as respostas foram interpretadas por ele.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

ALDEIA BEIJA-FLOR		
CASAL J		
HOMEM TUKANO		MULHER APURINÃ
		
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Tukano: De acordo com Bruno (2010, p. 98), “[...] A principal razão para esta complexidade é a insistência em exogamia linguística e residência patrilocal. Naquela região, os homens devem casar com mulheres que falam uma língua diferente da sua. Em tal situação, as crianças crescem ao menos bilíngues. Contudo, a língua que identifica a pessoa, a aldeia, e o grupo étnico é, em princípio, a língua do pai, não é a língua do grupo linguístico da mãe. [...] a língua da mãe pode ser muito importante no sistema preferencial de casamento. Há uma preferência, mas não obrigação, de se casar com sua prima cruzada, particularmente a filha do irmão da mãe. (Sorensen 1967:677)...”</p> <p>“Os grupos Tukano são patrilineares e exogâmicos, isto é, os indivíduos pertencem ao grupo de seu pai e falam a sua língua, mas devem se casar com membros de outros grupos, idealmente falantes de outras línguas. Externamente, os grupos são equivalentes mas distintos; internamente, cada um consiste em um número de clãs hierarquicamente ordenados. [...] “Essa hierarquia de papéis especializados e privilégios rituais fica muito evidente durante os rituais coletivos em que se recitam as genealogias e enfatizam-se as relações hierárquicas e de respeito. De modo mais sutil, essa hierarquia reflete-se também na vida cotidiana. Os habitantes de uma maloca comumente correspondem a um grupo de homens estreitamente aparentados, como os filhos do mesmo pai ou de dois ou mais irmãos, que vivem juntos com as suas esposas e filhos. Quando uma mulher se casa, ela deixa a sua maloca natal e vai morar junto com seu marido.” (disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano#Organiza.C3.A7.C3.A3o_social).</p> <p>“Na região do Alto Rio Negro, o grupo lingüístico é interpretado em termos nativos como um conjunto de parentes agnáticos descendentes de um grupo de irmãos ancestrais míticos, e é este grupo lingüístico que na</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Apurinã: O casamento correto é entre <i>Xoaporuneru</i> e <i>Metumanetu</i>, pois casar dentro da mesma “nação” é o mesmo que casar entre irmãos. Esse é o termo, aliás, que dois membros da mesma metade podem usar ao dirigir-se um ao outro (<i>nutaru</i>, irmão; <i>nutaro</i>, irmã), assim como <i>Xoaporuneru</i> e <i>Metumanetu</i> chamam-se, por vezes, <i>nukero</i> (cunhada) ou <i>nemunaparu</i> (cunhado). Os nomes das pessoas indicam a qual das “nações” ela pertence. Fonte: Apurinã - Povos Indígenas no Brasil (socioambiental.org)</p> <p>Segundo Schiel (2006), o povo Apurinã se subdivide em duas “nações”: Xiwapurynergy e Meetymanety. O que determina o pertencimento a cada uma delas é a referência paterna. Cada uma das “nações” possui regras de comportamento específicas. Por exemplo, os Meetymanety são proibidos de comer porquinho do mato e os Xiwapurynyry não podem comer dois tipos de inambu (relógio e macucau). As regras de casamento também são consideradas. As duas “nações” são consideradas como duas “metades” da etnia Apurinã. Dessa forma, Apurinã Meetymanety só pode casar-se com Apurinã Xiwapurynyry, já que o pertencimento a cada uma das nações se dá pela descendência do pai. Casar-se dentro de uma mesma metade significa para os Apurinã um tipo de casamento entre irmãos. No entanto, a espacialidade das aldeias Apurinã é muito variada e Schiel (2006) garante que não há registros que certifiquem a presença das duas nações em uma mesma aldeia. Para os Apurinã, o rompimento dessasregrastradicionais podem gerar, inclusive, problemas de saúde, no caso, da quebra da regra alimentar, como constatou Schiel (2006), em pesquisa de campo com os Apurinã. Por sua vez, o rompimento das normas para casamento</p>

<p>região é interpretado como povo ou tribo. O primogênito ancestral é tomado como ascendente focal de todo o grupo lingüístico. Para efeito desta pesquisa estamos denominando etnia a cada um desses grupos, que regionalmente são também chamados de tribo. Além disso, os irmãos ancestrais são ordenados segundo a ordem de nascimento, do mais velho ao mais novo, fornecendo a fundamentação ideológica para o estabelecimento de relações de hierarquia no interior da etnia. [...]O casamento para os tukano se dá preferencialmente com sua prima cruzada bilateral e que preferencialmente reside em comunidades próximas. Muitos autores que estudaram os povos dessa região chamaram atenção para as alianças matrimoniais que incluem, além das regras de parentesco e exogamia, princípios geográficos. Árhem (1989) que trabalhou com os Makuna (grupo tukano) enfatiza o casamento como estruturador de relações sociais e políticas importantes, demonstrando que este grupo de casa com afins próximos e estabelecem com eles relações de aliança política, econômica e ritual. Goldman (1963) que estudou os Kubeo, enfatiza ainda o ambiente social multilíngüe dessa região, definido pela regra de exogamia lingüística e pelo mito de origem dos grupos tukano, que permite a inclusão de diferentes povos falantes de língua distintas, o que constituiria, segundo esse autor, um ambiente 'aberto'. Outro antropólogo que trabalha na região do alto rio Tiquié com os Tuyuka, Cabalzar (1995, 2000) chama atenção para o fato de que o casamento deve também ocorrer entre comunidades próximas. Este autor tece considerações sobre o conceito de nexos regionais, que seriam micro-regiões formadas por diversos grupos locais (que geralmente coincidem com as comunidades) conectados por relações políticas, rituais e econômicas (Cabalzar, 2000). Analisando o espaço social das comunidades tuyuka este autor dialoga com os trabalhos de Árhem (1989), que formula a idéia de 'grupos de aliança local' e Goldman (1963) que postula a fratria como um ambiente mais amplo, onde se difundem os mecanismos de exogamia. Goldman (1963), descreve o casamento kubeo como sendo o único caso, entre todos os grupos tukano, de endogamia lingüística, mas onde a prescrição de exogamia segue existindo. A exogamia para este povo ocorre entre fratrias, que seriam, cada uma delas, um grupo de sibs originários de irmãos ancestrais. O caso kubeo coincide, portanto, com o caso dos Baniwa. Este autor chama atenção para o fato de que a regra geográfica define uma certa proibição de casar-se dentro de uma mesma comunidade, mesmo</p>	<p>também geram problemas sérios para os Apurinã.</p>
---	---

em caso de haverem mulheres casáveis. Porém casamento deve sempre ocorrer entre comunidades localizadas em um mesmo trecho de rio.” (AZEVEDO, 2004, p. 3-4).		
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Informou como mais ou menos era a organização no Alto Rio Negro, de como seus pais casaram dentro dos costumes. Mas como veio morar longe do Alto e sem impedimentos dos pais, resolveu se interessar por casar com mulher Apurinã.</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Ela foi criada em orfanato e só passou a vivenciar a cultura indígena na sua maioridade quando foi encaminhada aos seus parentes. Já vivendo na aldeia pluriétnica não viu problema em casar com homem indígena de outro povo.</p>

Quadro 12: Quadro sintético do casal J, RODRIGUES, 2021-2022.

“Povo Apurinã. Nasceu Manaus. Ai mãe morreu em 2002, ai pai deixou elas na Mamã Margarida. Foram criadas lá! Em 1993! As duas irmãs. Ficaram lá até inteirar dezoito anos. Saíram lá e parece que comunicaram familiares, ai ligaram pra tia, irmã do papai! Veio pra cá, e não conhece o meu avô, ai não conhece meu pai, não conhece minhas tias, porque perdi quando era criança. Ai a minha tia, irmã do meu pai que morava em Manaus apresentou a família. Ai ela trouxe pra Rio Preto, de tarde umas 3:00 viemos de ônibus porque era muito longe! Ai chegou lá fui ver na casa de papai não tinha ninguém lá! Nem na casa do vovô também! Ai depois fui na casa do meu tio, bem perto, mas eu tinha muito medo de cobra! Tinha medo de morrer! (risos) Ai depois fui lá pra casa do meu tio, lá no Miriti, lá pra dentro! Aqui no Rio Preto! Ai ela foi mostrando, minha filha, teu avô, teu tio, ai vieram me apresentar, eu não conheço. Ai a minha tia disse que eu era filha da minha mãe, que ele morreu! Ai minha tia chorando, primeiro me abraçar! Não conhece! Abraçar eu! Chorando! Ai depois dormi na casa dele, ai de manhã, acordar cedo, ai a chegou lá no meu primo. Ai a minha tia: ela é filha da fulana, ah é!? Ela é minha prima, não sabia não! Ai a minha prima não sabia, tudo errado, porque ela não sabia. Ai foram lá casa do meu avô, ai o meu avô: quem é essa menina? Ai a minha tia disse é a filha da fulana, ai meu avô abraçou eu, choraram, ai eu tive abraçar meu avô! De saudade! Ele chorou muito! Morava dentro do ramal, só um caminhozinho, uns mil metros, faziam carvão por lá! Morou lá até 2009, em 2010 veio pra Rio Preto, ai vim pra cá morar com ele. Em 2009, tava reunião, ai comecei olhar pra ele, ai veio minha prima: ei: oi! A titia tá te chamando. Ai ele, o cabelo dele era grande, ai era maior o bucho (risos) Ai eu olhei pra ele: Ah tudo bem? Tudo bem! Ai eu olhei pra ele, ai voltei a trabalhar, fazer comida, com a vovó, fazer comida pra eles. Ai acabou reunião, ai teve reunião terça e quarta, ai na outra semana também, terça, quarta, quinta. Ai ele disse: eu sabia que tu ia voltar também! Ai a minha tia: tu tá querendo ter alguma coisa com ele? Ah tia, não sei não! Pergunta dele! Ai tu que sabe, vê ai com ele! (risos do Sérgio) Ai eu perguntei pra ele: tu bebe? Ai ele não! Ah tá! Tu trabalha? Trabalho! Ah tá, entendi! Ai comecei a perguntar porque tem uma coisa: pra ver se ele trabalha, essas coisas, ai taí, ai depois conversaram, o pessoal da reunião, ele me mostrou pra mãe dele, pai dele, a irmã dele, todo mundo. Já apresentando como namorada, ai ele me levou pra tomar, pra me olhar, tudo no mato, tinha cobra, e eu tenho medo! (risos) Ai estamos juntos desde 2003, temos três filhos, uma de oito anos, um de seis e o outro tem dois. Ele explicou que sobre ela ser Apurinã não houve problema para sua família. (Entrevista com mulher Apurinã, em 07 de agosto de 2021)

“Porque lá onde a gente morava, chamava rio Mari, que é afluente do rio Tiquié, Pari Cachoeira, aí lá porque tinha esse costume de casar, assim, com etnia diferente. Na tradição Tukana, nunca pode casar assim Tukano, com Tukano, não pode! Não podia, né!? Até agora não pode, por respeito, né!? Mas tem gente que tá pulando já a cerca, né!? Tukano pode casar com Dessano, Tuyuka, Barassano e outros etnias, no caso da região de lá. Antigamente era assim! Tukano com Tukano não podia casar! Porque somos irmãos, não podia! Eu sou do povo Tukano, nome indígena me chamo Ahusirõ, nome indígena, nome benzido. E eu nasci na comunidade Jandu Cachoeira, no rio Mari, afluente do rio Tiquié, eu sou de lá, distrito de Pari Cachoeira, fica em São Gabriel. Estudei Ensino Fundamental na Escola São Sebastião, lá mesmo na comunidade, até primeiro a 4ª série, depois quando fiz 5ª série, fui pro distrito de Pari Cachoeira. Caminho da mata, caminho pequeno, saía 5:00 da manhã pra chegar lá 7:00, na sala de aula. Todo dia era assim! Debaixo da chuva a gente pegava essas folhas assim de banana, né!? Botava e ia embora. Aí tinha aqueles sacos plástico que o pessoal coloca farinha, pra colocar, enrolar, não molhar os cadernos, né!? A gente ia estudar pra lá! Aí a gente via o povo lá na tradição, casava, né, com outras etnias, era uma tradição que tinha lá. No caso, os Dessano, né, casavam com mais Dessano lá! Ou um Dessano homem casar com uma Tukana mulher, né!? Assim ia trocando, como é que chama esse negócio? Trocando tipo intercâmbio de socialização, esse negócio aí! Vivências, né, familiar! Assim eles ficava fazendo. No caso minha mãe, papai era, comparando assim na parte da sociedade envolvente, meu pai era tipo milionário naquele tempo! Ele era assim dono de tudo! Dono bem dizer do Jandu Cachoeira, era tudo dele! Onde caía peixe, aquele matapi, armadilha, aquilo tudo era dele, onde fazia piracema, tudo era dele! Então papai herdou já do meu avô! Aí ele foi dividindo pras pessoas, aí ele ficou com uma parte só! Então tudo era dele! Por isso que meu pai foi visto assim, os parentes, né, tinha que casar! Aí a minha avó falou assim pra mamãe: aquele dali, aquele dali que tu vai casar! Porque o papai era mais velho, né!? A minha mãe era nova ainda, tinha assim, acho que uns doze anos por aí. Esse daí que tu vai casar minha filha! Ele tem muita coisa, muito peixe, não vamos passar fome não! Tem roça, tudo! Aí a minha mãe, não quero não! A minha mãe falou, pensou, mas não podia falar... (risos) aí quando cresceu já, aí depois papai, no tempo que os primeiros missionários chegaram, tinham muita influência naquele tempo, aí papai já na Colômbia, já tinha painelas, terçado, né!? Os pessoal já trazia sal. Papai foi embora no tempo da seringa, passou uns anos trabalhando lá, pro lado colombiano, aí ele trazia panela, terçado, aí foi conquistando! Aí quando ele já... mamãe não queria né!? Aí meu avô finado falou assim: não, minha filha, tu é mulher, tu não pode ficar aqui, tu foi feita pra casar! Aí com o meu pai. Mamãe não queria porque não queria! Só que meu avô já tinha falado, já tinha conversado. O papai ele era órfão! Não tinha pai, meu avô já tinha morrido há muito tempo. Aí tinha os parentes, outros parentes, que ficava lá. Aí falaram: tal hora vão pegar a menina lá! Que era a minha mãe! Acho que foram umas quatro vezes lá, tentar pegar a mamãe! Naquele tempo era obrigatório! Aí não conseguiram, mamãe fugia pro mato! Quatro vezes, aí quanto foi quinta vez, uma velhinha chamou pra ela: não, minha filha! Tu não é pra fugir não! Nossos somos mulheres, mulheres é pra formar família, entendeu!? Tem que ir! Porque teu pai vai precisar um dia! Um dia, do seu marido. Ela foi, a mamãe! Acho que ela não queria, porque naquele tempo o pessoal fazia porque tinha mais respeito! Não tinha esse negócio de bagunça! Aí já tinha padre naquele tempo, aí meu pai

recebeu ela, mamãe assim meio triste, como era obrigatório, né!? Aí ficou lá! Aí papai já noutro dia foi embora pros padres fazer casamento! Aí eles já fizeram casamento, aí viveram junto depois do casamento, então naquele tempo era sagrado! Então foi assim que o pai conseguiu a mamãe! Tukano o meu pai e a minha mãe Dessano! Quando viemos de lá, nossa intenção era porque naquele tempo não tinha Ensino Médio, formação era só fazer a 8ª série, fundamental e não tinha como estudar, avançar mais, né!? Aí minha irmã veio assim estudar, com meu irmão em São Gabriel, como eles não tinham condição, não conseguiram, né!? Aí o meu irmão, assim mesmo ele fez magistério naquele tempo, foi formado em professor, ele era professor! Porque como a minha irmã não tinha condições, a vista dela era ruim que só, ela veio embora pra Manaus, com um coronel, trabalhar! Aí a minha mãe disse assim: a gente que pegar a minha irmã, porque eu não mandei ela ir pra lá! Eu mandei ela estudar! Minha mãe falou, né!? Vou ter que ir atrás dela! Aí viemos pra São Gabriel, passamos um ano aí trabalhando com profa Otacila Barreto. Aí foi a primeira vez que nós viemos, foi com a profa Otacila Barreto, mesmo! Até em Manaus, né!? Nós fumo lá pra Cidade Nova. Aí procurando, ninguém achava não! Ela já tinha viajado pro Rio Grande do Norte! Foi trabalhar com um aviador, né, piloto, aí depois de um ano, aí ela voltou! Quando voltou, aí diz que que já tava pro CASAI. Aí na CASAI, o meu cunhado disse que viu ela, né!? Foi pegar palha no CASAI, aí conheceu ela! De lá quando se conheceram, foi embora com ele, aí como ele trabalhava com o americano, americano fala: não, porque lá, tem um terreno lá! Então você vai tomar conta lá! Aí quando chegemo aqui no Rio Preto, acho que era 96, 97, por aí, só era mato, só era mato ali na frente! Só tinha a ponte mermo! Aí fizemos roça aqui, tudo! Aí a maniva tava deste tamanho já! Aí chegou notícia que meu irmão tinha falecido. O mais velho. O primeiro filho, vinte e cinco anos. Ali ele faleceu. Aí eu não acreditei não! Aí o pessoal: ei, teu irmão morreu! Meu irmão era jovem, forte, né!? Acho que não morreu, não! Só vou acreditar quando eu for ver ele mesmo! Aí quando cheguei, chegemo de novo lá pra Pari Cachoeira, aí ele realmente tinha morrido mermo! Aí passamos acho que dois anos lá ainda. Nós fizemos roça lá, monte de roça, fizermofarinha, de novo voltemo pro Rio Preto. Aí já fizemo aqui já, casa, tudo! Na verdade, nós viemo atrás do estudo, né, até hoje! Aí já conheci minha esposa, né!? Como eu trabalhava no Movimento, eu era Presidente do Conselho de Saúde Indígena, aí eu andava por aí tudo por aí. Aí eu conheci! Era reunião do Conselho de Saúde Indígena, acho que era da associação, era pela associação também! Conheci ela! Foi aqui na aldeia, tinha o chapéu de palha aí na frente, aí eu já conhecia avô dela, O seu Barreira, aí ele falava assim: nós somos indígenas, né, vamos fazer troca, assim, casamento, né!? Ele falava, né!? Aí ele era mais daqueles antigos, a gente já andava pra lá também! Eu ia lá, final de semana eu ia pra lá! Aqui acham interessante, né!? Porque hoje em dia, já virou assim comum, porque já vem de lá, né, às vezes os parentes já casa com uma branca, no caso meu irmão casou com branca, o outro meu irmão casou com uma branca. Porque já pra nós Tukano, já puxa pra parte do pai, né!? Hoje em dia já é comum mesmo, porque hoje os parentes já casam com outras etnias também. Num casou Sateré com Jaime, né!? Aí já casa com Munduruku, casa com Baniwa. Eu tinha vontade de casar com Baniwa ou com Tikuna, só que não conheci. As mulheres que são mais bonitas! E Baniwa também!

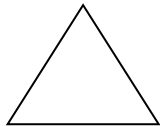
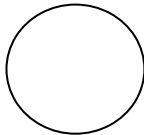
(Entrevista com homem Tukano, em 07 de agosto de 2021)

4.12. Histórias de vida do casal L:

Este casal apresenta composição bastante peculiar. Ele, homem Kambeba casou-se com mulher, também Kambeba, mas Wapichana também. Ela apresenta-se como Kambeba-Wapichana, compartilhando a dupla origem indígena de seus pais. Como Kambeba ela é prima distante dele, com parentesco identificado por ascendente comum. Mas como dito, admite também outra identidade indígena.

O caso dela, apresenta-se nessa pesquisa a partir da segunda geração de alguns casais. Mas nesse caso, apresentou na geração foco da pesquisa, os cônjuges. Isso demonstra que este processo de identidade étnica pode se apresentar de diversas formas e em diversos grupos etários e geracionais, demonstrando também a força do processo de territorialização e territorialidades específicas quando baseadas em identidades coletivas e/ou individuais.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

ALDEIA TURURUKARI-UKA		
CASAL L		
HOMEM KAMBEBA		MULHER KAMBEBA/WAPICHANA
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Kambeba: Na comunidade Kambeba, as bases familiares e os laços de parentesco se expressam em torno do sangue patrilinear, mantendo o parentesco, embora não seja a regra, seus laços sociais são construídos por meio de parentesco e alianças. O relacionamento entre primos ainda é mantido, podendo haver união de um Kambeba com um membro de outra etnia ou mesmo com um não indígena, porém, quando o casamento se desfaz e a prole é considerada Kambeba, mantém-se o costume e não se sai da comunidade. Casamentos de tios (tio e sobrinha) foram evitados devido à influência católica.</p> <p>Na comunidade de Três Unidos, é indesejável que um homem adulto se case com uma menina ainda não madura, ou seja, não existe um contrato de casamento pré-determinado pelos pais. De acordo com o relato do Tuxaua, o sistema de dote era dominante, e o casamento era realizado pelos honorários da</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Kambeba/Wapichana: Filhas casadas preferem, quando possível, construir suas casa na proximidade da casa materna. Junto à mãe, criam seus filhos, com ela partilham do trabalho e do alimento. Os caminhos que ligam suas casas falam, assim, de trocas cotidianas: da carne que, caçada pelo marido, a filha ciosamente ofertará à mãe e às irmãs; da ajuda no parto e nas doenças; do caminho às roças que todas perfazem juntas pela manhã; das tardes passadas ao fiar o algodão ou ralar a mandioca, enquanto as crianças brincam no terreiro da avó. A circulação do caxiri, bebida de mandioca, ainda que, para fins cerimoniais, envolva um maior número de parentelas não necessariamente chega a envolver toda a aldeia; o caxiri “doce” – isto é, de baixo teor alcoólico-, feito para o consumo cotidiano, é produzido e partilhado aqui, neste circuito íntimo de mãe e filhas.</p>

<p>noiva. O noivo trabalhava para o pai da noiva por cinco anos. Havia um ritual de consumação do casamento. O smoking atual informa que: na época do sogro, o smoking de Valdomiro Cruz, o menino foi testado antes do casamento para saber se tinha condições de cuidar da família. Primeiro eles tinham que construir uma casa embaixo do buritizeiro para poder morar, assim eles sabiam se o noivo tinha força, resistência e se era trabalhador. Ele ainda foi levado para a floresta, onde teve que cortar a sumaúma no cabo do machado. Só então o casamento foi aprovado (Fala do Tuxaua, 2012).</p> <p>Hoje, esse e vários outros rituais não existem mais. As mulheres se consideram prontas para o casamento quando completam 14 anos e os homens um pouco mais tarde. Embora essa regra pode diferir, levando em conta a vontade e desejo de cada membro da comunidade, é óbvio que entre os Kambeba da comunidade Três Unidos não há limite de idade para o casamento.</p> <p>As questões de relacionamento (quando se manifesta o desejo de casar) são conhecidas pela comunidade em assembleia, revelando intenção do casal. Primeiramente, procura-se o Tuxaua para conversarem sobre a intenção de casar e depois a aldeia toma ciência do fato. A escolha do parceiro é livre, e como já mencionamos não é obrigatório pertencer à mesma etnia, o que configura que o casamento pode ser tanto endogâmico quanto exogâmico; só uma ressalva é imposta, permanecer na comunidade e seguir as regras do povo Kambeba. Se ocorrer um divórcio, o agregado pode sair, mas filhos e netos não. Em decorrência dessa norma, os casamentos não são marcados pela uxorilocalidade. (MOTA, 2013)</p>		<p>Fonte: Wapichana - Povos Indígenas no Brasil (socioambiental.org)</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Segundo ele, os dois têm parentesco pela parte Kambeba, mas que ela considera seu lado Wapichana também. Não havendo problema com costumes e a cultura Kambeba não há problemas de impedimento.</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Ela já é fruto de mistura de dois povos indígenas e sua família não viu problema algum em casar com um primo distante.</p>

Quadro 13: Quadro sintético do casal L, RODRIGUES, 2021-2022.

“Omágua/Kambeba brasileiro. Nasci no município de Alvarães, praticamente ali interior de Tefê, Médio Solimões, e vivi um tempo no município de Tefê, morei ali dentro do igarapé de Alvarães, na aldeia Laranjal, e aí descemos o rio, desci o rio pra Manaus, fiquei oito meses, e fui pro rio Negro, rio Cuieiras, vivi onze anos lá e depois vim pra cá

pra região de Manacapuru e vivo hoje. Chegamos aqui em 2004 e vivo até hoje aqui! Então, por onde eu passei ficou nossas descendências, nossos parentes, Jaquiri, aldeia Jaquiri, aldeia do Igarapé Grande Laranjal, Barreira da Missão de Cima, do Meio e de Baixo, tenho bastante parente em Manaus, parentes em Três Unidos, rio Cuieiras e agora aqui na aldeia Tururukari-Uka. Conheci minha esposa onde morava lá no rio Cuieiras, na aldeia, é, numa vila próxima, então a gente sempre faz eventos, envolve algumas comunidades vizinhas, então conheci a minha esposa nessa comunidade. Chamada Vila Paulina. A princípio sempre foi um impacto, por ser de outra comunidade, o povo tem sempre esse costume de não perder as raízes, da própria tradição, então sempre é uma vivência a mais, então, foi assim um impacto bem, digamos, bem mais apreciado, pra ver se ia dar certo, se num ia dar certo, então foi o impacto de ambas partes, mas logo no começo, depois foi tudo normalizando. Como sempre os pais sempre aconselha: olha, só pode se casar depois que souber trabalhar, fazer uma casa, fazer um roçado, ir pescar, saber caçar, ter suas responsabilidades, então sempre fomos orientados dessa forma. Então, povos e raízes sempre vão ter algum entendimento, mas se misturar, nunca vão se misturar! Costume, então é dessa forma! Às vezes a opinião, e criação, sempre vai ser essa questão de julgamento, né!? Que é um povo de outra nação, e aí começa a ter esses impactos tanto faz como na comunidade ou em qualquer canto”. (Entrevista com homem Kambeba, em 26 de agosto de 2021)

“Tenho 31 anos, sou filha de pai Kambeba e mãe Wapichana, sou da família Kambeba por parte da avó. Meu pai migrou do Solimões junto com outros parentes Kambeba. Meu pai veio da região do Solimões e minha mãe da região do Iranduba. Nasci em Manaus e fui criada no interior, Vila do tatu, no rio Negro. Depois passei a morar numa vila chamada Paulino, próximo da aldeia Três Unidos, rio Cuieiras. Foi onde conheci meu esposo. Sim, a orientação para casar era com homens trabalhadores e de responsabilidade para não passar necessidade”. (Entrevista com mulher Kambeba/Wapichana, em 28 de agosto de 2021)

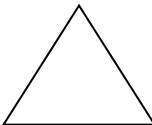
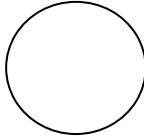

4.13. Histórias de vida do casal M

Dos casos de alianças matrimoniais rionegrinas, esta é a mais peculiar, não somente pelo seu arranjo, mas principalmente pela reflexão realizada pelo homem Bará que também é antropólogo e pôde na sua dissertação problematizar seu casamento tendo em vista as regras matrimoniais ainda previstas em determinadas regiões do Alto rio Negro.

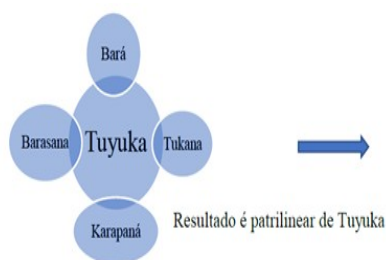
Eles se fossem basear-se pelo modelo de casamento rionegrino constituiriam relação incestuosa, pois no parentesco na regra, são avô e neta. Os dois têm isso bem esclarecido e informam em seus relatos a consciência desse parâmetro, mas também apresentam outras argumentações que podem nos levar a crer que as alianças matrimoniais superam em um universo considerável regras preferenciais.

A argumentação talvez mais emblemática seja a de constituírem suas relações a partir da dinâmica do território indígena na cidade de Manaus. O fato de estarem longe de parentes preferenciais para casamento e mesmo longe dos olhos de parentes críticos a sua união fortalece a afirmação de que sua aliança demonstra também a reformulação de relações e interesses étnicos e políticos dentro de uma determinada realidade. Eles não negam o casamento “torto” como ele decidiu chamar, mas embasam tal decisão dentro da lógica de onde vivem, como vivem e o que pretendem como agentes de direitos e de cultura.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

COMUNIDADE BAYARÓÁ - SÃO JOÃO - KM 04, BR-174	
CASAL M	
HOMEM BARÁ	MULHER TUKANO
	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Bará: “Os casamentos atuais trazem problemas que relativizam os casamentos tradicionais. O casamento dos antigos estava mais restrito aos direitos dos grupos, padronizados e hierarquizados. O primogênito devia se casar com a primeira filha da tia legítima, posteriormente, o seu irmão podia casar com irmã da sua cunhada, era assim o casamento dos velhos. O modelo de casamentos dos antigos entre primo cruzado do povo indígena Bará, as mulheres da etnia: Desana, Tariana, Cubeo, Karapaná, Piratapuia.</p> <div style="text-align: center;">  <p>Resultado é patrilinear do Bará</p> </div> <p>Segundo modelo de casamento dos Povos Indígena Bará. O homem Bará deveria casarse com a mulher Tuyuka, de geração a geração. O homem Bará tem primas de outras etnias, direito étnico para o casamento, Cubeo, Piratapuia, Tariana, karapaná, etc., assim</p>	<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Tukano: De acordo com Bruno (2010, p. 98), “[...] A principal razão para esta complexidade é a insistência em exogamia linguística e residência patrilocal. Naquela região, os homens devem casar com mulheres que falam uma língua diferente da sua. Em tal situação, as crianças crescem ao menos bilíngues. Contudo, a língua que identifica a pessoa, a aldeia, e o grupo étnico é, em princípio, a língua do pai, não é a língua do grupo linguístico da mãe. [...] a língua da mãe pode ser muito importante no sistema preferencial de casamento. Há uma preferência, mas não obrigação, de se casar com sua prima cruzada, particularmente a filha do irmão da mãe. (Sorensen 1967:677)...”</p> <p>“Os grupos Tukano são patrilineares e exogâmicos, isto é, os indivíduos pertencem ao grupo de seu pai e falam a sua língua, mas devem se casar com membros de outros grupos, idealmente falantes de outras línguas. Externamente, os grupos são</p>

também, o homem de outra etnia, obviamente, moça Bará tornaria esposa de um desses primos. O primeiro casamento de meu pai mostra o casamento tradicional. O meu pai que é Bará é casado com a mulher Tuyuka, obviamente, seu cunhado que é tuyuka estava casado uma mulher Bará, esse é o casamento dos antigos. Eu e meu irmão deveríamos casar-nos com nossas primas e assim poderíamos continuar o modo de casamentos de nossos pais. O casamento entre primo cruzado do povo indígena Tuyuka: Bará, Barasana, Tukano, Karapana.



