

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS - UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA
NA AMAZÔNIA - PPGSCA**

**A INSERÇÃO DOS TIKUNA NO TECIDO SOCIAL URBANO DE
MANAUS.**

ALDENOR MOÇAMBITE DA SILVA

MANAUS
2013

ALDENOR MOÇAMBITE DA SILVA

**A INSERÇÃO DOS TIKUNA NO TECIDO SOCIAL URBANO DE
MANAUS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador (a): Prof^a. Dr^a. Artêmis de Araújo Soares.

MANAUS
2013

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

S586i Silva, Aldenor Moçambite da
A inserção dos Tikuna no tecido social urbano de Manaus /
Aldenor Moçambite da Silva. - Manaus: UFAM, 2013.
142 f. : il. color.

Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) —
Universidade Federal do Amazonas.
Orientadora: Prof^a. Dr^a. Artêmis de Araújo Soares.

1. Sociologia urbana 2. Índios Tukúna – Manaus (AM) - Usos e
costumes 3. Índios Tukúna – Manaus (AM) – Identidade étnica 4.
Índios Tukúna – Amazonas - Cultura I. Soares, Artêmis de Araújo
(Orient.) II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

CDU (2007): 316.334.56(811.3)(043.3)

ALDENOR MOÇAMBITE DA SILVA

**A INSERÇÃO DOS TIKUNA NO TECIDO SOCIAL URBANO DE
MANAUS.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA/UFAM, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Aprovada em 09 de agosto de 2013.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Artemis de Araújo Soares, presidente.

PPGSCA - ICHL - UFAM

Prof. Dr. Walmir de Albuquerque Babosa, membro.

PPGSCA - ICHL - UFAM

Prof. Dr. Pery Teixeira, membro.

PRODERE - FES - UFAM

À comunidade *Wotchimaüciü*, meus parentes. Nosso tempo foi uma partilha de amizade.

À minha esposa, Viviane da Silva Costa Novo Moçambite, com quem partilho vida e saberes.

Aos meus filhos, Lucas, Deborah, Elias e Ivan com quem partilharei sempre saberes e vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus, por ter me guiado e protegido até aqui nesta jornada ao conhecimento.

À Universidade Federal do Amazonas (UFAM), em particular ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), pela oportunidade a mim concedida para a obtenção de conhecimento.

À minha orientadora Prof. Dra. Artemis de Araújo Soares, pelas orientações e contribuições valiosas a esta pesquisa, mas principalmente, por ter aceitado me orientar em meio à turbulenta troca de orientador ciente de minhas limitações teóricas e metodológicas.

Aos Professores do PPGSCA, pelas aulas enriquecedoras e relações de amizade construídas.

Às professoras Iraildes Caldas Torres e Elenise Scherer pelas valiosas contribuições neste trabalho no exame de qualificação.

Aos colegas de turma, pelos alegres e difíceis momentos compartilhados; pelas alegrias, risos e bom humor.

À FAPEAM pelo valioso apoio financeiro.

Ao meu pai Arthur Fortes, por todo apoio e incentivo e que mesmo a distancia tem me servido como modelo de vida.

Às minhas irmãs e irmãos e à minha mãe Jovita, Tikuna Valiosa, que de uma maneira especial dedico *in memoriam*.

Aos meus filhos Lucas, Deborah, Elias e Ivan aos quais quero servir como exemplo a fim de que eles logrem êxito em suas vidas.

À minha esposa, Viviane, pela compreensão, amor, carinho, incentivo, motivação, e, principalmente, pelo incondicional apoio a mim concedido e enfim, por tudo o que representa.

Finalmente, mas não menos importante, à Comunidade Tikuna Wotchimaücü, em especial ao Bernardino, Aguililson, Reginaldo, Artemis, Deniziu, Gelson, Domingos, Alcindo, Sebastiana, Andreia, Cleonice, enfim, por todos vocês que são meus parentes, pelas relações de amizade construídas ao longos destes anos, pelas conversas calorosas no Bairro Cidade de Deus, ou em outros encontros discutindo sempre a melhoria da comunidade, pelas discussões sobre a questão indígena em Manaus. Vocês são os verdadeiros protagonistas desta história de lutas, a realização desta dissertação não teria sido possível sem vossa contribuição, lhes dedico os meus sinceros agradecimentos.

Se vier a existir uma comunidade no mundo dos indivíduos, só poderá ser (e precisa sê-lo) uma comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e do cuidado mútuo; uma comunidade de interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de sermos humanos e igual capacidade de agirmos em defesa desses direitos.

Zygmunt Bauman.