Historicamente, acima de Pari Cachoeira, no rio Tiquié não havia presença do povo tukano nem de Miriti-tapuia, na região da Comunidad Trinidad, Colombia. Assim dizem os Tuyuka e Bará que por pertencerem ao mesmo o grupo tukano não poderia haver casamento entre eles; Miriti-tapuia e Tuyuka também pertencem ao mesmo grupo e são considerados como irmãos, aká-werérã; por direito casariam com as mulheres pirata puia, karapanã, etc.” (SANCHES, 2019, p.78-80)

equivalentes mas distintos; internamente, cada um consiste em um número de clãs hierarquicamente ordenados. [...] ”Essa hierarquia de papéis especializados e privilégios rituais fica muito evidente durante os rituais coletivos em que se recitam as genealogias e enfatizam-se as relações hierárquicas e de respeito. De modo mais sutil, essa hierarquia reflete-se também na vida cotidiana. Os habitantes de uma maloca comumente correspondem a um grupo de homens estreitamente aparentados, como os filhos do mesmo pai ou de dois ou mais irmãos, que vivem juntos com as suas esposas e filhos. Quando uma mulher se casa, ela deixa a sua maloca natal e vai morar junto com seu marido.” (disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano#Organiza.C3.A7.C3.A3o_soci_al).

“Na região do Alto Rio Negro, o grupo lingüístico é interpretado em termos nativos como um conjunto de parentes agnáticos descendentes de um grupo de irmãos ancestrais míticos, e é este grupo lingüístico que na região é interpretado como povo ou tribo. O primogênito ancestral é tomado como ascendente focal de todo o grupo lingüístico. Para efeito desta pesquisa estamos denominando etnia a cada um desses grupos, que regionalmente são também chamados de tribo. Além disso, os irmãos ancestrais são ordenados segundo a ordem de nascimento, do mais velho ao mais novo, fornecendo a fundamentação ideológica para o estabelecimento de relações de hierarquia no interior da etnia. [...]O casamento para os tukano se dá preferencialmente com sua prima cruzada bilateral e que preferencialmente resida em comunidades próximas. Muitos autores que estudaram os povos dessa região chamaram atenção para as alianças matrimoniais que incluem, além das regras de parentesco e exogamia, princípios geográficos. Arhem (1989) que trabalhou com os Makuna (grupo tukano) enfatiza o casamento como estruturador de relações sociais e

	<p>políticas importantes, demonstrando que este grupo de casa com afins próximos e estabelecem com eles relações de aliança política, econômica e ritual. Goldman (1963) que estudou os Kubeo, enfatiza ainda o ambiente social multilíngüe dessa região, definido pela regra de exogamia lingüística e pelo mito de origem dos grupos tukano, que permite a inclusão de diferentes povos falantes de língua distintas, o que constituiria, segundo esse autor, um ambiente ‘aberto’. Outro antropólogo que trabalha na região do alto rio Tiquié com os Tuyuka, Cabalzar (1995, 2000) chama atenção para o fato de que o casamento deve também ocorrer entre comunidades próximas. Este autor tece considerações sobre o conceito de nexos regionais, que seriam micro-regiões formadas por diversos grupos locais (que geralmente coincidem com as comunidades) conectados por relações políticas, rituais e econômicas (Cabalzar, 2000). Analisando o espaço social das comunidades tuyuka este autor dialoga com os trabalhos de Àrhem (1989), que formula a idéia de ‘grupos de aliança local’ e Goldman (1963) que postula a fratria como um ambiente mais amplo, onde se difundem os mecanismos de exogamia. Goldman (1963), descreve o casamento kubeo como sendo o único caso, entre todos os grupos tukano, de endogamia lingüística, mas onde a prescrição de exogamia segue existindo. A exogamia para este povo ocorre entre fratrias, que seriam, cada uma delas, um grupo de sibs originários de irmãos ancestrais. O caso kubeo coincide, portanto, com o caso dos Baniwa. Este autor chama atenção para o fato de que a regra geográfica define uma certa proibição de casar-se dentro de uma mesma comunidade, mesmo em caso de haverem mulheres casáveis. Porém casamento deve sempre ocorrer entre comunidades localizadas em um mesmo trecho de rio.” (AZEVEDO, 2004, p. 3-4).</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: “O casamento de hoje relativiza o casamento dos antigos, estes novos casamentos trazem outros sentidos</p>	<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: “Bom, a nossa relação quando a gente</p>

<p>de formar uma nova família étnica. O casamento por afinidade e por interesse pessoal construindo o mundo complexo de casamento. Vejamos isto, o casamento ocorre de forma espontânea, um casamento por afinidade. O casamento por afinidade entre do povo indígena Bará e do povo indígena tukano, tornando um casamento proibido, sendo do mesmo grupo formando uma família. Exemplo: O meu casamento com Senhora Rosiane, especificamente, Pamô pô'ra masô/Filha-de-Tatu/Tukano (Cf. na figura 2 da dissertação de João Rivelino, 2012, p.76), não confundir com o povo indígena Tatayo já é de outro povo. Este casamento fere com as normas e configura uma união incestuosa, um casamento proibido. Eu pertencço do povo indígena Bará e a minha esposa do povo indígena tukano, embora sejamos do mesmo grupo tukano oriental, não haveria o casamento entre nós. Uma explicação desse casamento proibido, pois, existe no sistema de parentesco, o termo da língua tukano de a'meri aka siose/consideração entre grau de parentesco para não haver o casamento proibido, o erro de casamento. Desde infância, os velhos já indicavam quem eram tios quantos tias, para ser os primos, posteriormente, haver um casamento entre primo cruzado. O meu caso é específico, para meu sogro eu pertencço do último do grupo tukano. Então, eu para os tukanos considero como ma'mi ke'ra/irmãos maiores. Por isso os tukano me consideram como niha, irmão menor. E atualmente, os tukano deveria me chamar mehekihi como sobrinho. Este é o motivo de não aceitar pelo nosso casamento torto. Tivemos que enfrentar muitas rejeições. Mas existe outra explicação para que o nosso casamento fosse conformado, em outras palavras, só que nossos pais são primos cruzados, por esse motivo, houve um consentimento analógico e, nós estamos casados há quase onze anos de vida conjugal. Os meus sogros tukano não aceitavam e a minha mãe foi mais compreensiva, porque ela é tuyuka. Eu deveria ter-me casado com as mulheres tuyuka com as sobrinhas da minha mãe, com as filhas dos meus tios biológicos, para seguir a ordem social do Bará. Do mesmo modo, a minha mãe Francisca não poderia ter se casado com o senhor Benedito, Miriti-tapauia, pois, eles também pertencem a um mesmo grupo e são considerados irmãos. O pa'miri masi já indicava com qual grupo devemos buscar cônjuges. O casamento proibido acontece, embora todos soubessem com quem devemos casar por direito. Antigamente, a formação de masâ niisetisehe/o modo de vida, masâ aka siose/consideração de parentesco, masâ sêrise/cumprimentar as pessoas, era fonte do funcionamento do sistema de parentesco". (SANCHES, 2019, p.78-80)</p>	<p>ficou junto, houve sim um pouco de resistência pela parte da minha mãe né!?, ela não gostava muito de eu ficar com ele, por questão de família, por parte da mãe dele, que deveria ter algum problema, que ela não queria, mas pouco a pouco ela aceitou. Na parte do meu pai não, era essa questão: 'vocês que sabem'! Então ele foi mais flexível que a minha mãe, a minha mãe não, foi mais resistente. Aí na parte da mãe dele, eu acho que, claro, era a realização do sonho de ter um filho padre, foi um pouco assim decepcionante para ela, né!? Depois pouco a pouco foi aceito sim. Não houve aquele dizer que não queria." (Entrevista, 28 de outubro de 2020).</p>
--	---

Quadro 14: Quadro sintético do casal M, RODRIGUES, 2021-2022.

“Sou do povo indígena Bará, tronco linguístico Tukano Oriental. Eu nasci no distrito de Taracúá, rio Vaupés, município de São Gabriel da Cachoeira. Quando eu terminei Ensino Fundamental, eu fui fazer Ensino Médio na Escola Estadual São Miguel em Iauaretê, ao mesmo tempo fui fazer a formação pra vida religiosa, na Casa de Formação dos Salesianos, depois vim embora, passei três anos nesta Casa de Formação, vim embora pra São Gabriel da Cachoeira, passei um ano trabalhando na escola, na Escola Estadual Dom Bosco, no bairro da Fortaleza, depois fui aprovado para dar a continuidade da formação, e vim embora pra Manaus, pra fazer a graduação e dar continuidade. Cheguei no bairro São Jorge, a primeira Casa de Formação que ficava ali, antigamente ficava lá. Passei um ano, do bairro São Jorge, primeira casa, depois vim embora pra outra casa, ali no bairro da Chapada, ali perto do Millenium, né!? A segunda Casa de Formação para estudos de Filosofia e da Teologia. Daí passei anos trabalhando como agente de pastoral, como a gente era pra vida religiosa, nós chegamos na Casa de Formação e trabalhávamos nas pastorais, nas comunidades, nas periferias, nos bairros. Depois eu fiquei na parte da Pastoral Indigenista, uma das pastorais mais voltadas às questões das comunidades dos povos indígenas que residem aqui na cidade de Manaus. Posteriormente eu acabei conhecendo a atividade do Frei Salvador (em memória do Frei Salvador) com todo respeito. Foi ele que fez conhecer esta comunidade, da Comunidade Bayaroá, onde eu estou residindo até agora! Meus pais ainda moram no município de São Gabriel da Cachoeira. De vez em quando eu costumo visitá-los, às vezes eu, às vezes com minha família. Às vezes também meus pais vêm até conosco, né, passar alguns meses, depois eles voltam. Tem todo um vínculo familiar, de parentesco, também eu tenho algumas pessoas da comunidade da AMARN que a gente tem, pessoas, colegas de infância, da mesma comunidade e a gente tem esse vínculo de parentesco muito forte! Primeiro contato, primeiro intenções para o casamento torto. Como eu havia falado anteriormente, o Frei Salvador (em memória), ele atuava nessas comunidades indígenas, especialmente aqui na comunidade Bayaroá, que fica na BR-174, Km 04, Bairro São João. Então ele me convidou pra ir conhecer e conhecer as famílias, né!? Desta comunidade. Tem pessoas da comunidade da qual a gente vinha, Taracúá, Pari Cachoeira, Iauaretê, até de São Gabriel da Cachoeira, tem várias pessoas que vieram do Alto Rio Negro que se formaram uma comunidade aqui na comunidade São João. Então eu comecei depois, fiquei muito doente, né!? Eu morava na Casa Paroquial Santo Afonso, próximo da Rodoviária. De lá já é outra situação, fiquei muito doente! Tinha eu e Padre Charles na Casa Paroquial, de formação e colega da Casa Paroquial. Só que não tava bem a nossa convivência, nós sempre sentia dificuldade de dar continuidade. Aí eu também fiquei doente nesses dias, aí eu tive que procurar meio pra recuperação da saúde, então eu vim embora pra cá! Então como eu conheci o Seu Justino, sabia que ele trabalhava com benzimento, eu vim embora. Passava sexta, sábado, domingo, passava fim de semana na comunidade. Mas depois fiquei muito doente mesmo! Até passava a maior parte deitado, e nesse tempo de recuperação, dos cuidados, eu ficava sozinho porque não tinha família, né!? Nem minha mãe, nem ninguém! Mas daí que a gente tinha contato, conversa, mas não tinha essa proximidade tão íntima, pessoal, de contato. Nós acabamos nos conhecendo nesse momento. Pra mim foi uma doença que me fez aproximar e ela também teve pena de mim e acabou me cuidando e aí a gente teve nosso encontro, né!? De contato, de conversa, mas sem nenhuma intenção de ficar junto. Nós jamais havíamos falado. Nós jamais disse que formaríamos a nossa família! Mas foi assim, pouco a pouco foi se construindo, fomos construindo. Depois, terminei, me recuperei, fui embora fazer minhas farinhas lá no interior de São Gabriel da

Cachoeira, de lá eu conversei com meus pais que eu estava namorando, que eu ia sair da vida religiosa e ia formar minha família. No primeiro instante foi difícil! Haver consentimento com a família, com os pais, foi difícil também! Então, foi nesse momento! Aqui que entra a questão do 'casamento torto'. Então, como já, eu já tinha terminado de comunicar pros familiares, as pessoas, principalmente pra minha mãe. Ela também não queria que eu casasse, com que ficasse com ela. A princípio foi muito duro! Sabe quando as mães não aceitam, não concordam com a decisão dos filhos, tem todo aquele sermão que a gente leva, né!? Mas aí depois ela foi descobrindo, foi percebendo que tanto o Seu Justino quanto a minha mãe, eram primos cruzados, né!? Tinha tudo a ver por trás desse discurso! Porém, nosso 'casamento torto', eu sou na cultura indígena, do Alto Rio Negro, o casamento entre primos cruzados, né!? Então, esse casamento, posso dizer casamento, assim já ficado, né!? União Estável. Pra nós ficarmos eu conversei, toda essa história, foi difícil! Tanto os pais dela também! Os do da dona Fátima que é a mãe, minha sogra, quanto Seu Justino era mais aberto, mais compreensível. Nunca me repreendeu! Nunca me impediu! Mas sempre, assim, deixava livre, né!? Então foi isso que aconteceu! Mas na verdade, olhando assim o modelo de casamento do rio Negro, exatamente é 'casamento torto', é casamento proibido! Então, se a gente olhar assim, em grupos, por etnias, quem deve casar com quem, tá de fato, o modelo atual e casamento é esse! Você gosta de uma pessoa, vai formando sua família! Ninguém leva em consideração o seu grupo, o que são seus primos cruzados, com quem deveria se casar, formar a sua família, num é tanto isso, né, o modelo de casamento atual, mas é você gostou de uma pessoa, vai formando outra família! Então isso que aconteceu conosco! Então, nós também não tínhamos nenhuma formação nesse sentido de informação e conhecimento, né!? Com quem eu deveria casar, talvez também com ela, não sabia, né!? Até hoje ela não sabe quem seria seus primos, culturalmente, já seria já determinado! Predestinado ficar com de outra etnia! Então na verdade, eu sou avô dela! E ela por sua vez, é minha neta! Então por esse motivo não deveria ter ficado. Então, o avô não poderia ter ficado com sua neta! E nem muito menos, a neta ficando com seu avô! Então nesse sentido que é 'casamento torto'! (risos) Mas, no final das contas, os pais, nossos pais, houve resistência no primeiro momento, não aceitação de nós ficarmos unidos, formar nossa família, depois foram entendendo que as coisas eram possíveis! Possível aceitação, só pelo fato de ser os dois adultos, os nossos pais primos cruzados, foi possível! Então eles diziam, a minha mãe dizia assim: bom, se for a sua escolha, se é a sua escolha, não posso te impedir, não posso impedir! É você que vai ficar com ela, não sou eu que vou ficar! Então ela dizia assim! A escolha é sua! É sua porque antigamente era os pais que pedia pra ser sua nora, então como ela não tem conhecimento nenhum de quem seria futura nora dela, então ela num tinha essa obrigação de impedi-la! Então ela aceitou! Então seria assim, já que eu não fiquei com meu primo legítimo, então você meu filho, vai ficar com a filha dele! Então teria sentido! Segundo ela, teria sentido de uma realização de um casamento entre primo cruzado. Então tudo foi um pouco trabalhado, construído ao longo desses todos anos. Mas eu vejo que até os pais dela, sobretudo a Dona Fátima, foi resistente um pouco! Não por resistir culturalmente, pelo fato que eu seria ser um religioso. Então ela, na versão deles, no entendimento deles, estaria atrapalhando a minha caminhada para a vida religiosa. Sobre olhares críticos, do modelo do 'casamento torto', então, as pessoas, eu acho que, os olhares críticos, não são olhares verbais, orais, mas são olhares críticos que a gente enfrenta. A princípio, todas as pessoas, quanto meus pais, quanto como dela, tece críticas, ainda a princípio não havia consentimento entre os nossos pais, também dos demais familiares porque todo mundo dizia que ela tava atrapalhando a

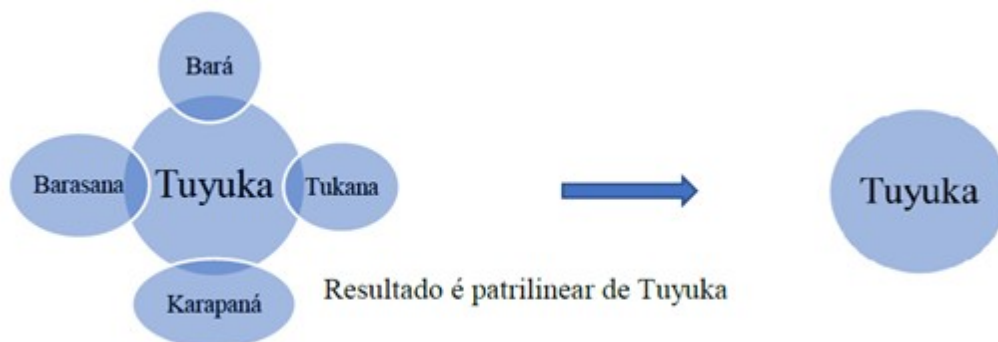
minha vida religiosa, que eu seria padre, né!? Então eu acho que isso ocorre dessa trajetória, dessa formação que tava fazendo, então as pessoas olhavam assim que ela estaria me atrapalhando! Toda a minha vida religiosa, pra ser animador das comunidades, então, foi isso. Em geral, eu senti que, claro que a gente sente estranho, tudo aquela questão que a gente tem no Alto Rio Negro, casamento entre primos cruzados, entre seus primos legítimos, então é difícil! Mas em geral como as pessoas não sabem quem sou eu, também tem esse lado das pessoas, quando a gente sabe que não pode haver esse tipo de casamento. Quando não conhece, acaba aceitando! Aí eu vi que algumas pessoas, bom, já ficaram, não tem nada que a ver, né!? Não é como antiga,mente, os pais que tiravam, pediam do filho, da filha do outro pra formar família, então, pra eles eu senti e percebo até hoje ainda, que há conversas por trás, né!? Não assim na minha frente, mas sempre tem algumas conversas que acontecem. Isso foi ao longo dos anos que foi construído, pra formar a nossa família. Eu sendo Bará e ela como Tukano, somos do mesmo grupo Tukano Oriental. Isso não deveria acontecer! Mas, infelizmente formamos família, né!? O avô casou-se com uma neta e a neta casou com seu avô! Isso seria regra dos antigos! Mas com o passar do tempo isso mudou! Hoje estamos vendo que são modelos bastante, muito diferente do que antigamente, as pessoas, o homem e a mulher, arrumava uma família entre primos cruzados! Hoje não! Hoje, a pessoa gostou, afinidade, escolha, o gosto, interesse pessoal, então acaba sendo como se fosse consentimento da maioria, do povo, dos pais, por mais que não queira, mas acho que o gosto da própria pessoa, não tanto dos pais. Acho que vejo esse lado que muitas vezes, antigamente os pais tinha obrigação de escolher com quem se deve casar, com quem se deve formar família, mas hoje, atualmente, os pais não têm mais essa responsabilidade de pedir da filha do outro pra formar uma família. Acho que tem todo um sentido de mudança de casamento atual. Os pais não têm mais controle! Não tem mais determinação! Não tem mais aquela formação também, né!? Com quem deveria se casar. Então tem todo um sentido, tem tudo a ver o modelo de casamento de hoje! Dos tempos de hoje! São totalmente diferente! Então é por causa disso que a gente vê esses casamentos, não só da minha, mas também de outras pessoas. Tukano casando com Tukano, Bará casando com Bará, Tuyuka casando com Tuyuka, e assim vai por diante, somos deles que a gente tá construindo hoje, se constrói hoje em dia, vai se construindo também! É estranho, é incesto, mas é de certa maneira, ela é construída, não é de forma imediata que as pessoas, que os pais, que as maiorias aceitam, concordam. Não! Ela é construída por tempo! Ela é conquistado!” (Entrevista homem Bará, em 26 de outubro de 2020)

O depoimento do homem Bará será complementado pela reflexão que ele realizou em sua dissertação de mestrado em Antropologia. Neste trabalho ele abordou a questão do casamento rionegrino e explicita a situação de seu casamento na relação entre a ideia de regras matrimoniais e as práticas de alianças possíveis em determinados territórios. Segundo Barreto (2019, p. 78-80)

O casamento de hoje relativiza o casamento dos antigos, estes novos casamentos trazem outros sentidos de formar uma nova família étnica. O casamento por afinidade e por interesse pessoal construindo o mundo complexo de casamento. Vejamos isto, o casamento ocorre de forma espontânea, um casamento por afinidade. O casamento por afinidade entre do povo indígena Bará e do povo indígena tukano, tornando um casamento proibido, sendo do mesmo grupo formando uma família. Exemplo: O meu casamento com Senhora, especificamente, Pamô pô'ra masô/Filha-de-Tatu/Tukano (Cf. na figura 2 da dissertação de João Rivelino, 2012, p.76), não confundir com o povo indígena Tatuyo já é de outro povo. Este casamento fere com as normas e configura uma união incestuosa, um casamento proibido. Eu pertença do povo indígena Bará e a minha esposa do povo indígena tukano, embora sejamos do mesmo grupo tukano oriental, não haveria o casamento entre nós. Uma explicação desse casamento proibido, pois, existe no sistema de parentesco, o termo da língua tukano de a'meri aka siose/consideração entre grau de parentesco para não haver o casamento proibido, o erro de casamento. Desde infância, os velhos já indicavam quem eram tios quantos tias, para ser os primos, posteriormente, haver um casamento entre primo cruzado. O meu caso é específico, para meu sogro eu pertença do último do grupo tukano. Então, eu para os tukanos considero como ma'mi ke'ra/irmãos maiores. Por isso os tukanos me consideram como niha, irmão menor. E atualmente, os tukanos deveria me chamar mehekihi como sobrinho. Este é o motivo de não aceitar pelo nosso casamento torto. Tivemos que enfrentar muitas rejeições. Mas existe outra explicação para que o nosso casamento fosse conformado, em outras palavras, só que nossos pais são primos cruzados, por esse motivo, houve um consentimento analógico e, nós estamos casados há quase onze anos de vida conjugal. Os meus sogros tukano não aceitavam e a minha mãe foi mais compreensiva, porque ela é tuyuka. Eu deveria ter-me casado com as mulheres tuyuka com as sobrinhas da minha mãe, com as filhas dos meus tios biológicos, para seguir a ordem social do Bará. Do mesmo modo, a minha mãe Francisca não poderia ter se casado com o senhor Benedito, Miriti-tapauia, pois, eles também pertencem a um mesmo grupo e são considerados irmãos. O pa'miri masi já indicava com qual grupo devemos buscar cônjuges. O casamento proibido acontece, embora todos soubessem com quem devemos casar por direito. Antigamente, a formação de masâ niisetisehe/o modo de vida, masâ aka siose/consideração de parentesco, masâ sêrise/cumprimentar as pessoas, era fonte do funcionamento do sistema de parentesco. Os casamentos atuais trazem problemas que relativizam os casamentos tradicionais. O casamento dos antigos estava mais restrito aos direitos dos grupos, padronizados e hierarquizados. O primogênito devia se casar com a primeira filha da tia legítima, posteriormente, o seu irmão podia casar com irmã da sua cunhada, era assim o casamento dos velhos. O modelo de casamentos dos antigos entre primo cruzado do povo indígena Bará, as mulheres da etnia: Desana, Tariana, Cubeo, Karapaná, Piratapuaia.



Segundo modelo de casamento dos Povos Indígena Bará. O homem Bará deveria casar-se com a mulher Tuyuka, de geração a geração. O homem Bará tem primas de outras etnias, direito étnico para o casamento, Cubeo, Piratapuia, Tariana, karapaná, etc., assim também, o homem de outra etnia, obviamente, moça Bará tornaria esposa de um desses primos. O primeiro casamento de meu pai mostra o casamento tradicional. O meu pai que é Bará é casado com a mulher Tuyuka, obviamente, seu cunhado que é tuyuka estava casado uma mulher Bará, esse é o casamento dos antigos. Eu e meu irmão deveríamos casar-nos com nossas primas e assim poderíamos continuar o modo de casamentos de nossos pais. O casamento entre primo cruzado do povo indígena Tuyuka: Bará, Barasana, Tukano, Karapana.



Historicamente, acima de Pari Cachoeira, no rio Tiquié não havia presença do povo tukano nem de Miriti-tapuia, na região da Comunidad Trindad, Colômbia. Assim dizem os Tuyuka e Bará que por pertencerem ao mesmo o grupo tukano não poderia haver casamento entre eles; Miriti-tapuia e Tuyuka também pertencem ao mesmo grupo e são considerados como irmãos, aká-werérã; por direito casariam com as mulheres pirata puia, karapanã, etc.

“Boa tarde! Bom, eu vim do distrito acima de São Gabriel da Cachoeira, chamado Taracuá, e vim junto com meu pai, em 1994, numas pequenas férias. A gente residia lá, morava lá! Em viemos, em 94, eu vim com meus pais, com nove anos, eu acho. Vim com meus pais

direto, passamos direto em São Gabriel, só durmimo uma noite pra poder vim pra cá, de Manaus! Vim com meus pais, né, meu pai veio com a proposta de trabalho pra cá, antigamente chamava o 'O Rei do Ovo', mais conhecido na época, né!? Que é agora Fazenda São Pedro! Vim com eles, junto com meus pais, em 1994, de lá de Taracúá, direto, assim que nós fizemos. () Bom, o parente que mais visita, que estão por lá no Taracúá, é meu tio Ambrósio que é caçulo, da parte paterna do meu pai. Ele que reside no Taracúá até hoje ainda! Do ano passado, a gente passamos por lá. É único da parte paterna que mora lá ainda. No São Gabriel sim, tem da parte paterna por considerações, avô, tio, essas coisas em São Gabriel e a minha sogra que reside lá no São Gabriel da cachoeira. São que mais tem proximidade. Pessoal que vem de São Gabriel pra cá, vem visitar os meus pais, então, que chegam mais aqui pra visitar ou pra tratar de saúde mesmo. Bom Clayton, a gente se conheceu quando ele era seminarista, ali do Seminário São José, e na época ele junto com o falecido frei, né, frei... Ah esqueci nome do frei agora! Ele andava com ele aqui na comunidade, preparando batizado, era fazendo preparatório, aí a gente se conheceu nesse momento do Seminário dele! Agora o ano não sei direito (risos) mas, foi assim que a gente conheceu! Bom, a nossa relação quando a gente fiou junto, houve sim pouco resistência pela parte da minha mãe. Minha mãe num achava bom eu ficar com ele por questões de família pela parte da mãe dele, que deveria ter problema, e que ela não queria, mas pouco a pouco, ela aceitou. Na parte do meu pai não, ele disse: vocês que sabe! Ele foi mais flexível do que minha mãe! Minha mãe não! Foi mais resistente! Aí na parte da mãe dele, acho que, claro que era realização do sonho dela ter um filho padre, mas foi um pouco assim decepcionante pra ela, mas depois a pouco, foi aceito sim! Num houve aquele dizer que não queria! Bem, pelos outros, ainda pode ser sim aquele impacto! Poxa, porque que ela num ficou com assim parente próximo, mas nunca ninguém chegou falar pra gente: olha, vocês... Porque também já tinha uns pessoal, parente, assim, indireto, que tinha ficado com mesmo parente. Num teve muito esse crítica, na prática, né, mas pelo ver assim, na parte linha, né, é compreendido assim, (risos) mas a gente nunca ouviu assim jogar na nossa cara: poxa vocês fizeram errado! Mas é assim mesmo! Agora no dia de hoje não, o pessoal aceitaram sem muito explicito. Eu nunca cheguei a ouvir não! Depois eu tirei dúvida com meu pai, mas é assim mesmo num sei que... Mas, pela regra não poderia! Mas a gente ficou, ficou junto, e nos dias de hoje é assim mesmo! Maioria só ouve falarem isso: que ninguém segue a regra mais, né! Então por isso nunca ouvi, assim pra mim, chegar falar que estava errado porque as coisas aconteciam no dia de hoje". (Entrevista com mulher Tukano, em 28 de outubro de 2020)

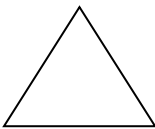
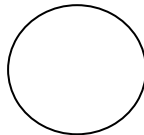
4.14. Histórias de vida do casal N: Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé - AMISM

O casal em destaque, apresenta peculiaridades também acerca de seus processos de territorialização étnica. Ela, nascida em Manaus, mas com referência de aldeia, apresenta-se como nascida na cidade, mas pertencente a determinada aldeia de seu povo, onde foi criada posteriormente, além de ter passado por várias mudanças ao longo do

Baixo Amazonas, até fixar-se em Manaus. Sua família é representativa no processo de territorialização étnica e política dos Sateré-Mawé no estado do Amazonas.

Ele, por sua vez, homem Dessana, do Alto rio Negro, apresenta-se como produto também da dinâmica rionegrina que se estabelece de São Gabriel da Cachoeira até Manaus e vice-versa. E é dentro do cenário político e étnico das lutas dos indígenas em situação de cidade que se encontram e constituem aliança matrimonial. As discussões dentro da universidade que possibilitaram seu encontro. E, juntos continuam fortalecendo os processos de territorializações e territorialidades indígenas na cidade de Manaus e no interior do estado, a partir das experiências que cada um traz de seus povos.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

AMISM		
CASAL N		
HOMEM DESSANA		MULHER SATERÉ-MAWÉ
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Dessana: Quanto à organização social, os indivíduos tukano pertencem ao mesmo grupo do pai e falam a mesma língua. Eles devem se casar com membros de outros grupos. E o ideal é que sejam falantes de outras línguas. Em sua dinâmica, cada grupo é formado por um número de clãs hierarquicamente ordenados. Os clãs de grau mais alto geralmente vivem em lugares mais favoráveis, nas partes mais baixas dos rios; e os de menor grau ocupam as partes mais altas. (HUGH-JONES & CABALZAR, Verbetes ISA, 2018).</p> <p>Os grupos Tukano são patrilineares e exogâmicos, isto é, os indivíduos pertencem ao grupo de seu pai e falam a sua língua, mas devem se casar com membros de outros grupos, idealmente falantes de outras línguas. Externamente, os grupos são equivalentes, mas distintos; internamente, cada um consiste em um número de clãs ierarquicamente ordenados. (POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2016. Disponível em https://www.facebook.com/povosindigenas/povos/1786945104856037/)</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Sateré-Mawé: “Laraia (1986) e Alvarez (2004), ao estudarem relações interétnicas e processos de diferenciação resultantes da interação dos Sateré-Mawé com o mundo dos brancos, projetaram que o sistema de coesão da etnia, assim como de grande parte dos grupos Tupi, molda decisões em consensos construídos via consulta a chefes familiares. Assim, o fazer político tende a ser transpassado por relações de parentesco e por vezes opções de compadrio. Similar a essa construção de esquema parental é a motivação para a sociopolítica dos Sateré-Mawé, a qual está resguardada na responsabilidade da pessoa indígena no contexto do comportamento coletivo (BERNAL, 2009).</p> <p>“Sobre relações endoétnicas e interétnicas, trabalhos pioneiros ensaiaram descrições sobre o sistema de comunalidade sateré-mawé (NIMUENDAJÚ, 1948; NUNES PEREIRA, 1967 e 2003), compilando informações reunidas no Handbook of South American Indians. Atualmente,</p>

		<p>relatos sobre igual temática indicam que existe complexidade na descendência patrilinear da etnia, cujo impacto infere a propulsão de casamentos de primos consanguíneos bilaterais, de tios de primeiro grau e de tios com sobrinhas de primeiro grau, sendo estas filhas de sua irmã (ALVAREZ, 2011). A perspectiva infere no contexto do exocasamento da pessoa sateré-mawé, cuja afirmação é controversa dada às circunstâncias em que a formação consanguínea de clã para clã nem sempre é bem-vinda (HOEBEL e FROST, 2006)". (RODRIGUES Et al, 2014, p. 213-214).</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Segundo ele, não houve nenhum empecilho e não seria problema casar com mulher indígena de outra etnia.</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Para ela não houve nenhum impedimento ou problema, pois já vem de relação anterior com homem não indígena. Salientou a importância de casar com homem indígena e não sofrer os preconceitos que sofria com homens não indígenas. Sua mãe apoiou a união.</p>

Quadro 15: Quadro sintético do casal N, RODRIGUES, 2021-2022.

“Sou da etnia Sateré-Mawé, e faço parte aqui da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé que é a AMISM. Olha, eu nasci, nasci mesmo assim, nasci aqui em Manaus mesmo. Mas, me criei lá na minha aldeia, porque com a idade de um ano assim, a minha mãe voltou pra aldeia e a gente ficou lá até os quinze anos de idade. Lá na aldeia Ponta Alegre. Então aí depois que viemos, ficamos lá, depois viemos pra Manaus, ficamos nessa trajetória, porque meu pai era branco e a minha mãe era Sateré! Então ele não se acostumava lá e só minha mãe, e nós ficamos um bom tempo, mas depois tivemos que vim, aí ficamos nessa, ir e voltar lá pro interior, todo tempo. Ia, fazia farinha, cuidava da roça, laranjal que a gente tinha bastante lá, ia e voltava de novo! Porque ele já era acostumado a trabalhar empregado, ele já sabia o que era dinheiro, então não podia ficar mais sem dinheiro! E lá no interior não, quando não é acostumado com uma coisa, num faz falta, mas quando já é, né, fica difícil! Então a gente ficou assim, indo e voltando. Depois de lá fumo pra Maués, ficamos morando em Maués, município de Maués também! E sempre voltando pra Manaus, e aí de Maués fomos pra paranã do Araria, moramos também uns cinco anos no paranã do Arariá, e depois, voltamos a Manaus de novo! E assim era nossa vida. E aí passava dois anos aqui, aí voltava de novo pro interior. Depois foram morar em Autazes, passamos um bom tempo em Autazes também! Uns dez anos em Autazes e conhecemos toda aquela área de Autazes ali. Aí foi o tempo que a minha mãe separou do meu pai, o meu pai separou da minha mãe, foi embora, abandonou a gente! E aí a gente não tinha mais como ir. Eu tinha dezesseis anos. E aí, ninguém mais foi pro interior, ficou já aqui em Manaus. Porque foi o tempo que a mamãe também começou a trabalhar no movimento

também, ela se ingressou mais no movimento indígena, aí já ficamos por aqui mesmo! Zenilda da Silva Vilácio, o nome dela era Zenilda. Uma das irmãs da filha da vovó Tereza, que veio na década de 70 pra cá. Que é outra história da minha avó que ele veio na década de 70, depois que o marido dela morreu. E aí como ela tinha oito filhos, ela não tinha mais como fazer o roçado e tudo mais, ela veio, né!? Aí foi que atrás dela que veio minha mãe, que minha mãe conheceu o meu pai, que é do município de Maués. Ele era do município de Maués, só que assim, ele era filho de indígena com branco, né!? Então aí foi da época que eles não contavam de onde eles vinham, quem eles eram, então meu pai morreu achando que, ele era indígena, mas ele não sabia qual era a etnia dele, porque a mãe dele nunca falava pra ele. Porque ela dizia que o índio sofre muito, muito preconceito, o pessoal falam, xingam, olham com o olho não muito agradável, por isso ela não passava isso pros filhos dela, mas quando ela tava chateada, ela falava que era Munduruku. Mas só esse momento, depois eu perguntava, ela não se aprofundava mais. Então meu pai morreu não sabendo qual era realmente a etnia dele! E a minha mãe assim, mas assim, como ele foi criado com os brancos, ele era branco e aí ele entrava nesse meio aí, ele num tinha muito afinidade com a terra indígena, né!? E aí ela sempre foi assim, então nunca dava certo por causa disso! Ela disse que não dava certo por causa disso. O casamento eles sustentaram, passaram dezenove anos juntos. Mas, era muito coisa, então, até o dia que não deu mais! Mas ela aguentou muita coisa dele. Ele era estressado, ele era muito violento também! Aí teve um dia que ela não aguentou mais, aí quando se separaram, a gente parou aqui na cidade, e aí ela foi procurar os direitos dela e foi também trabalhar no movimento indígena. Porque ela queria ser reconhecida como indígena! Então sempre ela passou isso pra gente, e por isso que a gente tá aqui hoje, porque ela sempre, nunca deixou de manter a sua identidade Sateré-Mawé. Até eu parar aqui, a gente morou no Alvorada, que é o primeiro, quando a minha avó chegou de lá, quando a minha avó chegou lá, ela morou no Morro da Liberdade, depois quando aconteceu a invasão do Alvorada, ela foi uma das pioneiras lá, né!? Tinha um roçado, tudo lá, na parte do Alvorada, era Cidade das Palhas, né!? Então a minha avó é dos tempos das palhas que ela veio! E aí depois a gente voltou, aí moramos no São José, quando a gente voltou de novo pra cá, na casa da minha tia Bacu, que ela tinha uma casa no São José, depois a gente voltou pro interior de novo, aí voltamos, aí começamos a morar na Redenção, ficamos ali na Redenção por um tempo bem longo. Depois da Redenção, saímos pra morar na Cachoeirinha, bairro da Cachoeirinha. Do bairro da Cachoeirinha que a mamãe junto com a Nicole, uma amiga da gente que ajudou a gente a comprar a associação. Um projeto que ela fez pra comprar a associação de mulheres, porque não tinha ainda o local. Aí ela falou né!? Nicole, eu queria que vocês me ajudasse a comprar, porque a minha mãe ela morava na palafita! E quando vinha a água, na época de enchente, alagava tudo, aí tinha que suspender tudinho. Então ela tinha uma amiga que nem você, assim, chegou aqui, né!? Aí pra fazer pesquisa, só que ela era inglesa, lá da Inglaterra ela veio estudar pra cá o pessoal. Aí ela disse assim: olha, eu não tenho como ajudar vocês agora, mas quem sabe um dia, né!? Nunca se sabe, a gente num, quando eu me formar eu poder ajudar a associação! Aí encaixou, encalhou dela trabalhar numa ONG, e essa ONG ela era lá o que via os projetos, né!? Aí a Nicole, espia como tudo num caminho só, né!? Era amiga dessa mesma moça, como o nome dele, tô esquecida agora. Mas tem até fotos delas tudinho aqui. Então ela disse mesmo assim: olha, eu tenho uma amiga que tá trabalhando lá numa ONG, na época era Carford, nessa ONG ela trabalhava, e ela era a que selecionava projeto, e quando ela viu, chegou lá, né!? Manda um projeto pra lá, quem sabe não apoiam

comprar a sede da associação? Então eu disse tá bom! Aí eu escrevi o projeto, aí ela foi né, quando ela viu o projeto que era da associação, aí ela disse, é agora que eu vou ajudar esse povo lá! Me ajudaram muito e me acolheram muito bem quando eu cheguei lá, né!? Então aí foi quando foi comprada aqui a sede da associação, aí a mamãe disse que queria um local que tivesse árvore e que tivesse cacimba. E foi quando encontrou esse daqui, que é grande, tem cacimba, tem árvore! Tudo como ela queria! E assim, né, então a gente veio parar aqui! E aquela casa da minha mãe dali, ela foi indenizada, compramos outra ali na Abraão Cardoso, só que tivemos que vender quando ela faleceu porque ela tinha um marido, um namorado, sei lá o que que era, que quando ela faleceu, ele queria diz que a parte dele. Aí pra briga não ir muito longe, a gente, o meu irmão foi e vendeu e dividimo tudo! Só não acabou com isso porque isso aqui é jurídica! Antes dela morrer, ela deixou tudo pra associação, ela parece que sabia que ela já ia, né, ela passou tudo pro nome da associação! Então isso aqui é da associação mesmo! E por enquanto a gente tá aqui, mas a gente é ciente que o dia que a gente não tiver mais mandato a gente vai passar pra outro, né!? Os meu parentes, por parte de pai ou de mãe? Tá! Os meus parentes por parte de pai, eles já se fora quase tudo, mas estão em Vera Cruz, né, Maués! Outros aqui em Manaus, a maioria tá aqui em Manaus! Os da minha mãe, a maioria, a minha avó veio do rio Marau, o meu avô veio do Andirá, então juntaram-se os dois também, e casara, Sateré-Mawé, né!? Agora, a família da minha avó mora no Marau e do meu avô, a maioria mora no Andirá. E, a parte da minha avó Tereza, as filhas dela tudinho vieram, eram sete né, e só tem viva agora a tia Leila, a mais velha, que mora lá na Colônia Antônio Aleixo, a tia Zurma que mora lá no Manaquiri, tem uma comunidade lá no Manaquiri, e a tia Zilma que ela tá, ela ficou doente, sabe, então só tem essas. E o restante, tá por aqui, a tia Bacu faleceu há pouco tempo, mas deixou a comunidade ela lá! A Kutera faleceu, mas os filhos dela, alguns tão aqui, alguns tão pra Barreirinha, voltaram pra Barreirinha, pra lá. E outros tão ali na Redenção, meu irmão, um tá na Redenção e outro tá aqui! E estamos por aqui! Mas os primos, tios, por parte de vó, de mãe, tá tudo ainda lá na comunidade, lá nas aldeias, né!? E por ele que a gente luta, que a gente não quer que reveja as terras indígenas, que volte essas coisas tudo, por causa deles que ainda tão lá, que plantam, que colhe, que vive lá da plantação de guaraná, então é por eles que a gente luta aqui na cidade, não por nós que estamos na cidade também, pra não deixar morrer a nossa cultura, a nossa língua materna e a nossa identidade! Então a nossa luta aqui é por isso e por eles lá também! Pela terra demarcada, né!? Eu conheci meu marido, eu já tava no movimento, né!? Desde quando meu pai foi embora, aí a minha mãe veio me arrastou e sempre a gente tava aqui no movimento indígena. Eu conheci, (risos) eu conheci, uma tia fazendo um encontro de índios na cidade, pela pastoral indigenista, né!? De vez em quando de índios na cidade, a gente ia fazer, e aí a gente começou a organizar, e eu fazia parte da organização também, de índios na cidade. E aí ele tava no seminário ainda, quem trouxe ele pra mim conhecer, foi a Lorena, a Lorena que conheceu ela lá dentro da UFAM que ele ia com o Gabriel Gentil na época, eles andavam juntos por aí! E aí eu conheci, e ela disse assim, eu convidei uns meninos pra ir pra reunião, lá na UFAM, eu conheço um bocado de parente que tá espalhado por aí, vamos chamar eles pro movimento, né!? Eu disse sério, pode trazer todo mundo, é preciso juntar, unir as forças com a gente! E assim eu conheci ele! Nós fumo pra reunião, fumo pra chácara do CIMI e lá eu conheci e lá ele se apresentou, e eu acho que ele gostou de mim! Porque ele tá até hoje aqui, né!? (risos) Aí, tava quase saindo do seminário, foi o pé que ele quis pra sair, não fui eu que tirei não! Ele ia ser padre, ele morava ali na São Sebastião, ele era frei! Aí ele não quis mais ser frei, aí ele tá

aqui! Mas assim, eu o que não dá certo, bom, ele fala a língua dele, eu falo a minha, né!? E assim, a gente mantém assim, ele é Dessana, eu sou Sateré, quando a gente vai se apresentar por aí, eu sou Sateré e ele é Dessana! E nós tivemos uma filha, hoje ela tem dezesseis anos, e agora? Aí ela fica, né, o que que eu falo? Ah, tu é Sateré! Aí ele diz: não, tu é Dessana! Aí ficamos naquela briga, né!? Então agora, ela diz, eu já decidi como ela se apresenta, eu sou Dessana e Sateré! Por causa do meu pai e da minha mãe! Ela se apresenta assim! Eu digo agora sim! Pra não ter briga nem prum lado e nem pra outro! (risos) Ela entende um pouquinho o que eu falo, e ele também tem que passar algumas coisas pra ela, né!? Eu digo pra ele, tem que conversar com ela, tem que passar tua língua pra ela! Ele fala mais fluente que eu, eu não. Então ela não se esconde nem de um lado, nem de outro, ela fala que é do rio Negro e Sateré! Não da minha parte não! Porque eu já venho de outros carnavais, (risos) de outros relacionamentos, então não teve tanto problema, né!? A não ser da dele que ouvi rumores aí que não queria, porque eu era mãe de família, tinha dois filhos, três filhos, né!? Aí não queriam, mas, porque diz que ele ainda era virgem. (risos) aí eu disse: bom, você que sabe, eu disse pra ele! Quem vai ficar é você, não é sua família, né!? A minha mãe sempre quis que eu casasse com índio mesmo! Olha, tem que casar com parente porque o parente, ele entende um ao outro, e aí é porque eu tinha um marido antes dele, eu vou logo falar logo, que eu não vou mentir mesmo! (risos) Ele era branco! E aí a gente briga eu e ele, mas a gente brigava pior, porque ele tem outra cultura, nunca vai dar certo mesmo! Então eu tive essa experiência que não dá certo o índio com o branco! Porque a gente já nasce, nós tem outro costume, né!? E ele também tinha outro! E aí ele fingia que ele aceitava. Quando foi uma vez, ele chegou, os pais dele, os parentes dele lá do Rio Grande do Sul, e aí nós tava tudo reunido, né, pro jantar que ele tá dando, aí a mãe dele disse assim: ah, já tá boa a carne, só um pouquinho porque parece que tá crua! Aí ele disse assim: traga assim mesmo porque ela é índia! Mas ele falou assim com preconceito, né!? Ela é índia e ela come carne crua! Aí eu fiquei P da vida né, aí eu briguei lá mesmo, ah já que ele quer que eu mostre o meu proceder, eu já vou já mostrar aqui! Aí, eu digo: ah, eu gosto mesmo de carne crua! E quando eu vejo uma carne branca eu como até deixar só os ossos! Bem limpinho! Felei mesmo assim, bem sério pra cara dele! Então tinha coisas que ele falava assim me ofendendo, sempre ele falava assim me botando pra baixo, todo tempo! Chegava gente dentro de casa, às vezes ele falava: ela é braba porque ela é índia! Todo tempo ele ficava assim! Então, eu ficava chateada com ele! Mas, até que foi um dia que não teve jeito mesmo! Aí tive que separar, não dá certo mais minha filha! Não dá que, uma que ele comia pão e tu come beiju, só por aí já era a briga, ele não comia peixe, lá só come churrasco, né, só é carne! Então por aí já começava a briga. Não queria comprar farinha, e eu comia farinha e quem trabalhava era ele, eu num trabalhava, e aí eu dependia dele pra comprar farinha pra mim, aí o negócio encaixava! Com ele só tem uma! E até teve um dia que... Só que ela não se identifica como branca, é Sateré! Então não tem quem faça, que fale, se insistir ela fica braba! Então foi uma coisa que eu sempre passei pra ela, você é Sateré, você nasceu de mim! O seu pai depois foi embora, ele lhe desprezou! Ele abandonou, que não quis nem olhar pra trás! Então você que vai escolher agora! Ela disse: não, mãe eu sou Sateré! E isso ela levou ate! Agora ela tá aí, no movimento, né, direto e assim, ela é Sateré-Mawé, eu digo: olha, porque eu tive três filhos, aí eu fui pai e mãe deles! O pai nunca chegou pra dizer tá aqui um pao, tá aqui uma lata de leite, nada, nada! Então vocês são Sateré-Mawé porque vocês são meus filhos, saíram de mim, eu que batalhei, então vocês são Sateré! Pai não tem! Não existe! Embora que a cultura diz que os pais que é o provedor, o protagonista, num sei o que, (risos) mas pra mim

isso não existe aqui! Já a nossa outra filha já é assim, porque o pai tá, até o dia que ele ribar o rabo e dizer que não quer mais e já era! Acabou também! Só é só Sateré! (risos) Mas ele tá! É um menino, e três meninas, que o mais velho, que ele tá fazendo na UEA, Engenharia, e as três meninas. São quatro! Todos eles se identificam Sateré-Mawé! Uma é Sateré e Dessana! (risos) sobre esse tipo de casamentos, tem, tem bastante, só que agora aqui eu num tô lembrada, mas tem, mas eu acho assim, desde quando se entende, porque aqui Kiñân também é minha sobrinha e é com Tikuna que ela é casada. Com o irmão da Djüena! Com o Anderson. Eles tão morando lá no Sahu-Apé, mas agora eles estão em Maués! (o esposo afirma: A Janeise com Munduruku!) Mas, o Munduruku sempre esteve junto com o Sateré, então num tem muita diferença assim, não! Quando é assim, não tem muita treta, quando já tem o território próximo, quando é vizinho, já se considera da família mesmo! Agora, quando é assim Baixo Amazonas com Alto Rio Negro, já fica assim, fica até um pouquinho difícil, né!? Tem suas diferenças sim, não vou dizer que não tem, tem, tem diferença, muita. O Miranha com a Suelen, a Suelen é Sateré, ela vive a cultura, ela sabe da cultura. Já ele não! O pai dele é Miranha, mas assim, a avó dele que falou pra ele que ele é Miranha, a avó dele que passa pra ele. O pai dele também já se escondeu! Tanto que num queria nem que ele se assumisse, por causa do preconceito. Ele, papai, eu quero tirar o meu RANI! Porque ainda tava tirando, né!? Ele falou, não meu filho! Deixa isso pra lá! Deixa isso quieto isso aí! Porque tu vai sofrer preconceito, as pessoas não vão te aceitar! O pai dele falou um monte de coisa pra ele! Aí num mexe com isso não! Não quero nem saber com esse negócio de índio! Diz que o pai dele falou pra ele. E olhe que a mãe dele que é Miranha, a mãe do pai dele. Aí foi com a avó dele e ela disse, não tem que falar sim! Tem que assumir! Até que ele conseguiu tirar uma declaração pra ele! O pai dele não queria não! Então ele foi criado aqui em Manaus, tipo assim, se criou aqui no bairro da Compensa, mais pra lá, e ele não sabia de onde ele vinha, só sabia que era de Coari. Agora que ele sabe que ele tá no resgate dele junto com a avó. A avó dele tá viva. Eu digo: ó menino, tu tem que correr atrás das tuas raízes, né!? Pra poder tu saber de onde tu vem, como é que foi que aconteceu e tudo mais! O pai como é separado da mãe dele, não passou pra ele. Ele tá no resgate da etnia dele!”

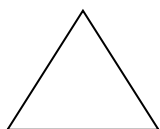
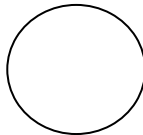
“Então, a AMISM foi justamente criada pras mulheres, como é que se fala? Pra ela manter a sua cultura, sua identidade! É mais pra identidade dos povos indígenas! Dos Sateré-Mawé que ela foi criada. Então, assim, foi criado pra isso! Por causa da violência contra a mulher! Dona Zenilda criou a associação nessa época por causa que ela foi abandonada, sem direito a nada. Ele não deu nada, então ela correu atrás desses direitos! Então, as irmãs dela porque trabalhavam em casa de família, trabalhavam na prefeitura e também, saindo assim sem direito a nada, né!? Então foi mais por causa das mulheres, pra ensinar elas a saber procurar os direitos delas, é mais pra isso! Então a AMISM pra mim, foi uma associação que veio pra nos ajudar, identificar, procurar nossos direitos, então ela é mais é pra isso! E através da AMISM já veio bastante outras, depois que a AMISM surgiu já veio outros grupos se reunir com a gente, e já foi formar o seu grupo, achou bom, então ela é tipo, ela vai criando, ela vai abrindo horizonte pra outros índios, já apareceu vários que num existia antigamente, depois de nós já veio muitas! Então com a identificação assim do seu povo, então a AMISM assim pra nós, é uma associação que ampara mesmo!” (Entrevista com mulher Sateré-Mawé, em 05 de agosto de 2021).

“Sou do Alto Rio Negro, na comunidade, aldeia Cucura Igarapé, no rio Tiquié. O meu pai ele é Dessano, ele é da 1ª hierarquia do povo Dessano, e a minha mãe Tukana. Eu nasci na comunidade Cucura Igarapé, lá mesmo, no rio Tiquié. Aí lá convivi com meu pai, com minha mãe, com meus irmãos, com meu tio, meu avô, lá que aprendi, pra mim, lá que é uma escola, que aprendi muito contexto cultural, e também lá que eu estudei, que não tinha escola, mas estudei mais e convivi com o povo Tukano. Lá que só tinha escola, aí comecei a aprender a falar também Tukano, e aprendi a falar a língua Dessana na aldeia. A formação lá foi questão de culturalidade, pra continuar estudo, eu tinha que mudar, eu tinha que deixar da aldeia pra morar com os outros, Pari Cachoeira no rio Tiquié, aí convivi com outros povos que é, que eu sou Tukano, marava na casa deles, que eu vivia, pra poder continuar meu estudo. Mas antes, eu entrei no internato dos padres em 1998, quando conselho ficava acabando já o poder dos padres, né!? Aí que a escola tá se tornando escola diferenciada, onde própria liderança indígena começava, os professores, aí tirando o poder dos padres pras comunidades assumir a educação. Aí começou já a acabar o internato e eu tinha que morar na casa dos Tukano próximo. Aí de lá que terminando o meu curso, aí eu tinha que continuar, aí eu trabalhei no movimento indígena, terminei 1º grau, aí trabalhei no movimento indígena, um mês, lá no rio Tiquié, aí eu criei também grupo de jovens indígenas, trabalhei com os jovens indígenas, quando trabalho nesse período, misturei com movimento indígena e luta dos jovens indígenas. Aí quando o padre Justino chegou, padre Josemar na sua ordenação e foi pelo frei Salvador que faleceu, né!? Aí ele falou: não quer fazer experiência? Eu soube que tu tá fazendo um bom trabalho com os jovens, aí eu preciso de outra experiência lá, com capuchinhos. Aí eu aceitei esse desafio! Aí eu vim pra Manaus, como que lá não tinha esse domínio de falar língua portuguesa, eu era igual a papagaio, sim ou não! Aí eu tinha que voltar pra São Gabriel, eu pedi que queria fazer 2º grau lá, em São Gabriel, eu tinha que depois fazer experiência e voltar pra cá depois. Vim de novo! Aí continuei, a vida religiosa, fiz apostolado, fiz noviço e eu fui embora pro Alto Solimões. Aí outra experiência lá com os Tikuna. A levando a socializar, mas não socializar questão cultural, e vivenciar, não como vivendo agora como antropólogo, questão mais espiritual, a dizer que ser um santinho, que cara quer dizer, a ideia do fantasma que, a ideia de fantasia que eles colocam na batina, dizer que o cara é bom. Aí depois eu retornei, que aí não deu certo, deu uma confusão lá com nome, a minha prima ligou pros padres, capuchinho, que é italiano, que eu ligasse pro pai dela que ela tava grávida, só que italiano entendeu errado, que eu que tinha emprenhado ela, aí me tiraram dessa, tava lá no Santo Antônio do Içá, e aí como que eu ia ter relação, só s for, tinha que vim, eu tinha que voltar pra conversar, aí eu falei que não. Não ia, não fiz nada, não tenho nada! Não conheço, procurei saber, né!? Aí quem conhecia, outros, o Justino, próprio pessoal lá conhecia ela, aí eu falei que num ia dar certo que eles tavam me acusando, eu sempre ia carregar esse cruz, aí resolvi fugir! Sai fora! Aí eu fui morar na casa do Gabriel Gentil, aí desse período que andava com Gabriel Gentil, já tava outra experiência com Gabriel, como já vinha, conheci todas essas informações cultural, eu não tinha dificuldade em fazer ritual de dança, andava falando sobre mito, contar palestra com Gabriel, aí encontrei a Lorena lá na UFAM com o finado, que ela tava dando palestra com o finado, o Paulo, Paulo Monte, o filósofo. Aí tá convidando ele, conheci, gostava desse movimento, né!? Aí ele convidou pra falar com ele, e aí a Lorena, chegou e convidou nós, eu ia voltar de novo pro seminário, que tavam me procurando, aí não voltei mais! Aí desse período que a Lorena, tem como tu participar? Eu falei, eu vou lá! Aí ela me citou, lá no Yakinô, tu procura a fulana. Aí eu fui lá procurar. (risos) aí procurei lá, ela me

repcionou porque eu não tinha nada, que a filha dela era deste tamanho, cinco anos, aí chegou lá, eu não tinha nada, como, eu não tinha emprego, só andava com o Gabriel fazendo essa etnografia de pajelança. Aí ele disse vai lá comprar merenda com minha filha, aí fui embora! Aí continuou já essa amizade, aí assim depois, né, passei lá no evento, eu não tinha rede, ela fala: convidado pra mim, aí manda rede pra mim! Aí a minha cunhado fala, a minha irmã tá com negócio pro lado de você, porque ela é solteira, né!? Aí eu fiquei assim, depois ela me convidou, né, conversei com irmão dela, né, se tu quiser ficar, fica! Aí eu fiquei! Aí depois que veio essa questão, pra mim eu já sabia, essa questão de etnografia, estudo feito lá pro Alto rio Negro, porque eu tinha o meu, e eu era obrigado a casar, um Dessano poderia casar com Tukano, quando minha família souberam, me falaram: por que tu foi... Eu que quebrei um tabu, aí não porque ela não é da nossa etnia, você não vai perder, não vai acabar a questão de identidade do povo Dessano, o nosso conhecimento vai enfraquecer, nosso conhecimento vai expandir, porque o segredo do Alto Rio Negro casar entre etnia, por exemplo, tenho que casar com minha prima Tukano, pra não vazar as informação do conhecimento! Esse é o segredo deles proibirem casar com outro etnia. Dessana tem que casar só com Tukano, nem com Tuyuka, é nosso parentes, não posso casar! Nem Baniwa eu não posso casar porque é nosso parente! Nem Tariano, nem Piratapuya, mas aí os Tukano, ele é meio safado, ele pode casar! (risos) Aí nossa cultura é assim! Porque se vocês estão ligados, são considerados como seres que surgiram não na canoa de transformação. Tuyuka é nosso parente, primo cruzado, né!? Pois, Justino é o meu primo! A irmã dele me considera como um irmão, e eu considero como uma irmã e assim por diante. Parentes assim de sangue tenho lá pro Cucura Igarapé, maioria por lá! Meu irmão mais velho ele tá em São Gabriel! Que trabalha com o João Paulo no Centro de Medicina. Aí os meus irmãos Nazareno, Genival, tão lá no Cucura Igarapé. Lá que estão lá, que mantém lá ainda, porque naquela região do Cucura Igarapé é o nosso território! Nós viemos daquele território! Ninguém pode deixar! Aí temos aí os conterrâneos lá dos Hupda que meu pai acatou, temo uma ligação, por isso que eles criaram uma associação, são três povos: Tukano, Dessana e Hupda. Aquela região que domina lá! E alguns, meu sobrinho, tão por aí, lá pela parte da minha irmã, moram aqui em Manaus, outros moram pra ali São Gabriel, assim por diante. Pra eles (Sateré) fica um pouco estranho, né, começamos a desenvolver um trabalho, o meu pensamento diferente do que dele, mas nosso trabalho, eu e ela deu certinho! Aí como que ela trabalha com artesanato, eu trabalho com grafismo, agora começamos a trabalhar com benzimento, com plantas medicinais, aí eu faço benzimento e ela faz o chá, faço pomada. Quando nós ficamos, eles ficaram, por que que ela ficou primeiro, né, por que ficou com do Rio Negro? Como ela falou, como ela já tinha o pai da outra filha, não era indígena, agora eles ficaram confuso! Até a própria mãe dela conversou comigo, antes ela tava viva, não, eu que você é indígena, agora que a minha filha acertou, eu quero que você ajude, e ajude a associação. Por isso que eu tô também aqui pra contribuir com uma parte da associação, e também ajudar a fortalecer! É por isso que minha filha, ela já falou que minha filha, ela tem dois nomes, ela pode identificar nome Dessano e em Sateré. Por isso que quando ela vai apresentar, ela já diz logo: eu sou de dois povos, eu sou Dessana, pela parte do meu pai e Sateré, pela parte da minha mãe!" **(Entrevista com homem Dessana, em 05 de agosto de 2021).**

4.15. Histórias de vida do casal O

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

COMUNIDADE TRÊS UNIDOS		
CASAL O		
HOMEM TIKUNA		MULHER KAMBEBA
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Tikuna: Quanto à organização social, os Tikuna são patrilineares (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) e subdivididos em clãs, ou nações, e os pertencimentos se dão pelos elementos da natureza, como aves e plantas. Oliveira Filho (1988) descreve que os grupos podem “ser um pássaro (japó, maguari, urubu-rei etc) como outros animais (onça ou saúva), ou ainda espécies vegetais (buriti, avai, seringueira, etc)”.</p> <p>“Nimuendaju anota em 1929 a existência de 19 ou mais clãs (Keá) que se reúnem em duas metades (“phratrias”) exogâmicas. Em 1948 seu conhecimento ampliado sobre os Tukuna o leva a propor a existência de 15 clãs (sibs) com nomes vegetais, pertencentes a uma metade e 21 clãs com nomes de pássaros, pertencentes à outra metade...” (BOLETIM DO MUSEU DO ÍNDIO. Os Ticuna, 1977, p. 8).</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Kambeba: Na comunidade Kambeba, as bases familiares e os laços de parentesco se expressam em torno do sangue patrilinear, mantendo o parentesco, embora não seja a regra, seus laços sociais são construídos por meio de parentesco e alianças. O relacionamento entre primos ainda é mantido, podendo haver união de um Kambeba com um membro de outra etnia ou mesmo com um não indígena, porém, quando o casamento se desfaz e a prole é considerada Kambeba, mantém-se o costume e não se sai da comunidade. Casamentos de tios (tio e sobrinha) foram evitados devido à influência católica.</p> <p>Na comunidade de Três Unidos, é indesejável que um homem adulto se case com uma menina ainda não madura, ou seja, não existe um contrato de casamento pré-determinado pelos pais. De acordo com o relato do Tuxaua, o sistema de dote era dominante, e o casamento era realizado pelos honorários da noiva. O noivo trabalhava para o pai da noiva por cinco anos. Havia um ritual de consumação do casamento. O smoking atual informa que: na época do sogro, o smoking de Valdomiro Cruz, o menino foi testado antes do casamento para saber se tinha condições de cuidar da família. Primeiro eles tinham que construir uma casa embaixo do buritizeiro para poder morar, assim eles sabiam se o noivo tinha força, resistência e se era trabalhador. Ele ainda foi levado para a floresta, onde teve que cortar a sumaúma no cabo do</p>

	<p>machado. Só então o casamento foi aprovado (Fala do Tuxaua, 2012).</p> <p>Hoje, esse e vários outros rituais não existem mais. As mulheres se consideram prontas para o casamento quando completam 14 anos e os homens um pouco mais tarde. Embora essa regra pode diferir, levando em conta a vontade e desejo de cada membro da comunidade, é óbvio que entre os Kambeba da comunidade Três Unidos não há limite de idade para o casamento.</p> <p>As questões de relacionamento (quando se manifesta o desejo de casar) são conhecidas pela comunidade em assembleia, revelando intenção do casal. Primeiramente, procura-se o Tuxaua para conversarem sobre a intenção de casar e depois a aldeia toma ciência do fato. A escolha do parceiro é livre, e como já mencionamos não é obrigatório pertencer à mesma etnia, o que configura que o casamento pode ser tanto endogâmico quanto exogâmico; só uma ressalva é imposta, permanecer na comunidade e seguir as regras do povo Kambeba. Se ocorrer um divórcio, o agregado pode sair, mas filhos e netos não. Em decorrência dessa norma, os casamentos não são marcados pela uxorilocalidade . (MOTA, 2013)</p>
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Não foi possível entrevistar o agente social da pesquisa, os dados são secundários.</p>	<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Não foi possível entrevistar o agente social da pesquisa, os dados são secundários.</p>

Quadro 16: Quadro sintético do casal O, RODRIGUES, 2021-2022.