RESUMO

Esta dissertação discute o processo de inserção da comunidade Tikuna Wotchimaïcü no tecido social urbano de Manaus analisada a partir do seu processo de deslocamento. A construção do processo teórico e metodológico da pesquisa foi baseada numa perspectiva multidisciplinar, tendo caráter qualitativo e exploratório. Para tanto utilizamos como técnicas metodológicas as entrevistas semi estruturadas abertas além da observação direta com registro fotográfico, com apoio do diário de campo, instrumento importante nessa construção. Como resultado deste trabalho foi constatado que os indígenas Tikuna da citada comunidade se deslocaram para Manaus a partir da década de 1980 devido a alguns motivos como a procura de trabalho e educação de grau mais elevado para os filhos e um melhor atendimento na área da saúde, buscando desta forma a melhoria da qualidade de vida. Percebeu-se também neste estudo que as relações e as formas de inserção no tecido social, que foi uma construção dos próprios sujeitos, são fatores determinantes para o fortalecimento de sua associação comunitária por perceberem que na cidade o poder público local não possui políticas específicas que atendam às demandas desta camada social pois antes de formalizarem a associação foi percebido que a comunidade vivia ‘a mercê de sua própria sorte. Como conclusão podemos observar que os Tikuna entenderam o mundo que os cerca e o processo desse “novo viver”, e buscam a sua maneira com a ajuda de alguns parceiros, dar cada vez mais respostas à sociedade que estão dispostos a enfrentar este desafio da inserção no tecido social de Manaus, capacitando-se, qualificando-se, experimentando novos dilemas e quebrando paradigmas, afinal conseguir inserir-se no seio social de uma cidade como Manaus não foi tarefa das mais fáceis, uma vez que falando outra língua e não tendo formação e capacitação para assim lograr um lugar no mercado de trabalho a luta é mais árdua. E para não serem mais vistos apenas como mais uma comunidade indígena em Manaus e sim como a Comunidade do povo Tikuna, a grande aposta do momento está no poder de atuação de sua Associação Comunitária, símbolo maior na luta pela preservação da cultura deste povo na cidade de Manaus. Sendo assim, entendemos que este trabalho poderá ser importante não somente para a academia, mas, sobretudo para nossos jovens, porque traz à tona uma questão social quase esquecida.

Palavras-chave: Deslocamentos, Comunidade *Tikuna*, Identidade, Cultura.

ABSTRACT

This paper discusses the process of entering the community Tikuna Wotchimaüciü the social fabric of urban Manaus parsed from your shifting process. The construction of the theoretical and methodological research was based on a multidisciplinary approach, with qualitative and exploratory. To use both techniques as the methodological semi structured open beyond direct observation with photographic record, with the support of a field journal, a major instrument in this construction. As a result of this work it was found that the indigenous people of that community Tikuna moved to Manaus from the 1980s due to some reasons such as job search and higher degree education for their children and better care in health, thereby seeking to improve the quality of life. We also noticed that in this study the relationships and forms of integration into the social fabric, which was a construct of the subjects themselves, are crucial for strengthening their community association in the city because they perceive the local government does not have specific policies meet the demands of this social layer for before formalizing the association was perceived that the community lived 'at the mercy of their fate. In conclusion we note that Tikuna understand the world around them and the process of this "new life" and seek their way with the help of some partners to increasingly responses to society who are willing to face this challenge of integration in social fabric of Manaus, enabling up, qualifying, experimenting with new dilemmas and breaking paradigms, finally manage to insert themselves within a social city like Manaus was not an easy task, since speaking another language and having no training and training so as to achieve a place in the labor market is more difficult to fight. And they are no longer seen as just an indigenous community in Manaus but as the Community Tikuna people, the big bet of the moment is the power to act of his Community Association, major symbol in the fight for the preservation of the culture of this people in the city Manaus. Thus, we believe that this work could be important not only for the gym, but especially for our young people, because it brings to light a social issue almost forgotten.

Keywords: Displacements, *Tikuna* Community, Identity, Culture.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1	Mapa de identificação da Comunidade Tikuna Wotchimaücü.....	20
Figura 2	Mapa de identificação das T I's Tikuna do Estado do Amazonas.....	34
Figura 3	Mapa de identificação da terra indígena Tikuna Vui-Uata-In.....	35
Figura 4	Momento de atividade na comunidade.....	49
Figura 5	Jovens Tikuna em transito na comunidade.....	49
Figura 6	Comparação entre a antiga e a atual casa de Bernardino e Eucilene.....	60
Figura 7	Bernardino polindo as sementes para confecção do artesanato.....	61
Figura 8	Algumas outras casas da comunidade, todas em alvenaria.....	62
Figura 9	Casa de Reginaldo e Artemis. Vista da área externa.....	63
Figura 10	Centro cultural. Vista da área externa e interna.....	92
Figura 11	Cantora Djuena Tikuna, cantando o Hino Nacional na língua Tikuna em evento promovido pela SEIND em 19/04/2013.....	109
Figura 12	Mapa da Comunidade Wotchimaücü, idealizada pelos Tikuna do Bairro Cidade de Deus.....	116