O casal que apresentaremos para este caso, trata-se de casal constituído por homem Tikuna e mulher Kambeba e que realizaram processo de territorialização no Baixo rio Negro, região do rio Cuieiras, município de Manaus.

Tradicionalmente da região do Médio Solimões, os dois unem-se e constituem família ocupando a região da foz do rio Cuieiras. Com este casal também não foi possível realizar pesquisa de dados primários. Apresentaremos informações secundárias sobre a constituição da comunidade indígena e alguns processos identitários que envolvem a relação da liderança desta comunidade com o movimento indígena local.

Ele se autodeclara Tikuna e ela Kambeba. O casal teve oito filhos, todos eles se autodeclararam Kambeba. Possivelmente pela potencialidade da identidade Kambeba da mãe e também o fato dele ser o único Tikuna na comunidade que é uma comunidade familiar. Além de somente ele ser Tikuna e também ter origem miscigenada, foi lhe confiado a liderança da comunidade étnica Kambeba, mas como ele mesmo diz: “eu sou Tikuna, mas sou liderança do povo Kambeba a convite e com confiança da família que constitui”.

Sobre este caso, já ouvíamos alguns comentários dos demais indígenas da região de Manaus que o líder Tikuna da comunidade Kambeba já estava se autodeclarando Kambeba e não mais Tikuna. Através de contato por telefone e com bastante dificuldade, ele explicou o que estava acontecendo. Segundo ele, apenas estava como liderança dos Kambeba, mas ele é Tikuna, continua se autodeclarando como tal. E nesse caso, seus filhos, todos, autodeclararam-se como Kambeba, puxando a etnia da mãe e não dele. Ele falou de ser acolhido pelos Kambeba e de respeitar a autodeclaração dos filhos.

Quando chegaram ao Cuieiras já eram casados, já haviam vindo do Médio Solimões casados, e no território de Manaus buscaram um lugar para viver, encontrando a região do rio Cuieiras e empreendendo aí a criação da hoje comunidade indígena Kambeba Três Unidos.

Todo o processo de etnicidade e territorialidade é por via da cultura e tradição Kambeba.

4.16. Histórias de vida do casal P

Este casal é constituído por homem Tukano da região do Alto Rio Negro e mulher Sateré-Mawé do Baixo Amazonas. Este caso será tratado por nós a partir de dados secundários, realizaremos a descrição de sua história a partir do material produzido pela Rede Cultura Indígena (Revista Digital) que produziu uma série de relatos e relações sobre afeto, memória e identidade indígena e suas conexões culturais a partir da culinária. No artigo intitulado “O restaurante é uma reconstrução de tudo aquilo que eu deixei para trás por causa do preconceito” é o cenário para a história de vida da mulher Sateré-Mawé, seu encontro com seu companheiro atual o homem Tukano e seus processos de territorialidades na cidade de Manaus.

A composição deste casal aproxima-se dos casos observados nos autores Lowie e Schultz, Boas e Malinowski.

BIATŪWI		
CASAL P		
HOMEM TUKANO		MULHER SATERÉ-MAWÉ
	-----	
<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Tukano: De acordo com Bruno (2010, p. 98), “[...] A principal razão para esta complexidade é a insistência em exogamia linguística e residência patrilocal. Naquela região, os homens devem casar com mulheres que falam uma língua diferente da sua. Em tal situação, as crianças crescem ao menos bilíngues. Contudo, a língua que identifica a pessoa, a aldeia, e o grupo étnico é, em princípio, a língua do pai, não é a língua do grupo linguístico da mãe. [...] a língua da mãe pode ser muito importante no sistema preferencial de casamento. Há uma preferência, mas não obrigação, de se casar com sua prima cruzada, particularmente a filha do irmão da mãe. (Sorensen 1967:677)...”</p> <p>“Os grupos Tukano são patrilineares e exogâmicos, isto é, os indivíduos pertencem ao grupo de seu pai e falam a sua língua, mas devem se casar com membros de outros grupos, idealmente falantes de outras línguas. Externamente, os grupos são equivalentes mas distintos; internamente, cada um consiste em um número de clãs hierarquicamente</p>		<p>O que diz a literatura sobre organização social e parentesco Sateré-Mawé: “Laraia (1986) e Alvarez (2004), ao estudarem relações interétnicas e processos de diferenciação resultantes da interação dos Sateré-Mawé com o mundo dos brancos, projetaram que o sistema de coesão da etnia, assim como de grande parte dos grupos Tupi, molda decisões em consensos construídos via consulta a chefes familiares. Assim, o fazer político tende a ser transpassado por relações de parentesco e por vezes opções de compadrio. Similar a essa construção de esquema parental é a motivação para a sociopolítica dos Sateré-Mawé, a qual está resguardada na responsabilidade da pessoa indígena no contexto do comportamento coletivo (BERNAL, 2009).</p> <p>“Sobre relações endoétnicas e interétnicas, trabalhos pioneiros ensaiaram descrições sobre o sistema de comunalidade sateré-mawé (NIMUENDAJÚ, 1948; NUNES</p>

<p>ordenados. [...] “Essa hierarquia de papéis especializados e privilégios rituais fica muito evidente durante os rituais coletivos em que se recitam as genealogias e enfatizam-se as relações hierárquicas e de respeito. De modo mais sutil, essa hierarquia reflete-se também na vida cotidiana. Os habitantes de uma maloca comumente correspondem a um grupo de homens estreitamente aparentados, como os filhos do mesmo pai ou de dois ou mais irmãos, que vivem juntos com as suas esposas e filhos. Quando uma mulher se casa, ela deixa a sua maloca natal e vai morar junto com seu marido.” (disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano#Organiza.C3.A7.C3.A3o_social).</p> <p>“Na região do Alto Rio Negro, o grupo lingüístico é interpretado em termos nativos como um conjunto de parentes agnáticos descendentes de um grupo de irmãos ancestrais míticos, e é este grupo lingüístico que na região é interpretado como povo ou tribo. O primogênito ancestral é tomado como ascendente focal de todo o grupo lingüístico. Para efeito desta pesquisa estamos denominando etnia a cada um desses grupos, que regionalmente são também chamados de tribo. Além disso, os irmãos ancestrais são ordenados segundo a ordem de nascimento, do mais velho ao mais novo, fornecendo a fundamentação ideológica para o estabelecimento de relações de hierarquia no interior da etnia. [...]O casamento para os tukano se dá preferencialmente com sua prima cruzada bilateral e que preferencialmente resida em comunidades próximas. Muitos autores que estudaram os povos dessa região chamaram atenção para as alianças matrimoniais que incluem, além das regras de parentesco e exogamia, princípios geográficos. Árhem (1989) que trabalhou com os Makuna (grupo tukano) enfatiza o casamento como estruturador de relações sociais e políticas importantes, demonstrando que este grupo de casa com afins próximos e estabelecem com eles relações de aliança política, econômica e ritual. Goldman (1963) que estudou os Kubeo, enfatiza ainda o ambiente social multilíngüe dessa região, definido pela regra de exogamia lingüística e pelo mito de origem dos grupos tukano, que permite a inclusão de diferentes povos falantes de língua distintas, o que constituiria, segundo esse autor, um ambiente ‘aberto’. Outro antropólogo que trabalha na região do alto rio Tiquié com os Tuyuka, Cabalzar (1995, 2000)</p>	<p>PEREIRA, 1967 e 2003), compilando informações reunidas no Handbook of South American Indians. Atualmente, relatos sobre igual temática indicam que existe complexidade na descendência patrilinear da etnia, cujo impacto infere a propulsão de casamentos de primos consanguíneos bilaterais, de tios de primeiro grau e de tios com sobrinhas de primeiro grau, sendo estas filhas de sua irmã (ALVAREZ, 2011). A perspectiva infere no contexto do exocasamento da pessoa sateré-mawé, cuja afirmação é controversa dada às circunstâncias em que a formação consanguínea de clã para clã nem sempre é bem-vinda (HOEBEL e FROST, 2006)”. (RODRIGUES Et al, 2014, p. 213-214).</p>
--	--

<p>chama atenção para o fato de que o casamento deve também ocorrer entre comunidades próximas. Este autor tece considerações sobre o conceito de nexos regionais, que seriam micro-regiões formadas por diversos grupos locais (que geralmente coincidem com as comunidades) conectados por relações políticas, rituais e econômicas (Cabalzar, 2000). Analisando o espaço social das comunidades tuyuka este autor dialoga com os trabalhos de Àrhem (1989), que formula a idéia de ‘grupos de aliança local’ e Goldman (1963) que postula a fratria como um ambiente mais amplo, onde se difundem os mecanismos de exogamia. Goldman (1963), descreve o casamento kubeo como sendo o único caso, entre todos os grupos tukano, de endogamia lingüística, mas onde a prescrição de exogamia segue existindo. A exogamia para este povo ocorre entre fratrias, que seriam, cada uma delas, um grupo de sibs originários de irmãos ancestrais. O caso kubeo coincide, portanto, com o caso dos Baniwa. Este autor chama atenção para o fato de que a regra geográfica define uma certa proibição de casar-se dentro de uma mesma comunidade, mesmo em caso de haverem mulheres casáveis. Porém casamento deve sempre ocorrer entre comunidades localizadas em um mesmo trecho de rio.” (AZEVEDO, 2004, p. 3-4).</p>		
<p>O que diz o agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Não foi possível entrevistar o agente social da pesquisa, os dados são secundários.</p>		<p>O que diz a agente social da pesquisa sobre sua organização social e parentesco: Não foi possível entrevistar o agente social da pesquisa, os dados são secundários.</p>

Quadro 17: Quadro sintético do casal P, RODRIGUES, 2021-2022.

Eu, sou indígena do povo Sateré Mawé, nascida no município de Barreirinha, no baixo Amazonas. Ao lado do meu companheiro, indígena do povo Tukano, inauguramos, em novembro de 2020, o restaurante BIATŪWI – Casa de Comida Indígena ([@casa_de_comida_indigena_manauas](https://www.instagram.com/casa_de_comida_indigena_manauas/)), em Manaus (AM). Foi um momento de muita alegria, uma verdadeira conquista, mas para contar essa história do jeito certo, precisamos voltar alguns capítulos da minha trajetória.

Durante a minha infância e adolescência, aprendi o preparo da comida do cotidiano — a alimentação de todos os dias — com a minha mãe, lá na minha comunidade. Ela me ensinou a preparar o básico, como um mingau, um peixe e uma carne de caça. Aprendi as principais técnicas de preparo de alimentos na cozinha, mas não parei por aí. Uma das partes mais importantes desta história começa agora: foi lá, na minha comunidade, que dei início aos meus estudos, um dos momentos mais marcantes da minha vida.

Na época, a minha comunidade só tinha profissionais de educação qualificados para ensinar os jovens até o ensino primário, que era até a 4ª série. Por isso,

quando finalizei os estudos na minha comunidade, arrumei as malas e fui de coração apertado e esperançoso rumo à cidade grande. Me mudei para Manaus aos 20 anos, e eu tinha um único objetivo: queria ter a possibilidade de completar, pelo menos, o ensino médio.

A vivência na cidade, porém, foi diferente do que eu esperava, e foi lá, na minha terra de sonhos e esperanças, que tive o meu primeiro contato com o preconceito contra pessoas indígenas. As minhas colegas da escola gostavam de fazer piadinhas preconceituosas. Elas me chamavam de índia, o que, para mim, já é uma grande ofensa. Eu não sou índia, sou indígena. Como eu não tinha vivência na cidade, aquilo foi um grande choque.

Logo após a minha chegada em Manaus, a minha mãe faleceu — o que me abalou profundamente, já que ela era uma grande inspiração para mim. Ainda em luto, fui morar na casa dos meus tios e, para me sustentar, comecei a trabalhar como empregada doméstica. Após finalizar o ensino médio, deixei os estudos de lado. Pouco tempo depois, eu tive uma filha, o que fez com que eu desistisse, naquele momento, de qualquer possibilidade de seguir para o ensino superior. Também parei de trabalhar como doméstica, já que eu precisava cuidar da minha família.

Os anos se passaram, outros filhos vieram, e eu me vi imersa em uma rotina diferente daquela que eu havia imaginado aos meus 20 e poucos anos. Eu era submissa ao meu marido e vivia para cuidar da minha família. Não era isso que eu queria. Eu queria estudar, queria saborear o conhecimento, aprender sobre o mundo e, até mesmo, dar uma chance para mim e para a minha família de uma vida melhor.

Quando me dei conta de que eu queria mudar alguns aspectos da minha vida, o meu relacionamento com o meu marido, pai dos meus filhos, começou a desandar e nos separamos. Eu fui trabalhar como doméstica novamente, o que era uma coisa que eu não gostava, mas a necessidade me obrigou. Eu não queria ser submissa ao meu marido, então eu comecei a abrir a minha visão, eu sabia que eu não queria mais isso para a minha vida.

Passei três ou quatro anos trabalhando como doméstica, e quando a minha irmã percebeu o meu descontentamento com esse trabalho, me convidou para trabalhar com ela, fazendo artesanato. Eu confeccionava colares e brincos com sementes regionais. E, com o decorrer do tempo, tive a oportunidade de trabalhar como permissionária de uma barraca no centro da cidade de Manaus. Eu expunha e vendia os meus produtos.

Pouco tempo depois, eu conheci meu atual companheiro. Ele sempre foi muito parceiro e passou a me incentivar a voltar a estudar. Eu passava o dia todo na barraca vendendo e, mesmo assim, ele tinha fé em mim, tinha a paciência de me incentivar a voltar a estudar, para que eu pudesse viver a vida que eu queria viver. E foi com esse apoio que eu tive a coragem de me inscrever no vestibular do Estado do Amazonas.

Com muito esforço, eu consegui ingressar na Universidade do Estado do Amazonas (UEA) em 2013 para cursar pedagogia. Mas foi uma luta comigo mesma porque eu colocava dificuldade, achava que não era capaz, e que aquilo não era pra mim. O meu obstáculo para voltar aos estudos não era só a minha família, mas também o preconceito que eu sofria.

O apoio [dele] foi essencial, assim como as minhas lembranças do meu pai e da minha mãe, que sempre me incentivaram. Eu me lembro o quanto eles queriam que eu seguisse com os meus estudos. Meu pai falava que nós indígenas somos

muito capazes, e isso me motivou. Terminei a graduação em 2017, e no mesmo ano já comecei a pensar na possibilidade de encarar um mestrado. Decidi, mais uma vez, aceitar outro desafio, e comecei a cursar o mestrado em antropologia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

A antropologia foi um caminho que abriu os meus olhos. Eu percebi a importância da nossa cultura, a importância que nós indígenas temos. Me senti, pela primeira vez, orgulhosa da minha cultura. Estudando antropologia, percebi que eu poderia falar da minha cultura indígena através da comida, e foi aí que surgiu a ideia do restaurante.

O idealizador da cozinha é o próprio [companheiro], que também é antropólogo. Tivemos a ideia de montar um restaurante para vender comida indígena, e contamos com o apoio de Debora Shornik, dona do restaurante Caxiri Amazônia (@caxiri_amazonia), que nos ensinou todos os esquemas de funcionamento de um restaurante, como a armazenagem de alimentos e a administração do estabelecimento. Ela acreditou no nosso projeto, na nossa ideia, e nos deu todo o apoio.

Em novembro de 2020, foi inaugurado o nosso restaurante, BIATÜWI – Casa de Comida Indígena. A inauguração em plena pandemia de Covid-19 foi desafiadora, mas aconteceu da maneira que sonhávamos. Finalmente tínhamos um espaço para falar sobre a nossa cultura através da comida. O restaurante é uma reconstrução de tudo aquilo que eu deixei para trás por causa do preconceito.

A comida indígena me empodera, me faz ter orgulho da minha própria cultura. Eu sou a responsável pelo preparo dos pratos no restaurante, o que faz com que eu me lembre frequentemente dos ensinamentos e incentivos dos meus pais. Quero ser um exemplo para os meus filhos e netos, e quero mostrar para eles que eu tenho orgulho de ser uma mulher indígena — o restaurante é reflexo disso.

Terminei o meu mestrado em fevereiro de 2021, e quero continuar os meus estudos; pretendo fazer um doutorado, e acho que o tema pode até ser relacionado à cozinha. Não tenho mais vergonha de chegar em novos espaços, tenho mais confiança em mim mesma. O meu restaurante é um reflexo da mulher indígena empoderada que eu sou. (Rede Cultura Indígena, 2021)

O cenário deste casal é o restaurante BIATÜWI – Casa de Comida Indígena, no sentido de representar na fala da mulher Sateré a importância e significado deste espaço no contexto de sua história de vida e de certa forma trajetória. Além de representar produto de sua união com o homem Tukano. Outro dado é o espaço que a Antropologia desempenha na história deste casal. A forma como ela é referida em seu relato.

Aqui o espaço de interação entre culturas, o espaço de reflexão sobre encontros de vidas, entre convergências é o espaço do comer, mas não só do comer, do comer para interagir, do comer para relembrar do território ancestral. O espaço do comer, encontrou

na cidade de Manaus, o lugar onde ser indígena, onde ter orgulho, onde rememorar as culturas dela e de seu esposo.

Neste caso o espaço em questão, aqui nos referimos à área na zona central da cidade onde está localizado restaurante é um território de reterritorialização da presença indígena em Manaus. É espaço bastante significativo para a discussão e reflexão acerca da presença indígena. É onde está presente espaço bastante significativo da colonização, o Paço. Neste lugar onde existe uma praça com coreto, e prédios que remontam a *Belle Epóque* e os casarios mais antigos da cidade, a primeira rua inclusive, também é caracterizado nas suas entranhas um dos principais sítios arqueológicos. Inclusive o prédio que um dia foi a prefeitura de Manaus, hoje funciona como Museu da Cidade, onde os visitantes podem conhecer parte das escavações que apresentam as diversas urnas mortuárias dos ancestrais indígenas deste território que hoje é a cidade de Manaus.

É possível observarmos que para este casal, o centro da cidade foi o cenário de encontro entre os dois. Ela artesã e permissionária em uma barraca de vendas de artesanatos regionais e ele já antropólogo e visionário de tal processo de reterritorialização daquela parte tão importante e significativa do centro histórico da cidade.

As unidades sociais referidas ao que geograficamente se designa centro da cidade funciona com convergência para que as relações entre os agentes sociais ora estudadas pudessem se efetivar através de pontos tangenciais de suas trajetórias de vida e histórias cruzadas.

Nessa perspectiva recuperamos contribuições das mulheres indígenas rionegrinas sobre suas percepções sobre estratégias de casamentos em Manaus e também pelo fato da AMARN representar ponto de convergência na cidade e desempenhar processos diferenciados de territorialidades específicas, assim como as demais unidades sociais estudadas.

Assim finalizamos o elencar dos casais que compõem a pesquisa, tratando de suas histórias de vida e pontos de convergências a partir de suas estratégias matrimoniais, bem como suas relações com o aspecto da produção de processos diferenciados de territorialização e territorialidades específicas na região metropolitana de Manaus.

CAPÍTULO IV

ACEPÇÕES DAS MULHERES INDÍGENAS RONEGRINAS SOBRE ESTRATÉGIAS DE CASAMENTO E PROCESSOS DIFERENCIADOS DE TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS EM MANAUS

5.1. Mulheres Indígenas da AMARN – NUMIÃ KURA e suas percepções sobre o casamento ronegrino

Consideramos a importância de trazeremos para a pesquisa, percepções das mulheres indígenas do rio Negro pelos seus pioneirismos e também pelo fato de apresentarem outras formas de alianças e a partir delas seus processos de construções identitárias e políticas, no contexto da cidade de Manaus.

Muitas destas mulheres passaram e passam por processos de territorialização bem duros e difíceis, conheceram a cidade de Manaus, ou desceram o rio intermediadas por relações de trabalho estabelecidas por religiosas ou mesmo por não indígenas (em grande parte militares) que passavam determinado tempo no Alto rio Negro e em outras partes do país. Algumas delas até foram para outros estados, mas sempre como mão de obra e em relações de desigualdade e de autonomia.

Nos depoimentos a seguir, mulheres falarão sobre suas histórias de vida e em certa medida de processos de (re)construção identitários e étnicos e de territorializações e territorialidades a partir de dinâmicas que envolvem referenciais tradicionais, como modelos, padrões (que muitas vezes tentam se impor) e novas leituras e respostas às realidades que se apresentam como possíveis e passíveis sempre de mudança ou experimentações.

Estas mulheres também contribuem para as percepções acerca dos papéis das mulheres nas relações matrimoniais, nas concepções de educação acerca das identidades, do que se deve ou não ser repassado de uma geração a outra, do papel importante que as mulheres têm na dinamização dos processos aqui analisados.

“Internamente, a partir do momento que a gente luta pelas políticas públicas, a gente internamente a gente luta, a nossa identidade étnica cultural como rio Negro aqui na AMARN. Essa identidade passa por onde? Por nossos artesanatos, a nossa língua, como que é fortalecer a nossa língua é importante! Ah, só é a língua Tukano? Não! A gente não quer igual aos que nos fizeram. Fizeram com que todos indígenas precisassem falar Tukano pra poder dialogar com outro. E eu acho que a AMARN não pode ser igual o que foi feito. O diferencial da AMARN é que ele tem que acolher todas as línguas e andar por igual, mas mesmo que a gente perdeu algumas línguas, né, do povo que fala somente portuguesa, língua Tukana, a língua Tukano não pode aparecer assim uma língua importante no processo, ela tem que fazer... a língua que possa resgatar outras línguas, por isso a nossa língua Tukana, não é assim, uma língua Tukana de uns cem anos atrás, porque outras línguas a gente foi construindo outras palavras. A língua Tukana ela perpassa todas essas línguas, né, do Tuyuka, Dessano, Piratapuya”. Ao falar sobre o perfil das mulheres que fazem parte da AMARN: “São diaristas, são babás, então são essas pessoas, essas mulheres que construíram a AMARN. Então a AMARN já tá com trinta e quatro anos de caminhada, então eu vejo assim, nesse processo de construção as mulheres foram muito corajosas de enfrentar vários desafios, é, que geralmente as mulheres indígenas, elas espera muito a organização de homens. Então a partir do momento que elas estavam aqui em Manaus, claro com todo respeito com a pessoa que mobilizou a elas, que teve essa sensibilização com elas pra construir uma representação que não é formato dos indígenas, que é formato não indígena que é a associação das mulheres do Alto Rio Negro, que é uma pessoa jurídica. Então toda essa construção pra quem está vindo depois, no caso nós, que somos nova geração de mulheres indígenas, a gente percebe a coragem delas, a braveza delas de enfrentar, até porque a AMARN nasceu em 87, um tempo ainda muito recente, politicamente, da política brasileira que é muito recente daquela ditadura militar que é pós-ditadura, então, tinha todo esse processo de... ela estava ainda muito recente! A gente sempre encontra uns parceiros que nos alerta! Então tudo isso eu vejo assim, que elas foram corajosas de ser protagonistas, de pensar né, de pensar no coletivo, né? Pensar no coletivo no sentido dos direitos de mulheres indígenas. Nós somos mulheres, mas a gente tem esse direito, de pensar, de lutar, dessa presença mulher indígena no contexto urbano. Então até hoje, eu vejo assim, a gente, quem tá vindo agora, a gente vamos dizer assim que a gente fica feliz por estar fazendo parte desse processo da caminhada, até onde elas construíram, mas quem tá vindo por trás também tem que ter pensamento coletivo muito firme! Eu vejo assim, ainda nós mulheres carregamos esse contexto coletivo, por mais que a gente não tem, por mais que a gente mora longe de uma a outra, essa casa é a casa de referência de todas as mulheres indígenas do Alto Rio Negro que moram aqui em Manaus, mas só que nem todas fazem parte desse processo de construção. Umam preferem mais ficar em casa, sozinha, umas querem fazer parte do coletivo, então toda essa construção, eu acho que é muito democrática a decisão delas, nossas, vamos dizer assim, das mulheres. E hoje, a gente tem, a gente tá mais buscando a questão acadêmica. Eu vejo assim, uma etapa que passou que foram as mulheres domésticas que teve essa iniciativa de construir, de fazer com que as pessoas pensam, muito assim, de estar juntas, e nem por isso elas se perderam, entendeu!? Mas assim, a gente busca hoje, a questão mais acadêmica, olha a gente vai se empoderar nesse momento na academia, mas são poucas, a gente somos poucas dentro desse processo. Por que que nós vamos falar de nós mesmas na academia? Então é um processo muito lento, até aqui as companheiras fizeram, mas e agora, esse novo modo de ser das mulheres? Então a

gente precisa adentrar na academia pra poder fortalecer a nossa luta coletiva, então é isso que a gente pensa hoje. Somos poucas ainda na academia, mas assim, eu acho assim, pensar no projeto coletivo ele passa por esses processos, então eu vejo assim, a AMARN ela é uma organização que tenta trazer esse pertencimento de povos que a mulher pertence. A associação ela tem essa responsabilidade de acolher. Não importa quem que seja, mas desde que seja indígena do rio Negro. Então eu acho assim, é um espaço de fala, é um espaço de acolhimento, e também um espaço de pertencimento coletivamente. Então eu vejo nesse sentido, e a gente se fortalece, vamos dizer assim, o projeto coletivo ele vai também se tornar projeto individual e o projeto individual nosso de mulher, ele se torna projeto coletivo. Então, essa troca de experiência, por exemplo, por que eu tô falando isso, né? Esse protagonismo ele se dá muito nesse aspecto, porque a gente se diz, se coloca num espaço de uma espécie de empreendedorismo social, nosso, enquanto associação, vamos dizer assim, a gente faz nossa oficina, a gente discute sobre os direitos, a gente discute direito de mulher, a gente discute sobre nossos filhos, os futuros dos nossos filhos, quando discute os futuros dos nossos filhos, a gente discute sobre educação intercultural, tudo, a gente discute a saúde, a gente discute todos esses espaços, as questões sociais que a gente vive, né!? A gente discute também sobre a violência dos jovens indígenas, que vai ficar na mercê, vamos dizer assim de tráfico de drogas, outras coisas, né!? Então é um espaço que discute esses problemas sociais, então a partir do momento que a gente tá discutindo, a gente projeta nossa projeto coletivo e esse projeto coletivo pode sair projeto individual, algumas das nossas companheiras, elas têm uma banca de artesanato, vai lá, então é isso, e eu vejo assim essa contribuição de experiência de vice-versa, uma experiência em vejo rica, uma experiência muito questionar ao mesmo tempo, questionador que traz uma visibilidade das lutas sociais, da luta das questões sociais. Então por isso que eu falo que esse é um espaço de fala das mulheres indígenas. Então por que que a gente não valorizar o homem? (risos). Isso que eu quero! Porque eu vejo assim, a gente já passamos um bom tempo do nosso percurso de mulheres indígenas, a gente sempre vinha na sombra do homem! Até no momento que a gente desperta! Isso fez bem? Fez! Porque até no momento, se as mulheres indígenas não tivessem nos bastidores, a nossa língua, a nossa bebida, a nossa comida deveria ter desaparecido, porque enquanto que os homens tavam na luta de resistir a questão mais cruéis dos colonizadores, vamos dizer assim, da história, as mulheres tavam nos bastidores, lutando para que não desapareça nossa língua, a nossa cultura, então tudo isso eu vejo assim, aí a partir do séc. XX, aí já traz essa possibilidade de protagonismo, então é essa a linha de historiografia indígena do Alto rio Negro, no caso da AMARN, vamos dizer assim, eu não posso falar de outros espaços, mas eu posso falar desses espaços onde a gente tá inseridas. Então, eu vejo, é uma caminhada longa, e uma caminhada desafiadora e ao mesmo tempo ela é muito carregada dessa história, historiografia cultural, historiografia de histórias de vida, todos esses processos. Então eu vejo nesse sentido, o que que a associação faz, o que enquanto associação ela desperta nessas coisas, né!? Quando eu falo de espaço de fala, é o espaço de mobilização, de articulação, ela não se preocupa somente as questões internas, claro, internas, mas também externas porque é uma luta constante. A gente tá muito atenta, fora, no nosso externo, a questão mais políticas né, políticas sociais do país, do estado, do município, então a gente tem que tá muito atenta nisso, enquanto a gente discute internamente. Então é um ambiente cheio de indagações. O que que nós vamos fazer? O que nós vamos fazer daqui pra frente, amanhã? O que que a gente pensa como mulheres? O que que a gente vê como

mulheres? E nesses espaços a gente também discute os nossos relacionamentos, de matrimonial. Quando a gente traz assim, ah discute sobre a violência, violência do matrimonial e também valorizar, né, ah eu vou nesses espaços coletivos, ah eu vou largar o meu marido? Não, a gente sempre motiva as mulheres, a gente vem aqui como espaço coletivo, você enxerga porque, ah eu quero fazer parte desse coletivo. Mas isso não quer dizer que você vai largar seu marido, você vai largar seus filhos, mas eles têm que ser respeitados, lá naquele espaço onde você mora, mas o marido ele não pode te proibir o que você quer realmente fazer parte desse coletivo, então, a gente deixa muito claro quando uma mulher vem se associar, né!? Então é isso.”

“Então, na verdade o meu pai, o território étnica do meu pai é lá no rio Papuri, lá no rio Papuri, do Vaupés, uma comunidade chamada Uirapixuna, lá no rio Papuri, porque historicamente, o clã, vamos dizer assim, o clã do meu pai tem os territórios que são baseados cinco aldeias, era território do clã do meu pai, né!? Acho que 15° clã, alguma coisa dos Tukano, só que ao longo do processo, eu acho que à época da seringa, da seringa, que tava chegando, meu pai contava que o pai dele, o avô dele, vamos dizer assim, ele teve que fazer esse trabalho pros regatões, teve que viajar, viajaram muito pra trabalhar a seringa, na seringal, e lá o meu bisavô conhece uma mulher de Urubuquara, do Vaupés, que era Tariana, com ela ele se casou, e depois, isso mais ou menos, vamos dizer assim na época do seringal, e eles teve filho, teve dois homens e uma mulher, que é meu avô, do pai, Tukano, e esse meu avô ele casou com uma moça também de Urubuquara, então eles não voltaram mais pra aldeia deles, inicial, né, culturalmente. Eles ficaram nessa aldeia chamada Urubuquara que é daquela região de cachoeira, aonde eles mitologicamente falando da cachoeira de Ipanoré, né!? E lá eles tiveram meu pai, então desde meu bisavô, ele é casado com Tariano, e repercute até do meu pai. Então, ele também casou com uma moça Tariana de Urubuquara. Então tem esse percurso, então, eu vejo assim que, olhando pra esse lado de casamento, desde o meu bisavô, eles não foram obrigados a casar, né, num passaram aquela ideia que a mulher é roubada, que a mulher tem que casar, desde aquele tempo, o meu avô não passou por esse processo, ele casou porque ele gostava daquela mulher Tariana. Não passou por esse processo assim de: ah, você vai casar com sua prima, ah, porque você não pode casar com essas não, eu penso, porque quando meu pai me falava isso, eu enxergo isso aí. E o meu pai também, mas o meu pai já casou porque era uma sobrinha da minha avó, eram filhas da minha sobrinha do meu avô que ele casou que é Tariana. Então desde hoje, eles são de povos diferentes, etnias diferentes que é Tariana. E lá eles ficaram no Urubuquara muito tempo, né, aí também a parte da minha avó que é Tariana, ele teve também uma irmã, que são duas filhas que são Tariana, então a irmã da minha avó, ela casou com um Tukano de Ananás, fica abaixo de Taraquí essa aldeia. Então como eles não tinham mais um lugar, pra eles não era um lugar fixo, tanto faz, né, olha eu vou pra lá eu vou ficar, né, eles num puderam, não quiseram mais voltar pra outra aldeia que é do clã. Então eles ficaram nesse espaço que é território dos Tariano que por conta das mulheres deles, eles fizeram uma vida nesses territórios. Então, como eles por uma visita, da irmã da minha avó, que morava em Urubuquara, ela uma vez foi visitar pra lá, a irmã naquela aldeia Ananás. E lá, a irmã dela chama ela a mora lá. Até porque lá naquela aldeia, só era povo Tukano, então eram parentes assim, etnicamente. Então, o meu avô foi morar lá, e levou meu pai e minha mãe, morar lá, construir outra vida naquele território, espaço daqueles Tukano. Então, lá que eu nasci! (risos) Lá que eu nasci! Nessa aldeia Ananás, que eles fizeram

uma vida e se torna um pertencimento daquele território. Eu nasci, eu sou a última filha, eu sou a filha caçula, aí me deram o nome indígena que vamos dizer assim, traduzindo ao pé da palavra, sentadora do banco. O que quer dizer isso etnicamente? Eu vou dizer o que o meu pai conta. Mesmo sendo povo Tukano, ele deve trazer outras histórias, mitologicamente. Mas por que que meu pai deu esse nome? Porque do meu clã, toda filha caçula, ela recebe esse nome. Qual o significado disso? Porque a filha caçula, ela é responsável de tudo, quando é festa de Dabucuri. Quando ela vai pra essa festa, essa cerimônia, ela tem que sentar onde as pessoas entra, ela é uma espécie que ela que tem que acolher os festeiros, vamos dizer assim, de Dabucuri. Ela que tem que dizer: entra! Senta! É tudo isso ela vem. Então, esse significado é muito grande da responsabilidade grande, né, esse nome de bendizimento traz. E também ela é responsável todo aquele espaço, território, é com ela. Ela não pode aborrecer no dia, durante a festa. Ela não pode chamar atenção, ela tem que acolher, então o meu nome de bendizimento significa isso. Aí então em cresci, fiquei até uns... Naquela aldeia, de onze anos e depois de onze anos, por conta do estudo, que a gente vai estudando, aí nós tivemos que morar lá em Taracúá pra terminar o estudo, lá naquele espaço lá, em Taracúá, aconteceu coisas assim meio que desagradável com a família do meu pai, aí eles tiveram que mudar pra Santa Isabel, baixaram pra Santa Isabel, até porque como o meu bisavô que veio pra Santa Isabel tinha outra família, então mermo que dizer que o meu pai tinha uns irmãos lá em Santa Isabel, então tem toda essa trajetória entendeu? Então quando eles vieram pra Santa Isabel, porque eles tinham alguns parentes lá. Então, no entanto, até hoje, o meu irmão mora no sítio de uma prima do meu pai. E eu também, aí eu tive que vim, quando é criança, tive que acompanhar meus pais. Em Santa Isabel eu sempre tive curiosidade de fazer uma experiência religiosa, porque lá não tem outra coisa, tem religião lá, né, congregações, eu tive curiosidade de fazer. Eu tive coragem de entrar na congregação, religiosa, que é a congregação salesiana, e passei uns dez anos lá, acho que logo depois do meu ensino médio. Eu entrei, gostei, adorei, mas num era o meu, num tinha, não é que seja vocação, num me chamava atenção. Gosto, respeito muito, mas o que eu queria mais era ajudar os parentes, de estar no movimento com os parentes, era isso que chamava mais atenção pra mim. Não dentro da congregação, que fica lá, mas também os trabalhos que elas desenvolvem. Mas só que não era pra mim, né, eu não enxergava o chão do espaço. Aí saí, acho que em 2007 que saí daquele espaço. Quando eu saí, eu passei no vestibular, da UEA, fiz minha pedagogia, de 2009 que eu passei, **aí nesse tempo que eu encontrei meu marido (risos), encontrei, né, meu marido, ele não é indígena, e eu acho que pra mim, essa concepção de casar, casar com etnia que é mais comprovável, quem nem a etnia Tukano, considerado que povo Piratapuya é irmão, que povo Dessana é irmão, é, eu não tinha essa concepção nesse tempo, sabe, eu acho às vezes, a escola ele empobrece culturalmente, escola que eu passei, porque eu nunca fui interna, isso eu posso dizer tranquila, mas pra quem foi interna, pode falar um pouco, muito bem, mas nunca eu fui interna. Depois que terminou o internato que fui pra Taracúá, que meus pais tiveram que ir comigo. Mas eu percebo hoje, que a escola, ele desmobilizou essa referência que a gente tinha. Eu acho que nós tamos 4ª geração já, já passou cem anos que a gente passou por esse processo de inculturação entre aspas, né, mas assim, eu sou de uma época que a escola não permitia que a gente falasse e também eu peguei na escola um tempo, no início dessa construção de educação escolar indígena. Então, quem passou por esse processo, um pouco dessa estruturação que a língua não valia a pena falar, que a cultura, todas essas coisas não valiam a pena, de repente carrega uma carga que é importante a gente reconstruir o nosso processo de**

educação, né!? Então a gente fica confuso, então a gente fica confuso e a gente não tem uma ideia como que é o casamento, né, porque era a escola, uma forma que foi se apagando, é, a minha geração, maioria das colegas, elas tem rejeição! Rejeição no sentido, olha a gente já passou por isso, né, rejeição de que a cultura dela é importante do que uma cultura que você está pertencendo hoje. Cultura branca, cultura não indígena. Eu vejo assim, a gente tem uma, como é que é, superficialidade, a gente, eu vejo assim, fragmentações, muita coisa a gente tem, nosso conhecimento cultural se tornou fragmentos, a gente conhece uma parte, a gente não conhece outra parte. Eu tô nesse processo, ainda estou pra reconhecer que minha cultura, que minha cultura Tukana, ele é bom! Não de rejeição! Então eu acho assim, esse espaço da AMARN ele tá reconstruindo com essas pessoas, com essas mulheres, que tem esses certos fragmentos, de conhecimento cultural, então eu também estou passando por esse processo, e ao mesmo tempo que eu passo por esse processo, eu convido as mulheres repensar, refletir, né, a gente faz essa reflexão, até que ponto que a gente tem essa cultura. Então quando eu falo desse fragmento, passa por esses processos de casamentos também. E muitos, olha só, tudo envolve o escola, o internato, quem passou no internato num tem nenhuma, a gente foi desconstruindo, né, foi desconstruídos, né, na verdade e hoje a gente quer retomar! Quando a gente quer retomar, a gente conhece um pedaço, a gente já não conhece outro pedaço, então, pra nós se torna uma confusão, né, imagine como que a gente, se a gente não consegue refletir essas coisas, a gente vai perdendo esse processo de reconhecimento. **Então, o casamento, no meu ponto de vista, ele passa por um processo de fragmentação, por isso, dentro da família, por exemplo, o meu, hoje ele já falecido, o meu irmão, ele casou com uma Tukano. Os dois Tukano! Por esses processos que nós passamos, porque a escola pregava todo mundo é igual, e não reconhecia que nossa cultura tinha diferencial, né!?** Então a gente passa por esse processo, no meu casamento também foi assim! Quando eu me apaixonei por um não indígena, que eu fui correspondida, então não pensei, não pensei que minha cultura vale mais do que o coração, né!? (risos) Então, hoje eu reflito isso: por que eu me casei com não indígena? Porque hoje eu já tenho uma carga pra repensar, pra pensar, né!? Não é que vou largar o meu marido, mas pensar nesse processo. Então eu vejo assim, é mistura, acaba a identidade? Não! Eu acho que a gente tá no momento de reconstruir! No entanto, ainda bem que ele foi indigenista, né, é o meu marido foi indigenista, é indigenista, ele entende desse processo quando eu converso com ele, ele me dá muito apoio pra estar no movimento, aquilo que eu gosto, né, eu me apaixono de tá no movimento, também eu reconheço, eu acho que a gente contribui pra reflexão, com construção coletiva, de identidade coletiva de mulheres indígenas do Alto Rio Negro, a gente tá nesse processo de construção ainda, não acaba, né, a gente vai construir! Então eu vejo assim, né, o casamento, etnicamente, ele foi, vamos dizer assim, ele foi dispersado, por isso que da minha geração são vários casaram com a mesma etnia, então, ah, eu tive, o meu pai, a minha mãe, naquela época que eu casei, só a minha mãe que tava. A minha mãe foi contra? Pode ser que foi contra, né!? Pode ser que não! Eu não cheguei a perguntar dela, porque eu já me apresentei depois que eu me casei. E já minha filha, vamos dizer, então pra mim, o casamento, ele passa por um processo como eu já falei de reconstrução. Reconhecer! Vamos dizer assim, a gente tem que tá ciente que meu etnia não pode ser casado, isso historicamente, a gente precisa repensar! Ah eu poderia não ter casado com um não indígena porque ele escravizou nossos parentes Tukano, se eu pensasse, eu não teria casado, se eu pensasse dessa forma, mas só que o coração a gente não pode impedir, né!? **É, o que que acontece agora, depois do casamento,**

com os filhos? Ela vai escolher! Pelo menos a gente em casa, a gente deixa muito aberto, né!? O meu marido além de ser não indígena, ele não é brasileiro! Tô deixando claro pra tu escrever! (risos) Ele não é brasileiro, né, então, ele também passou por esse processo, no país dele, né, que perdeu sua identidade étnica, daquele país, então ele reconhece muito bem quando a gente vai falar sobre os indígenas. Ele era Basco, né, Basco, passou por um processo espanhol, perdeu a língua, perderam a língua, agora estão tentando reconstruir, então a gente deixa muito claro pra filha, que eu tenho uma filha única, né!? Ela vai escolher! Ela escolhe! Ela aprende muito bem Tukano, a gente quer que ela aprenda e também falar um pouco dessa história nossa, tudo isso, que é importante falar que o Tukano não pode casar com Dessano, com Piratapuya que são os irmãos, né, que surgiu etnicamente naquela mesma canoa, né!? Então, isso a gente pode contar, mas eu na história de casamento já foi feito, né, isso não vou voltar, né!? (risos) É, então eu vejo assim, e como mulher indígena o que que eu penso? Esse casamento não indígena. Eu penso mais o respeito. O não indígena, ele precisa respeitar, não discriminar a mulher que ele está! Sofrer discriminação nunca! Pelo amor de Deus! Mas, nem todas as mulheres têm essa sorte, elas casam, a maioria daqui são casadas, que tem união estável com não indígenas, elas sofrem muita discriminação. A maioria sofre! As famílias não reconhecem que ele pode ficar com ela! Não gostam! Chama índio, não sei o que, preguiçosa, algumas eu vou contar! Mas na minha experiência, o casamento não é assim, até porque a minha família mora em Santa Isabel e a família dele lá pra Espanha. Então, a gente não tem esses conflitos familiar, né, então eu vejo assim, então o meu casamento é esse! É experiência, tem uma experiência diferente. Bem, a relação da construção da identidade da minha filha, é, eu não quero abrir mão, né! Eu não quero! Mas, geralmente o Tukano é patriarcado, né!? Mas em relação à hereditariedade familiar, ela já tem nome indígena, a gente já benzeu! Já pediu benzimento, né, indígena. Ela é Tukano! Puxando pelo lado da mãe! Agora, ela que vai escolher lá pra frente, ela tem treze anos, se ela reconhecer que ela tem duas etnias, tanto do pai, tanto da mãe, se ela reconhecer, né!? Vai ser bom! Eu acho que a gente precisa estar muito claro com os filhos. E ela é bem esforçada de aprender a falar Tukano, né, isso pra mim é muito importante! De valorizar a língua da mãe. Olha ela sim aprende a língua do pai, ela fala com língua dele. Hoje a AMARN, as mulheres tem seus espaços em todas as zonas de Manaus, elas estão em todos os espaços, zona leste, norte, a maior parte que a gente identifica, onde elas têm sua casinha, seu território, vamos dizer assim, né!? É na zona norte e leste, são esses dois espaços que tem mais concentração das mulheres indígenas do rio Negro, pelo menos que faz parte daqui da associação, né, eu acho que agora, por conta desse novo assentamento, do Parque das Tribos. Agora aqui, somos 81 mulheres, hoje, associadas, que querem fazer parte do coletivo da associação e eu vejo assim, eu acho que lá no Parque tem muitos, tem 10, mais de 15 que estão lá. Mas eu não sei dizer, né. Então o que que a gente espera da AMARN? A AMARN ela é política! Ela é articuladora, ela é facilitadora, ela luta para as políticas públicas em relação às mulheres indígenas, e também a questão do protagonismo que a gente percebe, que a gente vê, né, que a gente fala, que nós mulheres, precisa ser assim! Precisamos ser assim! Então, nós esperamos muito da AMARN, um espaço de luta, espaço político, espaço mesmo tempo acolhedor. Então a gente luta nas políticas públicas em relação pra educação, saúde, tudo que é possível que abrange a constituição dos direitos sociais da 4ª geração, a gente tá lá, né, nessa! Então eu vejo assim nesse sentido”. (Entrevista com Clarice Arbella Tukano, coordenadora da AMARN, em 05 de agosto de 2021).

“Me chamo Deolinda, meu nome benzido se chama Diakarapó com língua Dessano, aí onde eu nasci foi lá no Turi igarapé, nós Dessano, nossos ancestrais, vivíamos nos igarapés, não assim na beira do rio grande não. Morava nos igarapé, aí eu vim de lá, eu sou do Turi igarapé Santa Cruz. Minha mãe era Tukana, meu pai era Dessano. Como a gente era respeitado assim, desde o Tukano era casado com a Tukana, né!? Eu tinha que puxar do meu pai! Eu sou Dessano! Aí minha mãe Tukano, morava assim vizinho, né, não era assim tão perto, vizinho, era vizinho assim de longe, do mesmo rio, a gente morava. Aí meus avôs também, minha avó materna era Piratapuya, paterno também Piratapuya, e a mãe do meu pai era Dessano, né, e a gente é Dessano! **É assim, a gente puxava mais do lado do pai, e da mãe os Dessano casado com Tukano, puxava do Tukano, era assim antigamente. Continua assim mesmo, mas só que agora, a gente viveu assim.** Eu fiquei com meus pais até com nove anos, na comunidade onde o pessoal chamava de aldeia, né, aí depois eu fiquei internada no internato, as freiras, né!? Aí eu fiquei, só estudei durante quatro anos só. Aí eu não quis mais estudar, a minha colega fazia cabeça pra mim, aí eu num fui mais continuar, naquele tempo era 4ª e 5ª série, só, né, aí num fui mais, não fiz completo. Aí eu fiquei até quinze anos no convento, passei quatro anos, depois fiquei fora com meus pais, cuidando deles, vivi com eles até com vinte e dois anos, vinte anos. Aí quando completei, vinte e dois anos, comecei a trabalhar com as freiras, aprender a lavar roupa, cozinhar, limpeza, e pelo menos aprender a fazer artesanato. O artesanato era do indígena, não era das freiras não. Elas que aprenderam com a indígena pra poder ensinar nós, né!? Pra ter continuidade. Aí elas faziam do jeito que elas entendia, o nosso trabalho não era pra vender, era pra utilidade, a rede pra usar, coisa, puçá que a gente chama, né, ponto puçá que era pra fazer, pegar peixe, era assim, né!? As freiras que aprenderam com as mulheres indígenas e elas reverteram com pouquinha diferença, aí nós ficamos trabalhando com elas. Com elas eu trabalhei, acho que foi três anos, trabalhei, mas assim diretamente não! Ficava seis meses, eu saía, ia pra cum meus pais, depois voltava, aí a minha mãe faleceu, 74, né!? Aí uma freira me convidou pra trabalhar, eu fiquei dois meses em Iauaretê trabalhando, depois eu fui pra São Gabriel, diretora de lá tava precisando pra tecedeira, né, aí eu fui pra lá, comecei tecer, acho que fiquei bem cinco meses em São Gabriel, aí acabou nesse ano, 74, né, peguei sarampo, adoeci, fiquei boa, trabalhei! Aí a freira tinha que mudar, porque elas sempre mudam, né, e vão pra outro canto, aí essa diretora, a Irene, que faleceu pouco tempo nesse ano, ela tinha que mudar pra cá, pra Manaus. Aí ele devolveu todas as meninas que trabalhava com ela, ela devolveu todas, algumas com os parentes delas, com as freiras que ela pediu, levou tudinho, aí eu fiquei, aí eu disse que ia também, aí ela disse assim: não, você não vai não porque sua mãe faleceu e nós é que vamos cuidar você! Aí eu fiquei pensando assim, por que será? Aí ela me convidou pra vim pra cá. Aí eu disse que não queria vim não, que eu não sabia trabalhar, casa de família, ou cozinhar eu não sei fazer, aí ela não, você não vai cozinhar, não vai fazer nada, só vai fazer limpeza. Aí ela até convenceu pra mim vim. Eu vim com ela, 75, pra Manaus, Ano Novo ainda. Cheguei aqui em Manaus, Ano Novo e fiquei um ano e seis meses no Colégio Auxiliadora trabalhando assim limpeza, aí depois a freira que me trouxe voltou de novo pra São Gabriel, né, aí ela me levou de novo. Me convidou, bora voltar de novo, eu trouxe você, tem que voltar comigo, trabalhar. Aí eu disse que não queria mais ir! Aí eu disse; não, não quero não! Aí quando chegou lá ela mandou carta pra madre inspetora, aí a madre

nem perguntou se eu queria ou não, falou assim: você tem que arrumar suas coisas e viajar, primeiro avião você vai viajar, trabalhar com a irmã Irene! Ai eu tinha que ir lá pra Içana, com ela, trabalhar Içana, com as meninas de lá, ensinar tecer, e fiquei acho que bem só cinco meses, era muito chato! Ai eu não gostei, voltei pra São Gabriel, fiquei lá de São Gabriel, ai eu tinha que vim com a colega minha, né, ai ela disse assim: umbora, lá na casa do meu namorado, os pais dele tão lá! Ai a gente foi lá, nós ficamos uma noite, ai no outro dia as freiras me caçaram já! Já levaram pra colégio de novo (risos) ai eu fiquei lá, que não podia ficar fora, não sei que, tem muito espião, não é como antigamente, ai eu fui lá no colégio, ai ei falei assim tá eu vou me embora pra casa, eu tenho que cuidar do meu pai, tá velhinho, eu vou cuidar dele! Ai eu fui me embora pro aeroporto depois de três dias, né!? Lá eu encontrei freira que eu trabalhei, irmã era assim cozinheira, ai ela me abraçou. De onde você está chegando? Manaus ou de onde? Eu tô chegando de Içana, eu falei pra ela. Fui pro Içana, de lá eu tô indo pro Iauaretê. Ai ela começou conversar comigo, e tu sabe que agora já tem FUNAI, no tempo que eu saí de lá não tinha FUNAI. Ai ela disse assim: agora já tem FUNAI, você sabe, né!? Ai eu falei: sei! E ninguém pode mais sair de lá, nem de assim moça, os homens também não pode mais sair de lá. Tá tudo proibido! Tu nunca mais vai ver cidade! Ai eu, não não quero ver! Eu já conheci, não quero mais não! Não, vocês não sei que... Tu não vai mais acostumar! Ai eu, me acostumar, eu nasci dentro lá! Ai ela disse assim, conversou, conversou, capitão tá precisando pra cuidar das crianças dele, que nasceu agora, recém-nascido, você vai cuidar só ele, você não vai fazer nada! Era terceira pergunta que ela fazia. Ai quando quinta, ai tá bom! Ai ela de repente foi com capitão Fonseca, conversou com ele. Primeira viagem, me levou pra Iauaretê, passei uma noite, dormi lá, que eu ia levar pro meu pai velhinho, caixinhas, coisas que eu levei, deixei la, levar na freira pra ela entregar, fiz tudo, ai vim me embora pra Manaus. **Cheguei aqui Manaus, comecei trabalhar casa de família! Ai a patroa já tava me esperando no aeroporto. Ai veio me levou pra casa, ai eu comecei trabalhar, num cuidei da criança não! Comecei trabalhar, o lavar roupa, passar e arrumar casa, cozinhar, o que eu não sabia, rum, eu quebrei cabeça! Até eu chorava! (risos) Foi 76! Ai eu chorava ainda, ai até que eu acostumei, né, depois ai eu fiquei, ai foi quando, ele fez, ele inteirou, ele nasceu, criança que eu ia cuidar, ele nasceu, como é que fala, aquele nasce antes, prematuro, né!? Ai ele nasceu, ele ficou no incubadora, ai quando ele inteirou nove meses, tiraram e me entregaram. Cuidei diretamente. Agora cuidava casa, cuidava ele! Rum, até dois anos eu cuidava ele! Criei até ele ficou bem forte, gostava muito de mim, chamava até de mãe pra mim! (risos) É, pessoal perguntava: ele é teu filho? Não, é filho da patroa!** Ai eu fiquei. Fui pra Brasília com eles, ai eu fiquei uns anos com eles, 78, passei lá! Final 78 foi, 79 fiquei lá, final de 79 voltei pra cá pra Manaus, de lá fui pra Iauaretê ver meu pai, **ai final de dezembro antes 80, cheguei aqui em Manaus, fiquei aqui 80, ai eu peguei, conheci pai da minha filha, ai conheci ele, como eu era, como diz a menina inocente, eu era do interior, né, não sabia como era vida da cidade, eu confiei ele, ai morei com ele, peguei filha dele, ele não quis assumir! A gente foi com uma colega minha, atrás dele, dizendo que eu tava grávida, ele num quis acreditar, num quis assumir, ai a gente desistiu dele! Ai eu tive ela, criei pela casa de família, trabalhando casa de família, e sofri foi muito! Não indígena, ele era do Educandos! Ai trabalhei humilhação, tudo de todos coisas que, nós passamos, eu e minha filhinha, né!? Até que ela cresceu, e quando ela tinha quatro anos, 84, ai uma menina, colega minha que já faleceu já, ai ela disse assim: Deo, uma pessoa que trabalhou lá nossa terra, diz que tá criando uma associação, ela não falou associação, ela falou**

comunidade, ela falou! Tá criando, diz que pra nos ajuntar, ir lá ver o que ela vai falar. Bora lá!? Tu tem filha, diz que isso que ela tá apoiando muito, as pessoas que tem filho. Vai lá! Se eu não for tu tem que ir! Ai eu fiquei interessada, né, aí tu sabe tecer, né? Eu sei! Isso que nós vamos fazer! Ai eu fiquei interessada. Vou parar de trabalhar, vou tecer! Fiquei pensando, né!? Ai eu fui me embora, lá na Paraíba. Nesse tempo acho que era aluguel dela, né, eu não sabia como era o vida dos brancos, pra mim todo mundo tinha casa! (risos) Ai, era aluguel! Ai nós fomos lá, nós escutamos, fizemos ofício e nossa inscrição, que nós fizemo, mandou fazer, né!? As meninas que já entendia pouco, elas fizeram a inscrição, a gente fez tudo, fomos embora pra casa. Ai marcaram dia 19 de dezembro, era outubro, né!? 19 de dezembro, nós vamos ajuntar aqui e todo mundo, nós vamos ajuntar e fazer um reunião, vocês tem que tá aqui, a gente tá fazendo num sei que. Falaram um monte de programas, né!? Ai nós voltamos nesse dia que elas marcaram. Ai voltamos dia 19, aí era despedida da Janete, que idealizou essa associação, né!? Ai ela fez despedida, e entregou pras colegas dela, que mora aqui, idealizadores também, né, aí ela entregou. Com essas pessoas que vocês vão entrar contato qualquer coisa vocês vão perguntar deles, onde é que eu tô, que que eu tô fazendo, e o que vocês vão trabalhar, vocês vão conversar, procurar saber com eles e apresentou Roberta, Seu Luiz, era mais um, esqueci nome dele, era três pessoas, aí nós ficamos. Era só associação, não tinha nome, lá na rua Paraíba. Ai nos ficamos, era 84, né!? Ai a gente volto pro emprego, nós trabalhamos, continua trabalhando, aí 85, 86 eu viajei pra nosso interior, minha irmã convidou pra mim visitar ela, ela disse que ela perdeu marido, eu tinha que visitar ela, o meu pai tinha falecido também. Ai ela pediu pra eu visitar, aí eu fui lá visitar ela, aí eu voltei, e nesse tempo como a gente ainda não tinha associação, pra tinha pra onde ir, eu tinha que alugar um quarto, ali no Coroadó, aluguei um quarto, trouxe duas sobrinhas, aí a minha irmã, meu irmão falaram pra eu trazer as filhas deles, pelo menos trabalhar, arrumei emprego pra elas, ajudar os irmãos delas, aí eu trouxe, né, aí eu consegui arrumar emprego pra elas, depois eu fiquei sozinha, aí eu vim aqui! Conheci também, era colega da Janete, Cristina. Ai a Cristina falou assim pra mim: Deo, a Jane falou com vocês? Ai eu disse não, por que? Ah o projeto de vocês que ela fez daquela vez que fez reunião com vocês, diz que ela montou projeto, diz que saiu dinheirinho pra vocês começar trabalhar. Ai eu falei tá! Fala pras tuas colegas! Ai eu vim aqui, né, nesse tempo, saíram de lá rua Paraíba e veio pra cá nessa casa, as meninas que ficava com ela. E ela já tinha ido embora. Ai eu vim aqui! Tinha Emilia, tinha Alice, tinha Estefânia e Antônia, morava aqui! Ai cheguei aqui, falei pra elas: é, a menina que agente botou como presidente, no dia que nós fizemos reunião, né, era Terezinha. Ai eu perguntei: Cadê a Terezinha? Não, ela tá lá pro Pirapitinga, ela tá trabalhando, e diz que foi assim, Cristina falou isso. Falei pra ela, né, e agora tem que chamar ela, pra ela vim aqui trabalhar, nós temos que trabalhar! Ai não sei se elas mandaram recado, eu sei que falei isso, né, falei e fui me embora, trabalhava na outra rua, passava roupa, trabalhei, fui embora, aí no outro dia, a menina falou assim: a Janete chegou agora, vocês tem que vim aqui reunir! Passou tempão, acho que foi duas semanas, aí vocês tem que vim aqui porque a Janete quer conversar com a gente que mora mais próximo, aqui, vocês tem que vim aqui! Ai a gente veio aqui! Veio aqui aí ela conversou com a gente que o projeto foi aprovado, que vocês têm que trabalhar, agora vocês vão ter que trabalhar! Pra funcionar associação, vocês vão ter que trabalhar! Ai a gente ficou ouvindo, conversa dela, aí no outro dia me convidaram pra morar aqui! Ai vem aqui, você está desemprega, aí eu falei que tava morando no aluguel, né!? Não, vem aqui! Aqui tem casa! Não aceitei, depois pensei muito, aí eu vim aqui, né!? Vim aqui, depois

que eu cheguei aqui, era agosto, agosto 86, aí quando cheguei aqui começaram falar né, olha, tem encontro lá no Rio de Janeiro, vai ter encontro feminista, não sei que, vocês têm que participar! Pra aprender não sei que, falaram pra nós. Própria Janete, né, aí uma de vocês tem que ir! A Minta, Tinha a Estefânia, a Antônia, monte delas, tinha mais gente, né, aí começaram, falaram tu vai, não sei que... Aí quando chegou a minha vez, né, tu que tá desempregada, num tá trabalhando, vá! Aí eu disse que não, num vou não, tenho uma filha. Não, tem passei também pra pequena, diz que o passagem tem pra mãe e a filha. Aí não tinha mais como eu fugir (risos) Aí eu disse assim pra elas: Aí eu não sei falar não! Eu não entendo, eu não sei o que vocês querem. Não, tu só vai representar nós, AMARN, tu não vai falar nada não! Quem vai falar é a Janete. Era mentira! Aí eu fui me embora ó, aí compraram passagem, aí nesse dia que Janete convidou pessoal do CIMI, Edna, nessa época, Edna tava aqui! Aí ela convidou ele, né, entregou a mão dela, como vocês são indigenistas, agora eu não tava fazendo isso, não vou mais tá aqui, já terminou pesquisando que eu tava fazendo, lá no Alto rio Negro, aí entregou pra mão da Edna. Aí a Edna disse assim: Deo, tem passagem, mãe e a filha, vem que tu tem filha pequena, ela não vai ficar sozinha, num queria deixar ela só aqui! (...) Nesse encontro eu conheci a Eliane Potiguara, conheci Potiguara, tinha mais uma que nem falava português. Era nós três, indígenas! Aí participamos dois dias, no outro acabou, eu vim me embora! A Georgina, colega da Janete me trouxe até no Rio de Janeiro, fica na casa dela, no outro dia eu vim embora pra cá! Assim quando eu cheguei aqui, tivemos reunião, falei como aconteceu, falei pras mulheres, depois Edna já tava qui né!? Ajudou falar, aí depois começamos montar o documento da AMARN, como vai funcionar, né, que estatuto, aí ela falou: nós vamos montar estatuto! Estatuto, a gente não sabia nada, né, estatuto é um documento da associação, vocês vão criar, aí nós ficamos reunião, todo domingo a gente fazia reunião aqui, até foi aprovado, o marido dela advogado, né, como ele é próximo dela, ele acompanhou nós, nosso trabalho, aí nós fizemos assembleia, Aí tinha também nessa época, Manoel Moura e o Álvaro ficava por aqui, aqui no Amazonas, né!? Aí eles ajudaram também! Porque eles já entendia como funcionava associação, organização, né, aí eles ajudaram, aí botaram, como vocês são de mulheres, só de mulheres, vai ser nome Numiã Kura, aí nós botamos Numiã Kura, grupo de mulheres. Aí ficou Numiã Kura! Aí depois veio essa sigla de AMARN, associação mulheres indígenas do Alto Rio Negro. Numiã Kura é grupo de mulheres!”

“Assim, casamento que eu conheci nesses tempos que eu trabalhei aqui na AMARN eu vivia pra Rio Negro, né, pra São Gabriel até Iauaretê, eu fiz uma viagem, aí nesse tempo que eu conheci que ia ser meu marido, né!? Aí ele já escutava, a gente trabalhava aqui, e uma conhecida minha falou assim: ei Fortunato, tem num sei que... Aí ele disse assim quando encontrei, né: você que é Deolinda? Aí eu: sou! Eu não conhecia ele, né. Tá, você é famosa, né, ele falou! Aí depois a gente começou a conversar com ele, acho que começou interessar. Aí nós ficamos juntos, ajuntamos, como pessoal chama, se amigamos! Aí dois anos, depois de anos nos casamos na igreja. Aí nesse tempo, meu sobrinho Salvador era frei, né, aí ele falou pra nós casar e a gente foi, os padres, a gente foi civilizado através dos padres! Já sabe mais ou menos religião, como funciona, ele falou pra nós, o Salvador, aí vocês têm que casar pra ter família. Aí nós casamos, sete casais, nessa época, coletivo. Aí casamos lá na igreja São Sebastião. Aí nós viemos comemorar aqui. Não tinha assim não! Uma casinha bem pequenininha! Lá atrás era só quintal, né!? Aí nós comemoramos, foi em 99. Aí 2000, começaram aqui reformar, construir atrás essa palhoçazinha, aí quando foi final do 2000, fizeram a inauguração!”