LISTA DE QUADROS

Quadro 1	Número aproximado de habitantes indígenas em Manaus.....	16
Quadro 2	Colaboradores indígenas desta pesquisa.....	21
Quadro 3	Colaboradores das instituições para esta pesquisa.....	22
Quadro 4	Principais trabalhos já exercidos ou ainda sendo exercido pelos Tikuna.....	73
Quadro 5	Principais trabalhos já exercidos ou ainda sendo exercido pelos Tikuna.....	75

LISTA DE ABREVIATURAS

AAM	Associação dos Artesãos de Manaus
ACW	Associação Comunidade Wotchimaicü
AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
APOINME	Articulação dos povos e organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo
ARPIPAN	Articulação dos povos indigenas do Pantanal e Região
ARPINSUDESTE	Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste
ATL	Acampamento Terra Livre
CAFI	Centro Amazônico de Formação Indígena
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CETAM	Centro de Educação Tecnológica do Amazonas
CGEN	Conselho de Gestão do Patrimônio Genético
CGTT	Conselho Geral da Tribo Tikuna
CIESA	Centro Integrado de Educação Superior do Amazonas
CIMI	Conselho Indígena Missionário
COIAB	Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CONDEF	Conselho Deliberativo e Fiscal
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
FDB	Faculdade Dom Bosco
FEPI	Fundação Estadual dos Povos Indígenas
FOCCIT	Federação das Organizações dos Caciques das Comunidades Indígenas Tikuna
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INCRA	Instituto de Colonização e Reforma Agrária
INPA	Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
MDA	Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome

MI	Movimento Indígena
MMA	Ministério do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
OGPTB	Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngue
ONU	Organização das Nações Unidas
PDPI	Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas
PIAMA	Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus
PIM	Polo Industrial de Manaus
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção das Terras indígenas na Amazônia Legal
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura da Amazônia
SEBRAE	Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas
SEIND	Secretaria de Estado para os Povos Indígenas
SEMMAS	Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade
SEMED	Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Manaus
SEMSA	Secretaria Municipal da Saúde
SENAC	Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial
SENAR	Serviço Nacional de Aprendizagem Rural
SPVEA	Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia
SPI	Serviço de Proteção do Índio
SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Terra indígena
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas.
UPIM	União dos Povos Indígenas de Manaus

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	144
CAPÍTULO I - DO ALTO SOLIMÕES À CIDADE DE MANAUS: A ILUSÃO DA VIDA MELHOR	23
1.1 A REDE DE RELACIONAMENTO DE LÁ E DE CÁ.....	25
1.2 DOS DESLOCAMENTOS ATÉ A FIXAÇÃO EM MANAUS: aspectos históricos sobre os Tikuna.....	34
1.3 A CHEGADA NO BAIRRO CIDADE DE DEUS: um encontro entre parentes	43
CAPÍTULO II - A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE TIKUNA WOTCHIMAÛCÛ EM MANAUS, NO BAIRRO CIDADE DE DEUS.....	53
2.1 COMUNIDADE E SENTIMENTO DE COMUNIDADE	53
2.2 A MORADIA: vidas precárias.	57
2.3 A BUSCA DE TRABALHO. ALTERNATIVAS ENCONTRADAS: forma de estratégia de subsistência ou reinventando tradições.....	63
2.4 RECONSTRUINDO IDENTIDADES. desencanto com a terra (quase) prometida.	75
CAPÍTULO III - A ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIAWOTCHIMAÛCÛ E OS DESAFIOS DA VIDA URBANA - ESTRATÉGIAS POLÍTICAS.....	84
3.1 O PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO POLITICA: lutar é preciso	85
3.2 PROJETOS EM NEGOCIAÇÃO - ENTENDENDO A MOBILIDADE E FUNCIONALIDADE DO MOVIMENTO INDÍGENA	98
3.3 O SONHO DE UM PEDAÇO DE TERRA PARA VIVER	111
CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS	126
ANEXO A - Terra Indígena Betânia.....	136
ANEXO B – Terra indígena Bom Intento.....	137
ANEXO C – Terra Indígena Évare I.....	138
ANEXO D – Terra indígena Évare II	139
ANEXO E – Terra Indígena São Leopoldo	140
ANEXO F – Terra Indígena Feijoa.....	141
ANEXO G – Terra Indígena Umariacu	142

INTRODUÇÃO

“Eu posso ser o que você é sem deixar de ser o que eu sou”.
Cacique Enio Mertelo/Povo Terena

Este trabalho nasceu da minha inquietação enquanto indígena/pesquisador, provocada pela situação social em que se encontravam os indígenas que vivem na cidade de Manaus, vivenciada por mim em uma experiência a frente de uma feira denominada Pú-Kaá “mãos da mata” (esta é a tradução na língua nheengatu) que à época (2005-2006) era organizada pela Prefeitura de Manaus a qual tive o privilégio de coordenar.