Até hoje tá aí! Pois é, assim que foi minha vida aqui! Quando voltei do encontro feminista, teve reunião e aí falaram que ia ter assembleia, né, aí nessa assembleia, falaram assim: quem vai ser coordenadora? Eu disse que não ia ser não! Que eu não sei falar português, eu não entendo o que é associação, eu não quero ser nada! Aí obrigaram pra mim ficar (risos) como diz a Edna, até o fim eu aceitei proposta de ser coordenadora. Aí eu sempre falo assim: não é que eu tenho formação pra ser coordenadora, aí pelo meu trabalho as pessoas reconhece, quer que eu seja coordenadora. Como não tem com quem concorrer, não tem nada, eu acabo aceitando! Assim aconteceu, eu fui primeira coordenadora aqui da AMARN, aí eu fiquei três anos, antes de eu já morei, fiquei aqui cinco anos morando aqui nessa casa. Depois quando terminou, 91, eu saí daqui e fui morar lá pro Jorge Teixeira, onde tô até hoje! Eu arrumei um terrenozinho, fiz uma casinha, aí eu tô lá com minha família. Eu tenho uma que eu já tive, né!? E casei com Fortunato e tive um filho. Eu tenho só dois filhos, só! Até hoje tô lá! A gente tá bem, mas só que nesse tempo do pandemia, meu marido num trabalha mais porque ele é guia turismo, ficou fechado e não sei quando é que ele começa trabalhar. **Ele é Tariano! A gente não tem diferença não, a gente tem mesma nossa costume, nossa tradição, tudo igual! Não tem diferença assim, tudo igual! A mãe dele também era Tukana, né!? Aí como a gente fala Tukano, normal lá em casa!” (Quando foi perguntada se fosse pelos antigos costumes se eles poderiam casar, ela respondeu): **“Não! Não deixava não! Nós Dessano só podia casar com Tukano, Piratapuya e outras etnias só, menos Tariano, não podia, porque são primos, antigamente, é, não podia casar não! Meu pai que dizia assim, né, meu pai era antigo que nunca estudou, ele era Bayá, aquele que dançava, aí ele dizia assim: como esses padres veio quebrar essas coisas, aí nós tem que aceitar! Nós velhos, tem que aceitar! Vocês podem casar com quem vocês quiserem assim, gostar, se tá gostando dele, casa! Num empato não! Ele dizia pra nós. Antigamente não, antigamente era diferente! Podia casar só com Tukano. Dessano pode casar só com Tukano ou outra etnia, só! Era assim! Meu filho ele é Tariano. Minha filha como ela é não indígena, ela puxou de mim, Dessano.** Ela quarenta e um anos. O meu filho, eu tive depois de velha, de quarenta e dois anos, ele tem vinte e oito anos. Eu tenho neto também! Dois netos, mas eles são não indígenas né!? Eles puxa de mim! Uma que tá fazendo Direito. Ela passou primeiro lugar! Ah, eu chorei ainda de emoção! Ela é filha da minha filha Sílvia. Ela tá estudando através do online.”**

“O papel da AMARN evoluiu muito porque no tempo que a gente era só doméstica, não tinha nenhuma que tinha formação. Embora fazer isso, acho que é melhor assim, num tinha, nenhuma de nós não tinha! Essa ideia de melhorar, fazer diferença, num tinha não, a gente só era só mesma ideia, ou não tinha nada, só se a pessoa dizer sim, embora fazer isso? Tá! Era assim! Agora, depois, teve um assessor Nonato, conhece ele? Ele começou evoluir! Evoluir com as meninas. Teve esse projeto grande que tiveram, né, foi aprovado. Aí melhorou muito! Eles começaram comprar matéria-prima lá da nossa terra, e esses também e arumã, começaram comprar, levava as coisas pra trocar! Ih, evoluiu foi muito! Também nossos direitos de indígenas melhorou, porque antigamente num podia nem aparecer na televisão, num podia falar nada, nada! Aí nós começamos falar! Nós temos pouco espaço, a gente conseguimos espaço. Hoje em dia as meninas pode falar diretamente o que elas pensam, o que elas acham, o que elas reclama, e tudo! Antigamente, num tinha, a gente passamos com maior preconceito! Cheio de discriminação, tinha medo de identificar também que é indígena, a maioria dizia que são peruano! Com assim, medo de ser discriminado, aí isso melhorou foi muito! Através da AMARN tá muito

bem! Pra mim tá muito bem hoje. Agora a Clarice que tem formação, aí começou melhorar muito! Ela tem ideia, elas tem muita ideia disso! Umbora fazer isso? Aí a gente só faz confirmando, o que achou ruim. Eu falo pra ela: olha! Não vai dar certo não! Porque às vezes eu falo, né!? Antigamente ela começava a dizer: ah num sei que, vamos fazer isso, aí ei dizia pra ela: Clarice, não adianta não! Num fala adiantado! Mas, primeiro, a gente tem que ver dinheiro, o que a gente vai executar. Quando tiver coisa pra executar tu pode falar! Olha, nós vamos fazer isso, se a gente ficar falando adiantado elas vão cobrar. Olha vocês falaram isso, vocês não tão fazendo nada. É assim que nós indígenas mulher, eu falo pra ela, né!? Por isso que agora, hoje em dia, ela já sabe nosso jeito mesmo, de trabalhar com ela, mesmo assim, ainda tem muitas fofocas, sempre tem, né!? Fofoca derrubar uma da outra. Tem muito! Acho que isso é em geral! O meu filho que fala assim: mamãe, onde trabalha muita gente é assim mesmo! Na fábrica é assim! Tá bom! Hoje em dia a gente trabalha mais com essa época, essa praga que chegou, a gente parou foi muito! O ano passado e quase metade do ano a gente começamos a receber encomendas, né!? Aí melhorou! Aí começamos com dez mulheres, quinze, aí a gente fazia o que eles pedia, né!? Entrava pouquinho de dinheiro, e também a gente recebemos muito cesta básica, através dos parceiros e Zagaia que ajudou foi muito! Muito mesmo! (choro) Nós passamos muito mal! Eu tava pra morrer! A Rosana mandou doutora, né!? Aí ela foi consultar, passou remédio pra nós, aí que eu fiquei boa! Se não existisse a Zagaia, eu taria morta! Eu agradeço muito, muito ela! É uma nossa parceria que ela trabalha no SEBRAE. Através do SEBRAE eu conheci ela! Aí as mulheres falam: AH, não vai dar certo! Ela veio até aqui conversar com a gente, ela disse que ia fazer um projeto através da AMARN, em nome da AMARN. Ela disse que ia ajudar nós! Foi ela que começou ajudar! Tava essa... Né que sempre tem uma coordenação que trabalha direito, outra coordenação não faz coisa, executa direito. Era assim! Aqui não tinha nada, nada, nada! Não tinha esse artesanato. Tava limpo isso aqui! Aí ela disse que ia ajudar e ajudou mesmo! Até hoje ela ajuda! (Entrevista com Deolinda Dessano, em 05 de agosto de 2021).

“Eu sou Joana Montanha Galvão, meu nome Umusipókuri, com nome indígena, eu sou do povo Dessano. Então, o meu pai é Dessano, minha mãe é Tariana colombiana. Eu vim lá do Vaupés, chamado Santa Marta, uma comunidade um aldeia quer dizer, eu nasci na aldeia, até oito anos, de oito anos eu vim pro município, chamado Iauaretê. **Então eu num falo a minha língua Dessano, é porque eu me criei, os mais pais me criaram falando Tukano. Minha mãe falava a língua Piratapuya e espanhol. Meu pai falava português e Dessano, então pros dois se comunicarem, meu pai falava Tukano e a minha mãe também. Então os dois começaram a falar pra se comunicarem. Então, a gente já nasceu falando Tukano.** Por isso que eu entendo algumas palavras da minha mãe, algumas, até já faz tempo, quando eu morava na aldeia, algumas palavras eu falava ou eu entendia, mas depois, eu passando o tempo, acabou esquecendo alguma coisa, mas quando eles falam, eu começo lembrar! Língua Dessana e Piratapuya. De lá, em São Gabriel eu estudei, terminei, nesse tempo era o 8º ano, era Ensino Médio, mas agora é 9º ano né!? Terminei lá! De lá quando eu tinha quatorze anos eu vim pra São Gabriel, pra estudar também! Morei no colégio, no convento das freiras, três anos. Aí eu preferi não estudar e ir ajudar meus pais. A gente era uma família de oito filhos, então meus pais, eles tinham, graça a Deus nunca passei fome, tinha comida, tinha roupa, mas a roupa, sandália, essas coisas, a

gente tinha que esperar, aí vai primeiro, segundo, terceiro, material era a mesma coisa, então, eu ficava olhando quando tava estudando pra terminar fundamental, aí eu preferi trabalhar mais cedo! Então no colégio eu ficava no lance ajudando as freiras, quinze, dezesseis, dezessete anos, direto, sem ir pras férias, fiquei no convento, então depois eu voltei pra Iauaretê de novo, pra passar as férias. De volta eu preferi passar as férias pra cá pra Manaus. Então quando a minha irmã já tava aqui, já trabalhando como empregada doméstica, ela tava aqui. Aí encontrei aqui a minha irmã, e cheguei também no meu trabalho aqui em Manaus como babá, com dezessete anos. Morei no emprego, com dezessete, dezoito anos. **Quando eu fiz dezoito anos, no meu aniversário eu conheci o meu ex marido, que ele é de Maranhão. Então conheci ele, conheci dezoito anos, que nesse tempo dezoito anos menor de idade ainda. Aí eu foi lá no meu trabalho. Eu era babá, mas mesmo assim, eles me consideravam como se eu fosse da família. Então, ele tinha que pedir o namoro. Eu, dezoito, dezenove anos, eu me amiguei com ele, morei com ele, dezenove, vinte e dois eu tive a minha filha, aí eu engravidei, tive a minha filha. Minha filha nasceu, minha filha nasceu prematura, mesmo assim continuei morando. Daí, esse negócio de não indígena porque eles, pra mim eu digo: eles num respeita! Eles não têm respeito com a esposa, assim, mas nós indígenas, indígenas não, porque nossos pais casou, casou na igreja, que tem que morrer com aquela mulher que ele casou. Mas comparando de lá aqui, eles não! Não tem esse respeito, tipo parece que não tem amor. Amor, respeito um do outro. Então eu separei, separei do pai da minha filha, comecei fazer outra minha vida. Aí consegui o meu lugar! Meu terreno, comprei, uma casinha, fui morar. Aí a partir daí eu pensei: eu vou trabalhar porque já tenho minha filha! Ali primeiro minha casa eu tinha lá no Parque São Pedro, é! Aqui no Torquato Tapajós. Primeiro que eu consegui! Fiz minha casa, daí depois passou, cinco, sete anos, eu trabalho na mesma casa de família, eles que me ajudaram comprar, então eu saí, eu conheci outro meu ex esposo. Conheci ele morou comigo, cinco anos, nesse tempo, lá no Torquato Tapajós não tinha maternidade perto, aí engravidei de novo! Meu filho! Aí agora eu vim pra cá, Novo Aleixo, eu moro agora. Aqui tinha perto o Francisca Mendes, aqui na Ana Braga, tudo tinha aqui perto, então ele me trouxe pra cá, onde eu tô morando agora. Aí eu tive, 97, meu filho. Morei com ele, aconteceu a mesma coisa, separei, até agora eu tô, mas eu tô com meus dois filhos eu morando aí, eu vendi aquela casa do Parque São Pedro pra fazer, reformar essa casa que eu tô. Aí, 2016, veio um processo seletivo, 2014, 2015, 2016, u fiz formação Saberes Indígenas ali no UFAM. Entre eles com SEMED, eu fiz esse Formação Saberes Indígenas, então depois daí, processo seletivo eu fui escolhida pra ser uma professora aqui de língua Tukano. Daí eu entrei 1026, nesse tempo era a Clarice também professora, daqui, da língua Tukano. Assim que ela tava saindo, eu entrei. Eu dei aqui aula, quase cinco anos, porque foi prorrogando, era dois anos, mas foi prorrogando, eu na verdade, conheci aqui a AMARN através da minha irmã, 2007, eu conheci elas. A minha irmã: mana, lá tem AMARN que trabalha com artesanato indígena, nossos parentes, bora lá! Como você já tá só com as crianças, tem muita coisa pra gente aprender. Tá! Eu conheci a AMARN, assim que eu conheci a AMARN eu me associei, comecei a trabalhar com artesanato, mesmo trabalhando em casa de família, aí veio a Assembleia Geral, aí já me escolheram como Conselho Fiscal. Eu não entendia era nada, mas mesmo assim eu aceitei! Daí eu passei participar um pouco assim, alguns eventos, algumas reuniões, mesmo tando na casa de família, mas eu tava aqui. Aí foi indo, foi indo, o pessoal conheceram mais, aí eu entrei como professora como eu falei, 2016, aí eu fui conhecendo. Eu sempre fui três anos como conselheira. Mas como eu era professora, eu**

percebia que tinha muita coisa pra cá, dentro, pra coordenação, então conselho quando faz algumas reuniões, ele acompanha pra tá na coordenação, tudo que acontece aqui a gente tem que tá na frente! Então, muita responsabilidade! Daí eu não entrei, eu fiquei cinco anos como professora, quando eu saí, veio outras, saiu outra coordenação, aí quando veio, me escolheram de novo, pra mim ser como secretária, aí eu pensei, me escolheram pra ser como professora. Então, confiam em mim! Então, a partir daí eu entrei na coordenação, estou aqui, aprendendo, ainda quero aprender mais. Tô fazendo parte dessa gestão agora. Os meus filhos, eu tem uma de vinte anos agora, tenho um de treze anos. **Os meus filhos, sempre eu nunca neguei, até o meu ex marido sabia que eu era indígena. Eu nunca neguei isso! Até os meus filhos, eu também sempre dizia, eles sabem! Eles sabem! Eles pega da mãe, né!? Eles são Dessano! Meus dois filhos. Eu tenho uma netinha também que é agora de seis meses. Então os meus filhos eles gostam. Eles já foram alunos daqui. Eles são alunos daqui! E eles num fala, eles entende, e eu, quando a minha irmã vai na minha casa eu falo Tukano, a gente faz comida, as nossas colegas que são daqui a gente sabe. Até o meu ex marido eu já fazia quinhãpira, mujeca, eles adoram! Até agora, poxa Joana, a gente quer comer isso aqui. Só faz comprar eu faço! Até agora o pai da minha neta, ele diz: ô dona Joana eu tô com saudade de quinhãpira (risos) acostumou! Não indígena também! Então a minha vida é assim, eu vou levando assim, eu vou ensinar meus filhos, eu falo, tem uma hora que eu falo, às vezes a gente fala muito aqui em língua Tukano, quando chego em casa, parece que eu tô aqui na AMARN, aí eu chego, eu já tô falando Tukano. Quando não, mãe, a senhora tá falando Tukano (risos) é porque a gente tem, na nossa cabeça já vem, como o senhor falou, quem mora na cidade não é indígena. Eles tão muito enganado, nós viemos, nós temos nossa cultura aqui dentro do nosso coração! A gente trouxe o que a gente tem, o que a gente faz, o que a gente produz já vem na nossa cabeça, já foi nossos avós, já benzeram, já colocaram isso. A gente chegar aqui, a gente nunca vai dizer, eu posso ir num Estados Unidos, Rio de Janeiro, nunca vou, porque eu sou de lá, nunca vou como a gente brinca, num vou virar estrangeira! Num vou! Eu sempre vou continuar indígena! Meus filhos eles entendem, mas não falam. Entendem tomar banho, umbora sair, vem comer, bora dormir, (risos) tu é chato, tu é feio, essas coisas eles entendem! (risos) Comida. O que é comida, o que é beiju, o que é farinha. Lá em casa, farinha e xibé é o que não falta! Sempre xibé com a cuia tá na geladeira! Eles comem! Eu tô até ensinando a minha netinha, ela adora! Quando eu tô tomando com cuinha, ela vem querendo xibé! Tem muitas mulheres viúvas. A maioria das mulheres são casadas com não indígenas. São poucos esses que já vieram já de lá assim. Essas viúvas assim, era já casada com indígena, mas que já vieram, já igual com minha idade, já com não indígena!”**

“Isso aqui pra mim é uma vida que nossos pais tiveram, como diz, na aldeia. E a gente trabalhando isso, a gente lembra que de vez em quando pessoal lá do coisa fala... Dabucuri, uma festa. Eu me lembro! Mal me lembro que meus avós, meus bisavós, assim tipo eles, parece que eu tô assistindo eles dançando, porque pra eles, com respeito, eles tinha aquele respeito, aquele amor. Então quando eu vejo isso, eu sempre lembro de lá! Uma vida bem rica! Que eles tiveram! Tinham! Tem quem mora na aldeia, ainda tem outros povos, por exemplo, Kokama diz: Ah, porque a gente esqueceu, eu soube quando eu tinha dezoito anos. Eu sei que a gente foi proibido por salesianos, por padres, mas do nosso rio Negro não! Sempre continuaram e mesmo assim, mesmo eles não proibindo tudo, eles continuaram mostrando a nossa cultura. A gente continua, a gente já veio de lá com aquilo! Não é

porque com dezesseis, dezessete anos eu soube que eu sou indígena, não! A gente não abandonamos, eles resistiram! Até agora ainda tão aí resistindo!” (Entrevista com Joana Dessano, em 05 de agosto de 2021)¹⁴

Após a apresentação dos dados coletados pela pesquisa acerca das histórias de vida de cada casal contribuinte do estudo, passaremos a refletir sobre os processos de territorialidades específicas na região em que a pesquisa é compreendida.

Pensar esses processos de territorialidades para cada território, seja aldeia, comunidade, grupo, representa a diversidade e possibilidade de processos de ocupação e produção de cultura e identidade indígenas que se apresentam como estratégias de (re)existência de povos indígenas em cenários particulares, mas que ao mesmo tempo são também cenários de compartilhamento de luta e de reforço cultural e étnico, assim como é a AMARN.

5.2. Processos diferenciados de territorialidades específicas indígenas em Manaus

Ao tratar da questão das alianças matrimoniais entre indígenas de diferentes etnias em Manaus, faz-se prioritário pensar sobre como essas relações são desempenhadas e como podem ou não desempenhar papel referencial no processo de territorialização de uma determinada unidade social.

Aqui destacamos as unidades sociais específicas de Manaus, o denominado “Bairro Indígena” Parque das Tribos, localizado no bairro Tarumã, zona oeste, a comunidade São João - Grupo Bayaroá, no km 04 da BR-174, bairro Lago Azul, zona norte e a Comunidade Nossa Senhora do Livramento, localizada à margem esquerda do Baixo Rio Negro, na Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé, Manaus.

Nesse sentido, é preciso rapidamente contextualizar estas unidades sociais indígenas na cidade.

¹⁴ As entrevistas das mulheres da AMARN estão longas, mas porque as três contam um pouco de suas histórias e trajetórias, suas relações com Manaus e a Associação, suas experiências matrimoniais e suas vivências a partir de processos diferenciados de territorialidades específicas. Para facilitar a leitura, resolvemos grifar e pôr em negrito os pontos centrais para a pesquisa. E aqui os nomes foram mantidos com a anuência delas.

Os indígenas, em Manaus e no seu entorno, se organizam efetivamente em áreas de “ocupação” mais amplas na região do baixo Rio Negro, com seus afluentes (rio Tarumã Açu, Tarumã Mirim, rio Cuieiras), das quais procedem as “aldeias”. Estas “aldeias” constituem territórios pluriétnicos que estão se consolidando, com suas delimitações físicas, denominadas por Almeida (2008b, p. 19-33) de unidades de residência, constituindo unidades de mobilização que designam e articulam mecanismos de representação e de tomada de decisão. (SANTOS, 2016, p. 18).

O trecho acima de Santos (2016), ajuda-nos a pensar os processos de territorialização empreendido em Manaus pelos indígenas não só das unidades sociais investigadas nesta pesquisa, mas de todas as experiências presentes nesta região.

É verdade, empiricamente, que existem várias formas de unidades sociais indígenas assentadas em Manaus, porém, assim como Santos (2016), pretendemos analisar sobre a possibilidade de reflexão acerca destas unidades sociais indígenas potencialmente pluriétnicas.

Segundo Becker (2010), a territorialidade seria uma face viva de poder que se manifesta em todas as escalas, desde as relações pessoais e cotidianas até as relações sociais mais complexas. Baseia-se na identidade e pode assentar-se na presença de recursos culturais que se baseiam na reapropriação do espaço de base territorial. Portanto, vale ressaltar o que diz Almeida (2008, p. 133-134) sobre a territorialidade:

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias, porventura existentes. De maneira genérica são representadas por seus ocupantes e por aqueles de áreas limdeiras sob a acepção corrente de “terra comum”.

Para além do conceito de territorialidade, Almeida (2008: 51) fala também de “territorialidades específicas” que seriam o resultado de vários “processos sociais de territorialização” e que delineiam dinamicamente áreas de pertencimento coletivo que convergem em apresentações mais definitivas ou acidentais, demarcações, um fator que depende da correlação de força em qualquer situação ou antagonismo social. Segundo o autor, o conceito de “territorialidades específicas” difere tanto do conceito de terra, a

rigor, como do conceito de território; seu surgimento se limita a expressões que manifestam elementos de identidade ou que correspondem à sua forma específica de territorialização. Para fins ilustrativos, o autor menciona brevemente as chamadas “terras de preto”, “terras de índio”, “terras de santo”, “terras de caboclo”, “terras da santa”, “terras de santíssima” “terras de herdeiros” e “terras de ausentes”. Sobre os processos sociais de territorialização, que configuram em territorialidades específicas:

[...] é resultante de uma conjunção de fatores, que envolvem a capacidade mobilizatória, em torno de uma política de identidade, e um certo jogo de forças em que os agentes sociais, através de suas expressões organizadas, travam lutas e reivindicam direitos ao Estado. As relações comunitárias neste processo também se encontram em transformação, descrevendo a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva. A chamada “comunidade tradicional” se constitui nesta passagem. (ALMEIDA, 2008, p. 118)

Para Almeida (2008) o fator de identidade é, portanto, um dos principais fatores que levam as pessoas a se agruparem sob a mesma expressão coletiva, a se declararem pertencentes a uma nação ou grupo, a afirmarem uma determinada territorialidade e a organizarem de forma organizada para reivindicações contra o Estado, reivindicando reconhecimento de suas formas inerentes de acesso à terra.

Particularmente, parece-nos que há mais possibilidade de pensar o arranjo destes casais como resultado de conformação das unidades sociais experimentadas na cidade de Manaus, que o contrário. Ou seja, seriam os cenários possíveis nessas unidades sociais que contribuiriam para estes tipos de casamentos. Logo, estas unidades sociais, funcionariam como pontos de encontros ou de chegadas destes agentes sociais. Vale ressaltar também, que em nem todos os casos, os encontros deram-se nestas unidades sociais. Alguns casais constituíram-se em outras experiências, de outras unidades sociais, fora da cidade, inclusive. Mas, é algo que pretendemos mitigar nesta pesquisa.

No caso da Comunidade do Livramento, designaremos discussão específica, por se tratar de unidade social localizada no que se costuma institucionalmente declarar “zona rural”, havendo também a necessidade de refletir sobre transposição de duas categorias de terras: Reserva de Desenvolvimento Sustentável e Comunidade Indígena. Será também

necessário discutir sobre o conceito de comunidade, pois vivem lá, não somente indígenas, mas muitas famílias não indígenas também.

Trata-se também de ocupação social mais antiga que o Parque das Tribos, por exemplo, mas que também serve de “base” para algumas famílias que residem em outras localidades da Grande Manaus ou mesmo do Alto e Médio Rio Negro.

Tanto no Parque das Tribos, quanto na Comunidade do Livramento, há majoritariamente casamentos interétnicos entre indígenas e não indígenas, principalmente mulheres indígenas com homens não indígenas. Este dado apresentou-se no período de levantamento dos casais, quando foi apresentada uma lista confeccionada pela liderança para a pré-seleção dos agentes sociais da pesquisa.

Após, várias tentativas, selecionamos juntamente com a colaboração dos próprios agentes sociais, os casais focos da pesquisa.

Ao pensar empiricamente no que essas alianças matrimoniais entre indígenas podem representar nas unidades sociais focos da pesquisa, acabou-se por inferir sobre outras questões, mas questões relacionadas à reflexão acerca de possíveis regras matrimoniais e estratégias de identidades coletivas.

A cultura não é apenas um código comum nem mesmo um repertório comum de respostas a problemas recorrentes. Ela constitui um conjunto comum de esquemas fundamentais, previamente assimilados, e a partir dos quais se articula, segundo uma “arte da invenção” análoga à da escrita musical, uma afinidade de esquemas particulares diretamente aplicados a situações particulares... (BOURDIEU, 1982, p. 208-209).

Entendendo então a cultura como um conjunto comum de esquemas fundamentais, como define Bourdieu (1982) apresentaremos as possibilidades de processos de territorialidades específicas em cada unidade social e com seus esquemas fundamentais particulares, pois observamos que tais esquemas podem caracterizar melhor determinados territórios.

5.2.1. O Parque das Tribos e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

O Parque das Tribos, o primeiro bairro indígena reconhecido na cidade de Manaus é entre as demais unidades sociais, talvez, a mais complexa. Pretendendo-se bairro, divide-se entre algumas ponderações: sobre a questão territorial, discute-se neste momento sua situação fundiária, não havendo consenso entre seus moradores sobre o acesso a títulos definitivos da terra (propriedade individual) por lotes ou o processo de territorialização coletiva. Está em processo a criação de uma organização legal para poder representar esta demanda. Houve a primeira assembleia no mês de julho de 2021, sem sucesso por conta do não consenso coletivo. Haverá uma próxima assembleia sem data definida.

Nesta unidade social são três casais agentes sociais da pesquisa. São eles: esposo Karapãna e esposa Baré, esposo Munduruku e esposa Sateré-Mawé e esposo Marubo e esposa Tikuna. Observaremos a partir destas alianças os processos de territorialidades específicas no bairro.

O homem Karapãna e sua esposa Baré conheceram-se no ambiente de presença de instituições de pesquisa no território do rio Cuieiras. Naquela época ele era o professor e liderança na aldeia Kuanã, onde ela atuava em projeto no Instituto de Pesquisas da Amazônia – INPA, o qual atuava na região do Cuieiras. Na prestação de contas do projeto os dois encontraram-se e surge a partir dali o interesse entre eles. Vivem por um tempo em Manaus, vivem também durante um tempo no Cuieiras e na comunidade do Livramento onde ela tem base familiar, e a partir de suas redes no movimento indígena conhecem a movimentação dos indígenas que pretendiam ocupar a área onde hoje é o Parque das Tribos.

O casal junta-se a estes idealizadores e compõe o coletivo de indígenas que fundam a ocupação Cristo Rei, hoje Parque das Tribos, na região do bairro Tarumã, zona oeste de Manaus.

Este casal permite-nos observar seu processo de territorialidade específica a partir das redes de relações institucionais primeiramente, e posteriormente através das redes étnicas, do movimento indígena. Hoje este casal compõe o Conselho Indígena do Parque das Tribos, um casal liderança política e cultural na história da criação do território indígena do Parque das Tribos. Ela atuou também como professora na escola

indígena, assumindo papel de liderança cultural no ensino das tradições indígenas pluriétnicas.

O casal composto pelo homem Munduruku e sua esposa Sateré-Mawé em certa medida tem o mesmo processo de territorialidade do Parque das Tribos. Eles se conheceram na igreja protestante que frequentavam. Foi o fator religioso que possibilitou seu encontro. Ao descobrirem-se indígenas, fortaleceram suas relações já que ele já tinha participação no movimento indígena há bastante tempo. Ela agora acompanhava de perto este espaço político dos indígenas na cidade de Manaus.

Os dois também passaram por muitos bairros na cidade, ele estudou, trabalhou, formou-se e sua formação possibilitou que participasse de maneira efetiva da organização e ocupação da área do Parque das Tribos. Ele fez todos os estudos e registros de topografia juntamente com o então falecido Messias Kokama, líder histórico do processo de ocupação do território. Eles se mudaram para o Parque quando já havia o mínimo de infraestrutura e vivem lá até os dias de hoje.

Este casal, também compõe o Conselho das lideranças do Parque, inclusive imprimindo fortemente sua liderança, principalmente nas questões internas, sendo mediador de conflitos e orientando legalmente os demais parentes. São referência para muitos indígenas. Isso se comprovou durante as visitas à sua casa, pois havia sempre alguém buscando orientação sobre algum problema com o casal. Eles também administram o espaço designado “Maloca dos Povos Indígenas do Parque das Tribos”. Este local recebe diversas atividades e recebe diversos serviços do poder público e de parceiros.

O terceiro casal composto por homem Marubo e sua esposa Tikuna, o casal mais jovem, também remete a um processo de chegada ao Parque. Este casal é constituído no território do Vale do Javari, no município de Atalaia do Norte. Ela que é natural de Benjamin Constant, município vizinho à Atalaia do Norte ao visitar a cidade o conhece já que lá ele reside e estuda. Apaixonam-se e constituem casamento. Ela vai viver na aldeia natal dele por cinco anos, vai aprender sobre a cultura Marubo, vai estabelecer com a parentela dele relação segura para que sua aliança seja aceita.

Ela aprende a fazer artesanato Marubo, aprende um pouco da língua e firma com sua sogra compromisso em não interferir nos costumes de seu marido. Desde que respeite a diferença cultural do marido, não haverá problema. Ele por sua vez, declara

que sempre teve vontade de estabelecer casamento com mulher de outro povo e viu nela a possibilidade de realizar este desejo.

Ele vem para Manaus, primeiro, assenta-se no Parque das Tribos por meio das redes indígenas na cidade. Ele a traz depois e até hoje vivem no Parque com seus filhos pequenos. Mas na fala dos dois surge o elemento: estamos aqui para estudar e vamos voltar para o nosso território. Tanto ele quanto ela estudam e desejam terminar seus cursos e voltar para o Vale do Javari, para atuarem na aldeia.

A constituição do Parque das Tribos possibilita a chegada e a composição dos esquemas fundamentais de cultura (Bourdieu, 1982), através de seus moradores. Os três casais constituíram territorialidade específica de chegada. Nenhum dos três casais se conheceu no Parque. O Parque serviu como ponto de chegada. No caso dos dois casais mais velhos, estes compuseram a base fundadora do território e por ela lutam até hoje.

Relativamente é pequeno o número de casais que possuem essa composição (entre povos distintos). Há massivamente casais interétnicos entre indígenas e não indígenas. Mas este fenômeno também acontece e acabou por tornar-se nosso objeto de investigação.

No Parque das Tribos temos então tais processos de territorialidades específicas: fortalecimento das identidades coletivas, pois casamentos entre indígenas reforça o processo identitário do território. Vários são os processos oriundos dessas alianças.

Com relação aos filhos, por exemplo: o casal Karapãna e Baré, possuem dois filhos pequenos e que são apresentados pelos pais identitariamente através da patrilinearidade, herdam a designação étnica do pai, portanto são dois pequenos Karapãna.

No casal do Munduruku e sua esposa Sateré-Mawé acontece o mesmo, são três filhos e suas designações identitárias públicas são de Munduruku. Os filhos deste casal, inclusive utilizam suas redes sociais para produzir conteúdo sobre suas indianidades. Os homens da família mesmo Munduruku submetem-se ao ritual da Tucandeira como prova de compromisso com o povo Sateré-Mawé.

Mostraremos a seguir demonstrações de como essas experiências de interculturalidade indígena permeiam a formação e constituição de identidades indígenas coletivas não só no território do Parque. O Parque das Tribos por constituir-se

de diversos povos indígenas, irradia relações com outros territórios. As relações do Parque estendem-se por exemplo à aldeia Inhãa-bé, no Tarumã-Mirim, à AMARN, à AMISM, Comunidade do Livramento e chega até a aldeia Beija-Flor, no município de Rio Preto da Eva, região metropolitana de Manaus.

As imagens selecionadas, propõem demonstração de como indígenas que colaboraram com esta pesquisa reafirmam suas identidades utilizando as redes sociais. A família de Ismael Munduruku e Elizângela Sateré-Mawé é uma das que mais produz conteúdo midiático sobre sua etnicidade.



Acesse ao QR Code para assistir ao vídeo de indígena Tikuna sobre produção de artesanato Marubo.



Acesse o QR Code para assistir ao vídeo na íntegra!

5.2.2. O território da AMISM e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

O casal formado pelo esposo Dessana e a esposa Sateré-Mawé, vive no território da Associação da Mulheres Indígenas Sateré-Mawé - AMISM, no bairro da Compensa, zona oeste de Manaus.

Este casal constitui-se em espaço etnopolítico também! Ela sempre esteve envolvida no movimento indígena desde que sua mãe cria a AMISM. E nesse cenário do movimento, o conhece na organização de evento que discutia a situação dos povos indígenas na cidade de Manaus.

Ele é indicado por uma parente do Alto Rio Negro para participar de tal evento e lá deveria procurar por uma das organizadoras, e é nesse ambiente de discussões acerca dos direitos dos indígenas na cidade que suas trajetórias se cruzam.

A AMISM funciona como ponto de concentração, majoritariamente, de mulheres, mas de homens também, da etnia Sateré-Mawé, entretanto, não indígenas e indígenas de outras etnias têm acessado a essa organização, principalmente através de casamentos com mulheres ou homens Sateré-Mawé.

O fortalecimento das relações com os participantes do movimento indígena da “base” é essencial para que as mulheres indígenas formem formas de trabalhar entre elas. O Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé - CGTSM é um movimento liderado por homens indígenas, com forte influência política na “área” desde 1987, inicialmente proporcionando às mulheres indígenas da AMISM suas comunidades nos rios Marau, Andirá, Urupadi e Maués e espaços de encontro existentes nas cidades de Barreirinha e Parintins, no Baixo Amazonas.

A experiência organizacional adquirida pelo CGTSM está parcialmente integrada à experiência de treinamento da AMISM como movimento. A possibilidade de participar na conferência do CGTSM e como se inscrever, bem como a interação com o Tuxaua geral de cada rio, o Tuxaua de cada comunidade, ou capitães (todos participantes do CGTSM) durante estas conferências proporcionaram ao movimento, pelo menos dois importantes pontos: o desenvolvimento para as mulheres indígenas, nomeadamente a apropriação coletiva da prática social e da expressão política, partiram de um movimento que fala com a própria boca, e as mulheres indígenas de “bases” e cidades participaram ativamente da conferência do CGTSM, o que não acontecia diretamente antes.

Isso se deu com muito trabalho. A partir desse processo, podemos inferir uma grande mudança nas relações de gênero dentro do próprio movimento indígena, pois seu surgimento é principalmente organizado e liderado por homens.

Foi a AMISM que proporcionou que o homem Dessana e sua esposa Sateré-Mawé se encontrassem e produzissem esta aliança entre o Alto Rio Negro e o Baixo Amazonas. Entre uma nação Tupi e uma nação Tukana.

5.2.3. A comunidade de Nossa Senhora do Livramento e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

Dos três casais constituídos na Comunidade do Livramento, dois deles são produto da vida comunitária. Apenas o casal mais antigo da pesquisa – de homem Baré e mulher Mura – cruzaram-se na grande Manaus. Ele trabalhador e frequentador da zona portuária da cidade e ela permissionária no mesmo local. Este casal é produto da dinâmica trabalho-lazer de grandes cidades, como é Manaus.

Os dois, indígenas, construindo suas trajetórias na cidade. Ele do Rio Alto Rio Negro e ela do Médio Solimões. E na dinâmica da vida do trabalho na cidade grande, cruzam-se em um ambiente extremamente diverso. Geralmente as zonas portuárias são espaços sociais, culturais e econômicos, muito diversos, em Manaus não seria diferente.

Os jovens solteiros conhecessem-se nesse lugar de chegadas e partidas. No lugar onde o interior se encontra. Na beira! Onde os parentes (indígenas) também se encontram, pois, a beira é território reconhecido dos indígenas do Amazonas.

A curiosidade desse encontro pode estar na questão de sua composição étnica, um Baré e uma Mura. Povos indígenas que se assemelham em seus processos de resgate étnico e cultural. Povos que historicamente já foram decretados como extintos. Hoje, estes dois povos voltaram a ser reconhecidos e respeitados como existentes.

Pensar esta união pode significar um tipo de processo de resgate e fortalecimento de identidade indígena mais político ainda. Dois povos indígenas que lutam diariamente contra seu apagamento. Dois povos indígenas que lutam paulatinamente por suas territorialidades tradicionais. Pelo direito de existir e resistir, principalmente num território como Manaus.

A cidade e sua dinâmica de territorialidades específicas possibilitaram a aliança de um Baré com uma Mura, num universo de mais de dois milhões de habitantes de Manaus.

O segundo casal, também composto por homem Baré e sua esposa Dessana, representam a aliança possível a partir da dinâmica da vida comunitária, do território indígena constituído. Ele é filho de homem Baré e mulher Mura. Ele nasceu na comunidade do Livramento, cresceu lá e hoje trabalha na cidade de Manaus. Sua esposa,

Dessana, também é filha do Livramento. Os dois cresceram juntos nesta unidade social e ao crescerem foram percebendo afinidades para além das relações de vizinhança.

Na comunidade do Livramento o território é compartilhado com não indígenas. Poderíamos dizer que a presença indígena está distribuída intercaladamente ao longo do território. Na parte da frente, logo na entrada, e ao redor do campo de futebol e outra concentração na região chamada de “Morrinho”, parte mais alta do terreno.

Este casal representa a nova geração da comunidade do Livramento. Os outros dois casais, são de gerações mais velhas. Isso quer dizer que os processos de alianças ultrapassam questões geracionais. Algo particular na Comunidade do Livramento, que não foi observado em todas as unidades sociais focos desta pesquisa.

O terceiro casal que habita a localidade do igarapé do Di’una – localidade da Comunidade do Livramento, é de homem Baré. Ele é professor indígena e atua no município de Santa Isabel do Rio Negro, território tradicional de sua família Baré.

Ele conhece sua esposa, do povo Piratapuya, na ocasião de encontro entre indígenas num sítio, na região onde os pais dela moram. São as redes étnicas que proporcionam o encontro destes dois. Nas confraternizações entre parentes indígenas, na zona rural do município.

Ele professor e ela moradora daquele território. Estão casados há pouco mais de um ano e possuem um filho dessa idade. Ele a trouxe para o Di’una como esposa, e hoje ela vive com sua família extensa, no Livramento.

O quarto casal, composto por mulher Baré e homem Mura também se conheceram no Livramento nas dinâmicas de reuniões locais e atividades como os Jogos Indígenas realizados pelos indígenas do Livramento e com a participação de vários outros indígenas de outras localidades.

5.2.4. A comunidade São João – Grupo Bayaroá e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

O casal representante do grupo Bayaroá, na BR-174, bairro Lago Azul, zona norte de Manaus, tem talvez o caso com maior destaque para esta pesquisa. Por quê?

Mesmo sendo um casal rionegrino, trata-se de um casal incestuoso na perspectiva das práticas matrimoniais mais tradicionais do Alto Rio Negro.

Ele, homem do povo Bará e ela, mulher do povo Tukano, caso se baseassem pelas regras matrimoniais do Alto Rio Negro, não se casariam. Os Bará são assim como os Tukano, grupo Tukano Oriental, portanto parentes consanguíneos. E nesse caso, deveriam buscar por esposo ou esposa fora do grupo Tukano.

Mas o que aconteceu para que viessem a contrair matrimônio? E ele traçava sua vida religiosa para se tornar sacerdote da igreja católica. Ao trabalhar na Pastoral Indigenista, conheceu o território do Grupo Bayaroá, que é composto basicamente por povos do Alto Rio Negro. Para além do trabalho missionário, também começou a desenvolver relações afetivas com os parentes da terra natal.

Ele esteve bastante doente e não tinha o apoio necessário na congregação e foi para tratamento no Bayaroá. Procurou os serviços de Seu Justino, hoje seu sogro. Procurou o tratamento tradicional dos benzimentos dos antepassados. E foi nesse processo de cura buscado por ele, que conheceu sua esposa.

A junção desses elementos: vida religiosa, território étnico rionegrino e processo de cura na medicina tradicional Tukana fizeram com que tal aliança (ainda que tradicionalmente incestuosa) se constituísse e perdurasse até hoje.

5.2.5. A aldeia Inhãa-bé e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

Referenciados pelo trabalho de Bertolini (2016) apreciaremos a noção de processo de territorialidade específica do casal composto por mulher Tikuna e homem Sateré-Mawé atentando para a especificidade de construção e constituição de seu território.

Bertolini (2016) contribui para tal reflexão demonstrando que as expressões artísticas musicais são de importância indiscutível para a aldeia Inhãa-bé. O encontro deste casal através da arte, da música e da dança marcam o processo identitário desta aldeia, mostrando que a ideia de identidade indígena coletiva pode perpassar por elementos complementares de uma ou mais cultura. A musicalidade tanto Tikuna quanto Sateré-Mawé comprovam isso.

Inicialmente sublinho que as artes musicais mostram-se em consonância com transformações sociais verificadas a partir das mobilizações étnicas que levam ao surgimento das “novas aldeias”. Esta peculiaridade refere-se às formas de ocupação, por indígenas de diferentes povos, de terrenos baldios e vagos, bem como de lotes delimitados pelo INCRA, resultando nas “novas aldeias” localizadas no perímetro urbano de Manaus. O tratamento midiático classifica tais ocupações de terras como “invasões” numa tentativa de ilegitimar o surgimento das aldeias e a própria identidade indígena dos que delas participam. Foi possível constatar que a organização social destas aldeias comporta uma pluralidade étnica que remete a novas regras de matrimônio e residência, refletindo de maneira direta sobre o processo de formação de grupos musicais, tal como sucede com o Kuiá, aqui estudado. Na situação específica da Aldeia Inhãa-bé, empiricamente observada nesta pesquisa, a unidade familiar Sateré-Mawé, de Kutera, mãe de Pedro Hamaw, também chamada de “Zeila”, uma vez deslocada da terra indígena de origem, passa a residir no lote 43 do Bairro Tarumã-Açu, onde sua mãe e avó [dele], chamada Hari, mais conhecida como “matriarca Tereza”, já residia, junto de seu filho Zaquel, irmão da mãe [dele], ou seja, seu tio, como caseira no lote vizinho, o lote 44. Este lote foi transformado na chamada “comunidade Gavião”, enquanto que o lote 43 foi o ponto de partida da Aldeia Inhãa-bé. A própria formação das “novas aldeias” deriva, portanto, de loteamentos e desta constituição de comunidades, evidenciando um processo de construção social de territorialidades específicas que estão sendo vividas e reivindicadas legalmente como território indígena. As músicas indígenas concorrem, neste contexto de múltiplas transformações, para estreitar os laços de coesão social destes diferentes grupos étnicos mediante a superação dos obstáculos à formação de aldeias. Cantar, dançar e executar performances nada tem de folclore e convergem para uma modalidade de afirmação identitária que contribui para territorializar as reivindicações das comunidades indígenas formadoras das respectivas aldeias. Reivindicar direitos territoriais, lutar pela afirmação identitária e realizar performances musicais para públicos indiferenciados consistem em aspectos inseparáveis na maneira dos grupos musicais se fazerem presentes na vida social. (BERTOLINI, 2016, p. 165)

Bertolini (2016) também nos auxilia a pensar o processo de territorialidade específica, na relação entre expressões artísticas musicais e identidade étnica. Sua pesquisa expõe dados que nos fazem perceber que língua, identidade e musicalidade não são elementos presos a determinados universos culturais. Também aponta para o fator importante da pluriétnicidade de alguns territórios. Neste caso, o da aldeia Inhãa-bé.

Um aparente paradoxo nos meandros destas relações interétnicas é que embora a composição étnica propicie a realização dos rituais de passagem do povo Sateré-Mawé, a língua prevalecente na produção musical resultante destas relações é a língua Tikuna, já que [ela] é

falante desta referida língua e é professora da escola da Aldeia. Reflexo disso é o repertório que o grupo Kuiá realiza, em que a maioria das canções são compostas e cantadas na língua Tikuna. Novamente aqui, as relações interétnicas falam mais alto do que a referência usual à relação unívoca de correspondência necessária entre uma música e uma etnia. Dito com outras palavras a dimensão pluriétnica, desloca a argumentação convencional, do senso comum erudito, que estabelece uma correspondência direta entre uma etnia, um povo e uma música, e chama a atenção para um novo processo de produção musical com indígenas de diferentes etnias e povos, produzindo em conjunto, e segundo uma divisão do trabalho bastante peculiar, músicas indígenas, marcadas pela pluriétnicidade ou por fatores pluriétnicos. (IDEM, 2016, p. 167)

O caso da aldeia Inhãa-bé exemplifica a possibilidade de constituição de território étnico indígena resultante da aliança matrimonial entre mulher Tikuna e homem Sateré-Mawé. Esta aliança por sua vez, caracterizou este território antes compreendido como território Sateré-Mawé para outra possibilidade, agora também território Tikuna. Nesta aldeia, pratica-se o ritual de passagem masculino Sateré-Mawé, o ritual da Tucandeira, e como é possível observar, membros de outras unidades sociais dirigem-se para lá para a realização do ritual.

Tanto o homem Munduruku, casado com mulher Sateré-Mawé, quanto seu filho passaram e passam por esse ritual¹⁵. E ele, pelo fato de reconhecer e reforçar a aliança com os novos parentes Sateré-Mawé adquiridos com o casamento e seu filho pelo fato de reforçar a identidade e os laços com seus parentes maternos.

A chegada da mulher Tikuna à aldeia Inhãa-bé trouxe também a extensão da rede de relações étnicas dos Tikuna na região da grande Manaus. Os Tikuna possuem um ponto de referência étnico, cultural e político, a Associação Wotchimaücü, no bairro Cidade de Deus, zona norte da cidade.

De maneira mais geral os Tikuna casam-se entre si, acompanhando a lógica das metades clânicas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 99), mas como nossa pesquisa demonstra, alguns jovens Tikuna vêm experimento alianças matrimoniais com outros povos, tais como: Marubo, Sateré-Mawé, dentre outros.

A língua Tikuna é talvez um dos elementos culturais mais fortes. A oralidade e com ela todas as suas possibilidades: musicalidade, verbalização, reavivamento linguístico são notórios e inerentes ao ser Tikuna.

¹⁵ Esta é a família que reside no bairro Parque das Tribos.

Djuena Tikuna, jornalista, produziu um pequeno documentário sobre *Wiyægü* – ela afirma que: *Wiyægü* é a cantoria de um povo que mantêm viva a sua história. Na sua cultura a música é um elemento importante, pois carrega os ensinamentos desde o tempo dos antepassados e hoje continua formando a identidade cultural desse povo filho de *Yo'i*, pescado no rio sagrado Eware.

O elemento da musicalidade Tikuna encontra-se com o elemento da musicalidade Sateré-Mawé e desse encontro surge o novo território da aldeia Inhãa-bé, hoje, ponto de convergência dos povos indígenas Sateré-Mawé, Tikuna, Marubo e Munduruku que reforçam as identidades coletivas dos povos indígenas na região de Manaus.

Na aldeia Inhãa-bé a territorialidade está assentada nas musicalidades e nos seus subprodutos. Foi a música que uniu o casal de homem Sateré-Mawé e mulher T e é ela que dá o tom das identidades indígenas no Tarumã-Mirim.



Acesse o QR Code
para assistir ao
vídeo do grupo musical
Kui'á da aldeia Inhãa-bé.

5.2.6. A aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

Na aldeia Beija-Flor, são dois casais que apresentam alianças matrimoniais entre povos distintos. São eles: esposo Sateré-Mawé e sua esposa Tukano e esposo Tukano e sua esposa Apurinã.

A constituição da aldeia remonta ao processo de doação da terra e reconhecimento do território indígena através de Lei Municipal. A Lei Municipal de Desapropriação nº 302. A aldeia apresenta composição pluriétnica com os seguintes povos: Sateré-Mawé, Tukano, Apurinã, Dessana, Marubo, Mayuruna, Baré, Kokama e Tuyuka.

De acordo com Farias Júnior (2009, p. 21) os indígenas se preocupavam com a defesa não só de suas casas, mas também as áreas de reprodução física e social da “comunidade”. Nesse sentido, podemos citar principalmente as áreas de plantio, correspondentes ao que chamam de roça, áreas onde são minerados resíduos florestais, fibras, cipós e sementes para a produção de artesanato. Além de locais de obrigações rituais e de descanso, como igarapés e trilhas em meio à mata, que também são utilizados por visitantes e turistas.

Ainda segundo Farias Júnior (2009, p. 26), o processo de ocupação de terras levou os povos indígenas a desenvolverem um conhecimento criterioso de toda a área da propriedade rural, identificando espécies que poderiam ser utilizadas para a confecção de artesanato. Esse tipo de conhecimento determinou as práticas de coleta de fibras, sementes, resinas e corantes usados para colorir as peças ou para o preparo de porções usadas como remédio ou em cerimônias rituais. Esse conhecimento prático serviu de base para a descoberta dos limites ecológicos da própria área. Forçaram-nos a buscar soluções em outro lugar, por exemplo, usando o arumã coletado no baixo Preto.

Desde 1991, eles se consolidaram na “comunidade” dois grupos étnicos separados, os Sateré-Mawé de um lado, e os Tukano do outro. Apesar do fluxo constante de famílias no processo histórico de “confraternização”, esses dois grupos permaneceram em seu território. Eles compartilham decisões políticas e se conectam por meio de trocas conjugais. Esse papel de representação política é delegado a eles por membros de outras etnias, reconhecendo-os como líderes representantes da “comunidade” em diálogo com atores externos. Sendo eles agentes sociais de nossa pesquisa: homem Sateré-Mawé e um irmão e irmã do povo Tukano, além da mulher Apurinã.

5.2.7. A aldeia Tururkari-Uka, km 47, Igarapé do Samaúma, Lago do Ubim, Manacapuru e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

O casal representante desta aldeia, o Tuxaua Kambeba e sua esposa Kambeba/Wapichana apresentam processo bem comum na região da grande Manaus. Eles se conheceram e iniciaram seu relacionamento no rio Cuieiras e posteriormente deslocaram-se para a região de Manacapuru, cidade da região Metropolitana de Manaus.

A aliança matrimonial deu-se por meio de processo político, pois se conheceram a partir de atividades politicoculturais indígenas na região do rio Cuieiras, e esses momentos propiciam a possibilidade de encontros entre pessoas. Segundo o casal, as reuniões e os encontros entre os parentes no rio Cuieiras propiciaram que se conhecessem e contraíssem matrimônio.

Os espaços políticos também são espaços para trocas matrimoniais. A importância dessa dinâmica no movimento indígena pressupõe várias formas de fortalecimento étnico e cultural. No caso deste casal, a esposa, é metade Kambeba e metade Wapichana (como ela mesma se autodeclara e como seu esposo a vê). O que teria facilitado também a aliança, seria a proximidade familiar Kambeba, pois segundo eles, os dois advêm de um mesmo antepassado comum. Neste caso pelo lado materno. Pelo lado Kambeba os dois são primos.

Podemos assim dizer que a micropolítica indígena do rio Cuieiras propiciou que este casal se constituísse e que continuasse esse movimento de fortalecimento de identidades étnicas indígenas, aumentando ainda mais a diversidade já existente na região da grande Manaus.

Portanto, neste caso há a existência de uma identidade territorial, que é na verdade, uma identidade social, mas é essencialmente definida pelo território, que envolve posse/dominação. Entretanto, como a identidade, o território é procedimental, relevante e tem múltiplas velocidades e dinâmicas ao longo do tempo, se as identidades sociais são simbólicas, embora o símbolo faça parte da imaginação, as pessoas percebem claramente que o símbolo é baseado na referência material. Independentemente da dimensão numérica do coletivo, a identidade coletiva sempre tem características gerais e tom geral. É por isso que supera o individual e é coletiva.

5.2.8. A comunidade Três Unidos, Rio Cuieiras, Manaus e suas territorialidades específicas a partir das alianças matrimoniais entre indígenas

A comunidade Três Unidos, o rio Cuieiras é composta essencial por um núcleo familiar que tem como centro ascendente o casal formado pelo homem Tikuna e a mulher Kambeba. Vindos do Médio Solimões da região dos municípios de Tefé e Alvarães,

instalaram-se na foz do Cuieiras há 30 anos. Foi este casal que deu origem à comunidade Três Unidos.

Trata-se de uma família extensa e de uma comunidade consanguínea. Apenas duas famílias da comunidade não têm parentesco com o casal fundador. O que também nos traz um evento peculiar. Peculiar no sentido de visualizar a territorialidade específica dessa comunidade/aldeia, pois utilizam as duas expressões.

Essa peculiaridade está relacionada a construção e manutenção de identidade étnica indígena estratégica. O homem Tikuna, não esconde, ou não substituiu sua identidade Tikuna pelo fato de constituir um polo de territorialização Kambeba no Baixo Rio Negro, na foz do rio Cuieiras. Ele afirma e explica como se dá esse processo identitário.

Por ser casado com a filha de uma grande liderança Kambeba, o homem Tikuna foi convidado a ocupar a liderança desse núcleo Kambeba, no rio Cuieiras. Ao assumir o papel de liderança geral, e ao mesmo tempo ser esposo de mulher Kambeba e ter filhos Kambeba, reconhece que a etnia predominante é Kambeba, embora também sejam filhos de homem Tikuna.

Nesse caso, a autodenominação vem por via matriarcal. Todos os filhos do casal, autodenominam-se Kambeba, vivem a partir da cultura Kambeba, falam a língua Kambeba, fazem as danças e festas Kambeba e são conhecidos externamente como aldeia Kambeba.

5.2.9. BIATÜWI – Casa de Comida Indígena e suas territorialidades específicas a partir da comida e das relações matrimoniais entre indígenas

De todos os espaços territórios que a pesquisa refletiu, este deve ser o mais peculiar no sentido de abarcar tanto a questão do casal indígena de etnias distintas quanto o processo de territorialidade específica dentro da cidade, bem no coração da cidade de Manaus, onde nasce o centro urbano, na primeira rua da cidade.

Este espaço recentemente foi reconhecido como território tradicional indígena e ganhou uma placa da gestão atual da prefeitura, através da secretaria municipal de cultura, reconhecendo que a praça do Paço (antigo complexo administrativo da cidade), onde sediava-se a prefeitura. Neste espaço bem ao lado do casarão onde situa-se o restaurante,

funciona hoje o museu do Paço, e neste museu existe espaço que mostra sítio arqueológico de urnas indígenas que estão abaixo dos prédios.

Esta então é uma região de política de revitalização cultural do poder público e o restaurante tem em certa medida entrado nesse cenário de atração turística e valorização de cultura indígena, principalmente no ramo gastronômico.

A composição étnica do casal tem sido fator importante para o destaque da proposta do lugar. O encontro do homem Tukano com a mulher Sateré-Mawé se constitui como ponto central na construção da ideia de etnicidade do restaurante. Os sabores do Alto rio Negro e do Baixo Amazonas dão um toque particular nos pratos do cardápio étnico.

A união destes dois indígenas, anterior à criação do restaurante faz com que o restaurante já seja pensado como proposta de encontros étnicos de sabores e experimentações dos dois universos indígenas.

Considerações Finais

A constituição do campo deu-se a partir da identificação dos possíveis casais indígenas que apresentavam o padrão de casamentos entre indígenas de etnias distintas. Ao elencar os referidos casais, identificou-se a região de Manaus nas localidades: Parque das Tribos na zona oeste da cidade, Comunidade Nossa Senhora do Livramento na Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé, Restaurante Biatüwi no centro da cidade, a AMISM na zona oeste da cidade, a AMARN na zona leste da cidade, a Comunidade do Grupo Bayaroá na zona norte da cidade e a aldeia Inhã-Bé no rio Tarumã-Açú. No município de Rio Preto da Eva a Aldeia Beija-Flor e no município de Manacapuru a Aldeia Tururukari-Uka.(OLIVEIRA, 1998, ALMEIDA, 1995, SANTOS & RUBIM, 2010).

Manaus então, a partir de 2007 passa a ser legislada como região metropolitana, ainda que seus efeitos tenham um prazo de no mínimo vinte anos para serem observados de maneira mais plena. Em 2010 foi criado o Plano de Desenvolvimento Sustentável e Integrado da Região Metropolitana de Manaus – PDSIRMM. Este documento é responsável pela conceituação da região metropolitana, dispõe das ações previstas para a administração regional, dos projetos e empreendimentos econômicos e sociais, mas por mais curioso que pareça, não prevê em nenhuma de suas esferas, de forma incisiva e clara políticas públicas direcionadas aos povos indígenas que residem nesses municípios. A “invisibilidade” do indígena na cidade vem sendo retratada desde os anos 70 e 80 do século passado (SILVA, 2001; FÍGOLI, 1982).

A pesquisa teve como análise as alianças matrimoniais e a partir delas a dinamização das redes de relações políticas, sociais e culturais dos indígenas residentes em localidades específicas da cidade de Manaus e sua região metropolitana, pretendendo assim, representar como suas relações matrimoniais influenciam nos processos de construção da identidade étnica e dos processos de territorialidade e territorialização nas diversas unidades sociais observadas.

O objetivo geral da pesquisa girou em torno da reflexão através do método etnográfico e da cartografia social sobre a (re)produção de unidades sociais na região metropolitana de Manaus, a partir de alianças matrimoniais entre indígenas de etnias diferentes.

Chegamos às seguintes considerações: os processos de (re)construção de identidades indígenas na região metropolitana de Manaus se dá de maneira diversa na

forma, mas possui essência generalizante. É possível observar como se constituem as unidades sociais e os processos de autodeclarações étnicas. Mesmo em se tratando de Manaus seja na proposição do Bairro Parque das Tribos, ou na Aldeia Inhãa-bé no Tarumã-Açú, ou na AMISM, AMARN, na Comunidade do Livramento, na Comunidade Indígena Três Unidos ou ainda no restaurante Biatüwi no centro da cidade, a luta pelo reconhecimento identitário, pelo respeito cultural e étnico por parte do estado e dos não indígenas se dá como bandeira principal de luta.

Cada uma dessas unidades sociais nos apresenta uma possibilidade na forma de (re)produzir identidade, cultura, pertencimento, luta e de como isso se manifesta como território terra e território luta. A riqueza de possibilidades, as potencialidades de ser indígenas e construir territórios indígenas é a marca dessa região.

Não foi tarefa fácil tentar definir, ou melhor, selecionar qual ou quais unidades sociais nos referirmos na pesquisa. Para tal, adotamos trabalhar com as unidades sociais adotadas pelos próprios indígenas. O “Bairro Parque das Tribos”, a “Comunidade do Livramento”, a “Comunidade São João – Grupo Bayaroá”, a “Comunidade Indígena Três Unidos”, a “Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé”, a “Associação das Mulheres do Alto Rio Negro”, a “Aldeia Inhãa-bé”, a “Aldeia Beija-Flor”, a “Aldeia Tururukari-Uka” e o “Restaurante Biatüwi”. Cada uma dessas unidades apresentando-se com sua composição particular, desde unidade social monoétnica como o caso da aldeia Tururukari-Uka e a Comunidade Indígena Três Unidos até unidades sociais pluriétnicas como o Parque das Tribos, a Aldeia Beija-Flor e a Comunidade do Livramento.

As alianças matrimoniais entre indígenas de etnias diferentes contribui de maneira efetiva no entendimento das estratégias de fortalecimento de identidades indígenas não só particulares, mas também coletivas, pois unem-se a processos estruturantes mais complexos e mais abrangentes. Aos casais que constituíram e constituem alianças matrimoniais com outros indígenas ainda que de outros povos que não os seus, ou em tese, potenciais cônjuges cabe também o exercício político de reproduzir em seus territórios o significado da aliança entre indígenas, em um cenário tão propício para casamentos com não indígenas por exemplo. Nos parece que efetivar casamento com outro/a indígena representa qualificar politicamente os processos identitários e territoriais indígenas.

O texto da tese seguiu costurando análise sobre a história social da reflexão sobre a aliança, numa perspectiva que pretendeu criticar sociologicamente várias contribuições historicamente convencionadas a serem consideradas obras ou concepções clássicas da

etnologia/etnografia. Com a colaboração das reflexões em Norbert Elias buscamos desconstruir ideias mais ligadas a modelos e regras em contraponto a pensar as possibilidades e arranjos de alianças como processos e estratégias no caso de Bourdieu.

Os estudos etnológicos/etnográficos não devem continuar presos a ideias de modelos generalizantes como em seus princípios. As ideias de processos e estratégias dinamizam muito mais as formas de ação dos agentes sociais da pesquisa, deixam mais espaço para reflexões analíticas de fenômenos políticos, sociais e culturais com o peso de humanidade que eles carregam de fato.

Essa proposta está ligada diretamente à necessidade de reflexão sobre a situação social empiricamente observada, a reflexão sobre o campo como objeto dos processos, estratégias e possibilidades de territorializações e territorialidades específicas. Na tentativa de descrição possível de cada um dos territórios observam-se os elementos constituintes de cada realidade. A maneira étnica de cada povo envolvido na criação daquele território. As marcas dos processos de luta que cada indivíduo e grupo de indivíduos já viveu e ainda vive na defesa de sua existência e resistência. Havendo esforço para refletir também sobre a questão indígena no contexto metropolitano de Manaus, objeto com pouca pesquisa e pouquíssimos dados.

Adotamos a categoria reflexiva da história de vida na tentativa de darmos conta da coleta de dados dos agentes sociais da pesquisa. A história de vida possibilita tratar de temas mais vastos como origem, memória, pertencimento, trajetórias e em certa medida reflexão do agente social da pesquisa sobre ele mesmo dentro do processo de (re)construção dos processos identitários e territoriais a partir das alianças matrimoniais como motores desses processos.

A ideia foi fazer com que os agentes sociais da pesquisa ao pensarem suas histórias de vida, ao rememorarem suas trajetórias pessoais e as associassem a outros elementos, percebessem os processos aos quais esta pesquisa se inclinou a refletir.

As contribuições foram absorvidas e qualificadas de maneira que pudessem alicerçar algumas hipóteses ou pretensões possibilidades acerca do tipo de casamento que constituíram. Elementos como a religião, a política, a cultura e as relações mais domésticas, no sentido das relações mais familiares ou de povo nos foram entendidas como potencializadoras dos processos identitários e territoriais. Estas outras esferas da vida social aparecem potencializadas na constituição de cada casal colaborador da pesquisa.

Para cada casal é possível observar um processo ou estratégia de constituição de aliança matrimonial. São cenários múltiplos, realidades múltiplas, porém, todas elas caminham para os processos de fortalecimentos étnicos, culturais e políticos de povos indígenas na Amazônia. As dinâmicas apresentadas percorrem os territórios tradicionais até o grande território indígena Manaus, já reverberado por muitos e muitas indígenas.

Alguns casais constituíram-se em seus territórios tradicionais e muitos outros foram constituindo-se a partir das possibilidades oferecidas na capital do estado e seus arredores. Um território que recebeu povos de calhas de rios distantes, que abrigou povos tão diferentes no mesmo chão, mas que ainda assim se apresenta hostil e difícil para as suas existências físicas e culturais. Um lugar de luta, de muita luta, de muita criatividade, diversidade, versatilidade culturais.

A pesquisa também preocupou-se em descrever etnograficamente os processos de mobilidade, fixação, territorialidade, territorialização e identidade étnica indígenas a partir de suas alianças matrimoniais utilizando do método etnográfico (MALINOWSKI, 1978); (CLIFFORD, 2008), acompanhado de entrevistas presenciais e mediadas por internet, registros audiovisuais, depoimentos, de pesquisa em fontes documentais, assim como revisão bibliográfica relacionada ao tema da investigação, o que supriu ainda que com o período de pandemia de COVID-19 as perspectivas técnicas da coleta de dados da pesquisa.

As entrevistas foram todas abertas e semiestruturadas. Realizamos vasto levantamento bibliográfico sobre os temas concernentes ao objeto central proposto, através de fontes secundárias como publicações de organizações governamentais e não governamentais, documentos oficiais e publicações de pesquisas científicas em níveis de pós-graduação *stricto sensu* que fundamentaram esta reflexão.

O trabalho etnográfico foi utilizado como fundamentação das observações e das informações cedidas pelos indígenas de suas trajetórias (onde nasceram, por onde passaram e como instalaram-se no local de moradia atual). (ALMEIDA, 1995; 1996: 2013).

Consoante às características deste projeto de pesquisa o trabalho de campo esteve previsto para o período de dois anos consecutivos de visitas intermitentes às áreas de pesquisa, mas também contou com a possibilidade de contatos mediados por telefone e aplicativos de redes sociais, de maneira bem orgânica, devido à realidade da instalação da pandemia no último ano da pesquisa.

Os trabalhos de campo compreenderam práticas de observação direta, entrevistas semiestruturadas e abertas com lideranças indígenas e casais selecionados como agentes sociais colaboradores da pesquisa (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

O campo nos proporcionou identificar diversos processos de territorialidades específicas das diversas unidades sociais. A proposta de verificar processos de territorialidades específicas através das alianças matrimoniais nos pareceu possível e exequível enquanto exercício de reflexão e análise das situações sociais, culturais e étnicas dos povos indígenas na região metropolitana de Manaus.

Para tanto, pensar em territorialidades específicas à luz de Almeida (2012) traz-nos a seguinte reflexão:

Os diferentes limites colocados aos direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais podem ser assim resumidos: mineração em terras indígenas, identidades coletivas ilegítimas, golpes sucessivos contra a Convenção 169, engessamento do Decreto 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, Ação de Inconstitucionalidade do Decreto 4887, de novembro de 2003 ou glaciação do Art.68 do ADCT. Complementarmente, pode-se mencionar a incapacidade governamental de regularização fundiária das unidades de conservação, sobretudo das Reservas Extrativistas, e ainda as dificuldades operacionais de dirimir as sobreposições: seja de unidades de conservação e terras indígenas e também de terras de quilombos, seja de áreas reservadas para uso militar e terras tradicionalmente ocupadas por comunidades quilombolas e ribeirinhas. (p. 69)

É nesse contexto que podemos observar as dinâmicas de respostas de povos indígenas e demais comunidades tradicionais na tentativa de defesa e produção de sua vida cultural e social em um cenário extremamente hostil para povos e grupos que são culturalmente distintos.

As unidades sociais que compreendem a reflexão desta pesquisa, apresentam situações de fragilidade e conflitividade como aponta o trecho acima, sobre as incapacidades governamentais de garantir segurança fundiária e física de povos e comunidades tradicionais na Amazônia.

Em resumo, pode-se afirmar que os povos e comunidades tradicionais encontram-se premidos entre a inocuidade das políticas de “proteção” –

que não lograram êxito na regularização fundiária das RESEX, na desintrusão das terras indígenas, na titulação das terras de quilombos, no pleno reconhecimento das demais terras tradicionalmente ocupadas (faxinais, fundos de pasto, babaçuais livres, comunidades ribeirinhas) e em dirimir os conflitos em situações classificadas como de sobreposição – e a ofensiva sobre seus recursos básicos desencadeada pelas medidas “protecionistas”. (ALMEIDA, 2012, p. 70)

É este o cenário real dos povos e comunidades tradicionais no país. As unidades sociais investigadas por esta pesquisa, apresentam elementos desta realidade. Todas elas em alguma medida apresentam conflitos relacionados à terra.

Começando pelo bairro Parque das Tribos em Manaus, onde contamos com a colaboração de três casais para nossa pesquisa. Dois destes casais são casais que fizeram parte da luta de ocupação daquele território, e o casal mais jovem uniu-se posteriormente para fortalecer esta luta a partir de expressões políticas culturais.

Hoje o Parque das Tribos possui a presença de alguns serviços públicos, configurando processo gradual de reconhecimento por parte do poder público de que a ideia de ocupação irregular, ilegal, possa ser substituída por bairro indígena regularizado. O processo é longo, não há consenso por parte dos indígenas do Parque, mas as discussões estão acontecendo. A semente está sendo lançada.

O Parque das Tribos no que se refere a processos de territorialização de indígenas em Manaus é a experiência mais particular do ponto de vista de pretender criar um bairro indígena na área urbana. O Parque possui uma população gigantesca e muito transitória, muita diversidade étnica, são mais de 30 povos indígenas e também a presença de não indígenas. Hoje o Parque tem quatro etapas, ou seja, criou-se essa territorialidade para melhor tentar gerir o território, pela sua extensão e índice demográfico.

Foi criado o conselho com a representação de todos os povos indígenas e a liderança de cacicado. De maneira geral os indígenas que ali residem mantêm vínculo forte com os territórios étnicos de origem, estão sempre subindo ou descendo para as suas áreas de origem. Da mesma forma, recebem sempre os parentes que vêm das terras indígenas a visita ou em busca de tratamento médico. Para alguns povos, o Parque das Tribos já é território de referência, de chegada em Manaus. Fora também as conexões com outras unidades sociais da cidade, como a AMISM, a AMARN, a Comunidade do Livramento e a Aldeia Inhã-bé. Há relação estreita entre essas unidades sociais. Há uma

espécie de rede familiar e de compartilhamento territorial entre estas unidades na região de Manaus e seu entorno.

As unidades sociais que são associações como a AMISM e a AMARN apresentam outras configurações de territorialidades específicas, inclusive de processos de territorialização mais antigos e em outra configuração política e cultural. A AMARN, por exemplo, é uma das associações indígenas mais antigas na cidade de Manaus e hoje atua de forma muito versátil e consolidada no amparo e fortalecimento cultural de mulheres indígenas rionegrinas e suas famílias.

A AMISM por sua vez, também representa processo bastante peculiar, principalmente por mudança de padrão político na constituição de lideranças políticas e culturais. É em Manaus é que surgem as primeiras caciques mulheres do povo Sateré-Mawé. Só esse elemento já demonstra como as possibilidades das territorialidades específicas são vastas. E de certo, cada povo, grupo, família, vai desenvolvendo a sua territorialidade.

Em linhas gerais, os processos de territorialidades apresentam-se a partir de especificidades para cada unidade social.

Na região de Manaus, a comunidade do Livramento, por exemplo, apresenta-se como unidade social pluriétnica e com presença de não indígenas. Pela proximidade com a cidade, muitos de seus moradores trabalham e estudam em Manaus. Há uma presença preponderante de dois povos indígenas, os Baré e os Mura, o que reflete inclusive nas alianças matrimoniais apresentadas nesta pesquisa.

O cenário do rio Tarumã-Mirim e seus conflitos históricos também são pano de fundo para a vida desta comunidade. A luta pela terra, pelo reconhecimento étnico e pelo fortalecimento do movimento indígena é marca da comunidade do Livramento.

Os casais formados nessa comunidade são em sua maioria de arranjos entre Baré e Mura, ou mesmo os dois cônjuges da calha do rio Negro.

Na região do Tarumã-Açú, na aldeia Inhãa-bé, inicialmente denominada e reconhecida como aldeia monoétnica do povo Sateré-Mawé teve processo de inclusão de vários indivíduos Tikuna com a união do homem Sateré-Mawé com a mulher Tikuna. Hoje é caracterizada como aldeia com a presença destas duas etnias indígenas, estendendo suas relações com Munduruku também com alianças matrimoniais com Sateré-Mawé.

Esta aldeia tem sido palco de fortalecimento identitário e cultural do povo Sateré-Mawé e seus relacionados, homens Tikuna e Sateré-Mawé e Sateré-Mawé e Tikuna, além claro de homens Sateré-Mawé realizam nessa unidade social ritual da tucandeira com seus jovens e homens maduros, com participação de filhos de duas etnias e homens de outra etnia, casados com Sateré-Mawé. Há registro também da participação desse ritual de meninos de origem Tikuna com Marubo, aparentemente estendendo-se a parentalidade e utilizando o ritual da tucandeira como traço diacrítico étnico.

Esta também é uma região tensa e com sérios conflitos territoriais vividos pelos indígenas e alguns posseiros da região por tratar-se de área bem próxima à cidade e considera costumeiramente como local turístico devido suas belezas naturais.

Na comunidade do Grupo Bayaroá, talvez seja o caso mais emblemático de casamento incestuoso, pois trata-se de casamento que dentro de perspectiva das regras rionegrinas de acordo com os próprios agentes sociais da pesquisa de casamento “torto”, onde avô estaria casando com neta. Os dois alegam que essa perspectiva se dilui pelo fato de estarem fora do território de São Gabriel da Cachoeira, pois estariam longe dos olhos dos parentes e de seus cônjuges ideais, seus primos. Nessa perspectiva, Manaus mostra-se como território de reconstrução e adaptação de relações, onde novas possibilidades são possíveis.

Na comunidade Três Unidos, da etnia Kambeba, a configuração da aliança matrimonial é trazida do território tradicional do Alto e Médio Solimões, região de moradia dos povos Tikuna e Kambeba. Este casal juntamente aos familiares da mulher Kambeba fundaram a comunidade e foram participantes diretos do processo de territorialização do rio Cuieiras e são lideranças consolidadas no movimento indígena da região de Manaus e entorno.

Ele Tikuna e ela Kambeba compõem uma família extensa que constitui a comunidade indígena. Todos os filhos, já adultos autoidentificam-se como Kambeba e muitas vezes o próprio Tikuna é confundido como Kambeba dada a sua liderança como cacique. Importante salientar que o processo de identidade étnica da comunidade é fortemente orientada pelos conhecimentos do povo Kambeba.

O restaurante de comida indígena Biatüwi é o espaço onde homem Tukano e mulher Sateré-Mawé constituem mais um casal de nossa pesquisa. O restaurante que também compartilha espaço com a casa de medicina indígena de povos do rio Negro tem

também em sua proposta de multietnicidade através da alimentação. Os pratos, os ingredientes trazem a proposta de apresentar de maneira política e étnica os traços culturais de dois povos indígenas do estado do Amazonas. Este espaço compõe o campo político indígena de territorialização do centro da cidade e reforça ainda mais a ideia da Manaus e entorno de território tradicional indígena sem distinção de etnias.

No município de Rio Preto da Eva, a Aldeia Beija-Flor, pluriétnica também apresenta-se como processo histórico de territorialização indígena no entorno de centro urbano (hoje, no próprio centro urbano). A composição étnica dessa aldeia potencializou a formação de casais interétnicos. Os dois casais representam as alianças possíveis na vivência política e cultural da aldeia. O homem Sateré-Mawé casa-se com a mulher Tukano após conhecê-la na CASAI, onde ele costumava retirar palha. O homem Tukano, irmão da mulher Tukano, casa-se com a mulher Apurinã, após assembleia da associação da aldeia. A vida cultural e política são os panos de fundo dessas alianças, e seus processos de territorialização demonstram a importância da dinâmica do território.

Por fim, a aldeia Tururkari-Uka, também da etnia Kambeba, localizada na estrada que liga Manaus a Manacapuru, AM-070 é uma extensão da aldeia Três Unidos, seus moradores migraram de lá para o município de Manacapuru. A composição deste casal, chama atenção para a seguinte especificidade: a mulher autoidentifica-se tanto Kambeba quanto Wapichana, dado importante para esta pesquisa. O homem Kambeba é seu primo por parte de pai. Como ele mesmo disse, somos parentes consanguíneos, mas ela também é de outro povo.

Este casal também foi resultado da dinâmica cultural e política da região do rio Cuieiras, pois foi através das festas e reuniões que aproximaram-se e resolveram casar.

Nos casos examinados, as identidades indígenas têm se configurado como uma “unidade de mobilização”. Aglutinadora de grupos etnicamente diferentes e representante de tipos específicos de organização política. No entanto, no momento em que essa mobilização culmina em um tipo de organização formal, juridicamente instituída, tem-se, de acordo com Cohen (1978), uma “associação étnica”. E, ainda segundo esse autor, em termos sociológicos, faz-se necessária uma diferenciação entre grupo étnico e associações formais.

No desdobramento deste conflito é que se consolidaram os limites da “comunidade” para além dos limites físicos, referimo-nos aqui a “fronteiras sociais”

(BARTH, 2000, p. 34). Essas “fronteiras sociais” extrapolaram as características adstritas ao “imóvel urbano” que passou a ser classificado etnicamente sob a designação de “Terra Indígena”. Em outras palavras tem-se os processos de territorializações que resultara em territorialidades específicas na qual estão ancoradas as identidades coletivas politicamente construídas. (FARIAS JÚNIOR, 2008)

Como sugestões da pesquisa aqui apresentada, elencamos a possibilidade de potencialização de estudos referentes aos povos indígenas no contexto da região metropolitana de Manaus, observando a riqueza de diversidade étnica, política, cultural e social. Potencializar pesquisas no mesmo direcionamento desta, buscando estudar mais profundamente os processos e estratégias de alianças matrimoniais indígenas entre povos distintos.

Aparentemente a sugestão mais latente, seria propor a construção de categoria analítica que dê conta desse fenômeno de casamento entre indígenas de povos diferentes, pois ao tentar utilizar a categoria casamentos interétnicos pareceu-nos recair o peso da utilização desta categoria para se referir aos casamentos entre indígenas e não indígenas, embora pensar essas alianças entre povos indígenas diferentes também serem interétnicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. “O que é um povo?” In. **A política dos muitos**. Lisboa. Tinta-da-china, 2010, pp. 31-34.

ALMEIDA, A. W. B. **Territórios e Territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”**. CADERNO CRH, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, Jan./Abr. 2012.

_____. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

_____. **Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas**. 2ª ed. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008.

_____. “Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras”. In: ALMEIDA, A. W. B.; FARIAS JÚNIOR, E. A. **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA, 2013.

_____. “Cowboy anthropology”: nos limites da autoridade etnográfica. **Etnicidade e Perspectivas Etnográficas**. EntreRios – Revista do Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Piauí, Teresina – Piauí, p. 8-35, 1ª ed., 2018.

ALMEIDA, A. W. B.; SANTOS, G. S. **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

ALONSO, S.; RAMOS DE CASTRO, E. “Processo de transformação e representação do rural-urbano em Altamira”. In: CARDOSO, A. C. D. (Org.). **O Rural e o urbano na Amazônia: diferentes olhares em perspectiva**. Belém: EDUFPA, 2006. p. 162-215.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 26-71.

ANDRADE, M. **Acontecimentos de um Amazonas de ontem**. Manaus: Imprensa Oficial do Estado do Amazonas, 2006.

ANTUNES, A. P. **Cadernos bibliográficos e cartográficos: viajantes britânicos na Amazônia no século XIX**. N. 4, v. 2, Salvador: UEMA Edições/PNCOSA, 2021.

ASSIS CARVALHO, E. **Marxismo, Etnia e Reprodução Social**. Perspectivas, São Paulo, v. 11, 1988, p. 21-32.

BAINES, S. G. **As chamadas aldeias urbanas ou índios na cidade**. Revista Brasil Indígena, Brasília, v.1, n.7, p.15-17, nov./ dez. 2001.

BARRETO, S. S. **Relato de uma experiência do benzedor e da parteira sobre concepção, gestação e nascimento da criança**. (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

BARTH, F. “Os grupos étnicos e suas fronteiras” In **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, 2000, p. 25-67.

BECKER, B. K. **Novas territorialidades na Amazônia: desafio às políticas públicas**. Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas, v.5, p. 17-23, 2010.

BECK, U. “O Ocidente brasileiro”. In **Mais! Folha de São Paulo**, 23 de maio de 1999, p. 4-5.

BERNAL, R. J. **Índios Urbanos: Processo de Reconformação das identidades Étnicas Indígenas em Manaus**. Manaus: EDUA, 2009.

BERTOLINI, C. **PERFORMANCE MUSICAL E RECONHECIMENTO: a etnomusicologia da relação entre os povos Sateré-Mawé e Tikuna através do estudo do grupo musical Kuiá, da Aldeia Inhãa-bé, Manaus – AM**. (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2016.

BOAS, F. **The Social Organization And The Secret Societies Of The Kwakiutl Indians**. In Report of the United States National Museum for the year ending June 30, 1895.

BORDIN, V. B. **Experiências poéticas a partir da contação de histórias com os Kokama no Parque das Tribos – Manaus**. IAÇÁ: Artes da Cena, Vol. III, n. 2, ano 2020, p. 215-230.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 9. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Coisas ditas**. Tradução Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. de M.; AMADO, J. **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. da FGV, 1996. p.183-191.

BRAGANÇA, I. F. S. História de vida nas ciências humanas e sociais: caminhos, definições e interfaces. In: **Histórias de vida e formação de professores: diálogos entre Brasil e Portugal**. [online]. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012, p. 37-57.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. **O índio e o mundo dos brancos**. 4ª ed. Campinas, SP: Unicamp, 1996.

CHAUÍ, M. Apresentação: Os Trabalhos da Memória. In BOSI, E. **Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos**. São Paulo, EDUSP, 1973.

COULON, A. **A Escola de Chicago**. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

CUSHING, F. H. **Indian notes and monographs. A series of publications relating to the american aborigines – Zuni breadstuff**. New York: Museum of the American Indian Heye Foundation, 1920, p. 125-136.

DUMONT, L. **Lévi-Strauss: les structures élémentaires in Groupe de filiation et alliance de mariage**. Paris: Gallimard, 1997.

DUPRAT, D. M. B. P. **O Estado pluriétnico**, 2016. Disponível em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-publicacoes/artigos/docs/artigos/docs_artigos/estado_plurietnico.pdf. Acesso em: 20 de janeiro de 2021.

DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ELIAS, N. **O processo civilizador: formação do estado e civilização**. Vol. 1. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

_____. **O processo civilizador: formação do estado e civilização**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

ERIKSEN, T. H. **Ethnicity versus Nationalism**. Journal of Peace Research, vol. 28, n.º 3, 1991, p. 263-278.

FARIAS, E.; TRAJANO, A. **Empresário quer expulsar índios da ocupação Parque das Tribos para construir um Minha Casa, Minha Vida que não existe**. Amazônia Real, 2016. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%Adcias?id=167290>. Acesso em 10 de fevereiro de 2021.

FARIAS JÚNIOR, E. A.; ALMEIDA, A. B. W. **Etnicidade e urbanidade: a aldeia Beija-flor**. Novos Cadernos do NAEA, Belém, v. 14, n. 1, p. 131-146, jun. 2011.

FARIAS JÚNIOR, E. A. **Terras Indígenas nas cidades. Lei Municipal de Desapropriação nº. 302 Aldeia Beija-Flor, Rio Preto da Eva**. Manaus: UEA Edições, 2009.

FÍGOLI, L. H. G. **Identidad étnica y regional: trayecto constitutivo de una identidad social**. (Mestrado em Antropologia) Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade de Brasília. Brasília, 1982.

FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FUNAI, Fundação Nacional do Índio. **Quem São**. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/o-brasil-indigena-ibge>. Acesso em: 10/11/2019.

GALVÃO, E. E. G. **Encontro de sociedades – Índios e brancos no Brasil**. Paz e Terra, 1979.

GIDDENS, A. **As novas regras do método sociológico**. Tradução: Antônio Escobar Pires. 2ª edição. Lisboa: Gradiva Publicações, 1996.

GODELIER, M. **Comunauté, Société, Culture. Trois clefs pour comprendre les identités en conflit.** Paris: CNRS Éditions, 2009, p. 7-62.

_____, M. **Les tribus: dans l'Histoire et face aux États.** Paris: CNRS Éditions, 2010, p. 7-81.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais.** 3ª edição. Rio de Janeiro: Record, 1998/2000.

GOMES, L. Manaus recebe primeira casa de cultura e comida indígena. **A Crítica**, 2020. Disponível em: <https://www.acritica.com/channels/entretenimento/news/manaus-recebe-primeira-casa-de-cultura-e-comida-indigena>. Acesso em 16 de fevereiro de 2022.

GOODY, J. Da oralidade à escrita – reflexões antropológicas sobre o ato de narrar. In MORETTI, F. (org.). **Romance 1: A cultura do romance.** São Paulo: CosacNaify, 2009, p. 35-68.

GUSFIELD, J. R. **Community – a critical response.** New York: Harper & Row Publisher, 1975.

HAGUETTE, T. M. F. **Metodologias Qualitativas na Sociologia.** 3 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 1992.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva.** 2ª ed. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HANKE, M. **A noção de sociabilidade: implicações nos estudos da comunicação.** Anais XI COMPÓS, Rio de Janeiro, 2002.

HANKS, W. F. **Língua como prática social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin.** São Paulo: Cortez, 2008.

HOBBSAWN, E. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

ISA – Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil.** Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servicode-protecao-aos-indios-\(spi\)](https://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/o-servicode-protecao-aos-indios-(spi)), Acesso em: 06/12/2018.

LAZARIN, M. A. **“A descida do Rio Purus”**. (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade de Brasília. Brasília, 1981.

LEACH, E. **Repensando a antropologia**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. R. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Pul Eliya, a village in Ceylon: a study of land tenure and kinship**. Cambridge: University Press, 1961.

LEITE, A. Da união entre povos Sateré-Mawé e Tukano. Casa de comida indígena no centro de Manaus. **Revista Cenarium**, 2021. Disponível em: <https://revistacenarium.com.br/da-uniao-entre-povos-satere-mawe-e-tukano-casa-de-comida-indigena-reabre-no-centro-de-manaus/>. Acesso em: 16 de fevereiro de 2022.

LIMA, C. L. S. **Etnicidade indígena no contexto urbano: uma etnografia sobre os Kalabaca, Kariri, Potiguara, Tabajara e Tupinambá de Crateús**. (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

LIMA, L. & CHAMO, L. “Indígenas na cidade de Manaus: a construção do mapa. In: ALMEIDA, A. W. B. et al (orgs). **Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/Editora da Universidade Federal do Amazonas-EDUA, 2009.

LIMA, M. C. **Amazônia Ocidental e Geografia: Região Metropolitana de Manaus e BR-319 – Território e Meio Ambiente**. Revista GEONORTE, Vol. 01, N. 01, Ano 01, p. 47-70, 2010.

LIRA, S. A. **Reserva de desenvolvimento sustentável do Tupé: avaliação de condições socioambientais da comunidade Nossa Senhora do Livramento**. (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2014.

LOWIE, R. H. *Marriage and Family* In: **An Introduction to Cultural Anthropology**. New York: J.J. Little and Ives Company, 1934, p. 231-253.

LUCIANO, G. S. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MAISONNAVE, F. Manaus ganha primeiro restaurante indígena com formigas e língua de peixe. **Folha de S. Paulo**, 2021. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/comida/2021/01/manaus-ganha-primeiro-restaurante-indigena-com-formigas-e-lingua-de-peixe.shtml>. Acesso em 16 de fevereiro de 2021.

MALINOWSKI, B. **A Vida Sexual dos Selvagens**. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 1983.

_____. **The Family among the Australian aborigines**. London: University of London Press, 1913.

MAMDANI, M. **What is a tribe?** London Review of Books. Vol. 34, nº. 17, 2012.

MANDELLI, M. C.; SOARES, M. P.; FAVERO, R. P. F. 2017. “O método genealógico na pesquisa antropológica”. In: *Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. Disponível em: <http://ea.fflch.usp.br/obra/o-metodo-genealogico-na-pesquisa-antropologica> >

MARCIEL, B. E. S. P. **Kambeba**. Dezembro de 2007. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kambeba/print>. Acesso em, 12/03/2019.

_____. **Povos Indígenas no Brasil**. Fonte: Instituto Socioambiental. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org>. Acesso em: 12/06/2019.

MARTINS, R. L. **Índios na Cidade: A territorialidade Apurinã em Manaus**. (Monografia em Geografia) Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2005.

_____. **A territorialidade como nova possibilidade de (re)significar a identidade Apurinã na cidade de Manaus**. (Mestrado em Geografia). Programa De Pós-graduação em Geografia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2011.

MAXIMIANO, C. A. **Mulheres indígenas em Manaus: identidade étnica e organização como forma de construir Comunidade**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas, 2008.

MELO, J. G. **Indígenas na metrópole: lutas multiétnicas e identidade coletiva na cidade de Manaus (AM)**. Teoria e Cultura, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 115 a 126, jan./jun. 2013.

MORGAN, L. H. *League Ho-De'-No-Sau-Nee, or Iroquois. Corresponding member of the New York Historical Society of the American Ethnological Society, etc.* New York: Sage & Brother, Publishers, 1951.

MOTA, D. S. M. **Conhecimentos indígenas e educação em ciências: a sexualidade Kambeba como elemento de preservação cultural**. (Mestrado em Educação em Ciências na Amazônia). Programa de Pós-graduação em Educação em Ciências na Amazônia. Universidade do Estado do Amazonas. Manaus, 2013.

MOTA, L. T. (org.). **As Cidades e os Povos Indígenas: Mitologias e visões**. Maringá: EDUEM, 2000.

MURDOCK, G. P. **Social Structure**. New York: The Macmillan Company, 1949.

NAMBA, J. **Exogamia em Freud e Lévi-Strauss: algumas aproximações**. Dois pontos:, Curitiba, São Carlos, volume 13, número 3, p. 81-91, dezembro de 2016.

NOGUEIRA, M. L. **Mobilidade psicossocial: a história de Nil na cidade vivida**. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2004.

NÓVOA, A.; FINGER, M. (Org.). **O método (auto) biográfico e a formação**. Natal, RN: EDUFRN; São Paulo: Paulus, 2010.

NUNES, E. S. **Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades**. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

OLIVEAU, T. O lugar do mapa nas abordagens participativas. In: ACSELRAD, H. *et al* (org.). **Cartografias Sociais e Território**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional, 2008, p. 45-69.

OLIVEIRA, M. A. Escola Tururukari-Uka: uma análise do papel da escola na formação da identidade linguístico-cultural dos Kambeba. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) Universidade do Estado do Amazonas, 2018.

PEREIRA, J. C. M. **Indígenas na cidade de Manaus (AM)**. Novos Cadernos NAEA. v. 23, n. 3, p. 11-31, set-dez, Belém, Pará, 2020.

_____. **Indígenas na metrópole: lutas multiétnicas e identidade coletiva na cidade de Manaus (AM)**. Belém: Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal do Pará. Palestra.

PINEAU G.; LE GRAND, J. **Les histoires de vie Les histoires de vie: que sais-je?** Paris: PUF, nº 2760, 2002.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Boletim Cartografia da Cartografia Social: uma síntese das experiências. “O jogo do índio” Jogos Interculturais indígenas – Manaus a Grande Aldeia**. nº 10, Manaus: UEA Edições, 2018.

RANCIÈRE, J. “A política em sua era nihilista” In: **O Desentendimento. Política e Filosofia**. São Paulo: Editora 34, 1995, p. 123-138.

_____. **Política, polícia, democracia**. Santiago: LOM Ediciones, 2006.

_____. **El desacuerdo: Política y Filosofía**. Buenos Aires: Nueva Visión 2010.

“O restaurante é uma reconstrução de tudo aquilo que eu deixei para trás por causa do preconceito”. **Rede Cultura Indígena**, 28 de outubro de 2021. Disponível em: <https://redeculturaindigena.com.br/2021/10/28/afeto-memoria-e-identidade-indigenas-se-conectam-com-suas-proprias-culturas-atraves-da-apreciacao-das-comidas-de-seus-povos/>. Acessado em 14 de fevereiro de 2022.

RIVERS, W. H. O método genealógico na pesquisa antropológica. *The Sociological Review*, vol. 3, janeiro de 1910, p.1-12.

ROMANO, J. O. **Índios proletários em Manaus: el caso de los Sateré-Mawé citadinos**. Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade de Brasília. Brasília, 1982.

ROSA, M. M. **Catarinas e Iracemas: Sobre Casamentos Interétnicos de Mulheres Indígenas em Manaus**. (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016.

RUAS, R. **Teoria da Reprodução Social: apontamentos para uma perspectiva unitária das relações sociais capitalistas**. Rev. Direito e Práxis. Rio de Janeiro: Ahead of Print. Vol. XX, N. X, 2020.

SANTOS, G. S. **Territórios pluriétnicos em construção: a proximidade, a poiesis e a práxis dos indígenas em Manaus**. (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2016.

SANTOS, L. A. O. **O percurso da indianidade na literatura brasileira: matizes da figuração**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

SCHULTZ, D. “*Conceptual Tension: The Open Texture of the Language of Kinship*”. In: GOLDSTEIN, L. J.; SCHULTZ, D.; COLAPIETRO, V. M. *Conceptual Tension Essays on Kinship, Politics, and Individualism*. London: Lexington Books, 2015, p. 1-17.

SILVA, A. P. et al. “**Conte-me sua história**”: reflexões sobre o método de História de Vida. Revista Mosaico, Vol. I, nº 1, p. 25-35, UFMG, 2007.

SILVA, J. R. **Relações de Trabalho na Comunidade Tikuna em Manaus (AM): um estudo de caso no bairro Cidade de Deus**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2009.

SILVA, M. V. Reterritorialização e identidade do povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururukari-Uka. Dissertação (Mestrado em Geografia) Universidade Federal do Amazonas – UFAM, 2012.

SILVA, M. **O grande jogo do casamento: um desafio antropológico e computacional em área de fronteira**. Revista Antropologia (São Paulo, Online) | v. 60 n. 2: 356-382 | USP, 2017.

SILVA, R. N. P. “Aldeamento indígena em Manaus”; “Identidade, pessoa, territorialidade, e fronteiras étnicas” In: **O universo social dos indígenas no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS, Porto Alegre, 2001.

SIMMEL, G. “A natureza sociológica do conflito” In MORAES FILHO, E. (org.). **Simmel**. São Paulo: Ática, 1983.

SOUZA, F. F. **Índios Citadinos: A Constituição de uma Comunidade Multiétnica no Bairro Tarumã, Manaus, Am.** (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2017.

TRAUTMANN, T. R.; BARNES, R. H. “Dravidian”, “Iroquois”, and “Crow-Omaha” in North American Perspective. In: GODELIER, G; TRAUTMANN, T. R.; FAT, F. E.; SIE, Sie.(Orgs.). **Transformations of Kinship**. Washington: Smithsonian Institution Press, 2008.

TÖNNIES, F. “Comunidade e Sociedade como entidades típico-ideais”. In FERNADES, F. (org.) **Comunidade e Sociedade. Leituras sobre problemas conceituais, metodológicos e de aplicação**. Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo, 1973, p. 97-116.

VELTHEM, L. H. Mulheres indígenas e o trabalho artesanal em São Gabriel da Cachoeira – AM. In: **Mulher e Modernidade na Amazônia**. Belém: GEPEM/CFCH/UFPA.1997, p. 77-84.

WEBER, M. “Tipos de relação comunitária e de relação associativa em seus aspectos econômicos” In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 3ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 243-265