A dramaticidade desta situação percebida pela falta de um espaço específico onde estes indígenas e/ou comunidades pudessem comercializar seus produtos culturais (artesanatos, gastronomia, música, dança, pintura, etc.) levou-nos a elegê-la como objeto de uma futura pesquisa e mais especificamente para pensar questões ligadas à inserção de um povo deste grupo no tecido social de Manaus.

Como sou membro do povo Tikuna e havia conhecido a comunidade Wotchimaücü naquela ocasião, vi nesta experiência a oportunidade de primeiro me aproximar destes meus “parentes” já que sempre mantive uma atitude de distanciamento (neguei minha condição de indígena por cerca de 18 anos) enquanto indígena que sou das questões relacionadas à problemática indígena de uma maneira geral, e por fim, era a oportunidade também de tomá-los como referência para a realização da pesquisa.

Pensar na inserção social de uma comunidade indígena é um tema provocativo, sobretudo quando pensamos a estrutura social de uma cidade como Manaus e todo o universo simbólico a ela agregado de um lado e a eles de outro. Propomo-nos pensar Manaus como uma realidade empiricamente observada enquanto espaço social em que se estabelecem relações sociais que fortalecem as identidades étnicas através de um processo que Sahlins (2004) chama de autoconsciência cultural.

E Riesman (1951), contribuindo com a discussão vêm nos dizer que nesta situação há uma ligação com a etnicidade, pois esta é a autoconsciência da especificidade cultural e social de um grupo particular, ou seja, o fato de se pertencer a um grupo culturalmente ligado. Diz ainda que essa definição nos leva a pensar nas principais considerações sobre etnicidade que seriam, portanto, a definição da natureza das relações étnicas, a percepção do papel social dos indivíduos no seu próprio grupo e fora dele. Manaus neste aspecto é um espaço que particularmente estimula essas relações étnicas, enfim, é um palco não exclusivo onde

desfilam os contrastes. É um espaço social onde se tocam as diversidades. O diverso e o complexo estão presentes na efetivação das redes de relações sociais que são construídas, assim como a luta pelos direitos e o respeito à diferença. Quanto ao aspecto da diversidade cultural reafirmamos que os indígenas em Manaus são uma presença significativa.

Portanto, o fato de o indígena ir morar na cidade não significa deixar de zelar pelo seu modo de ser, mantendo assim costumes, língua, danças, alimentação e outras tradições indígenas por conta do convívio diário com outra cultura, para aprender a viver com o novo. Esta é uma premissa para grande parte de indígenas que por motivos diversos ao longo dos anos tem deixado suas aldeias e procurado morar em centros urbanos.

A realidade brasileira atual em se tratando de indígenas é esta: somam hoje 896,9 mil pessoas, de 305 etnias, que falam 274 diferentes línguas, segundo dados do Censo 2010, divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Esta foi a primeira vez que o órgão coletou e publicou informações sobre a etnia dos povos.

Com base nos dados deste censo, o IBGE revela que a população indígena no país cresceu 205% desde 1991, quando foi feito o primeiro levantamento no modelo atual. À época os indígenas somavam 294 mil. O número chegou a 734 mil no Censo de 2000, 150% de aumento na comparação com 1991. A pesquisa do IBGE mostra que, dos 896,9 mil indígenas do país, mais da metade (63,8%) vivem em área rural. A situação é o inverso do que foi levantado em 2000, quando mais da metade estava em área urbana (52%). Nota-se claramente uma expressiva quantidade de indígenas que retornaram ao seu território de origem, fazendo com que seja fortalecida a vida na aldeia.

Na avaliação do IBGE, a explicação para o crescimento da população indígena pode estar na queda da taxa de fecundidade das mulheres em áreas rurais, apesar de o índice de 2010 não estar fechado ainda. Entre 1991 e 2000, essa taxa passou de 6,4 filhos por mulher para 5,8.

Os dados do IBGE indicam ainda que a maioria dos índios (57,7%) vive em 505 terras indígenas reconhecidas pelo Governo Federal até o dia 31 de dezembro de 2010, período de avaliação da pesquisa. Essas áreas equivalem a 12,5% do território nacional, sendo que maior parte fica na Região Norte – a mais populosa em indígenas (342 mil). Já na Região Sudeste, 84% dos 99,1 mil índios estão fora das terras originárias. Em seguida vem o Nordeste (54%).

Esta pesquisa trouxe também como resultado o fato de que a terra indígena mais populosa do país é a Yanomami, com 25,7 mil habitantes (5% do total) distribuídos entre o Amazonas e Roraima. Já em se tratando das etnias, a Tikuna (AM) aparece como a mais numerosa, com 46 mil indivíduos, sendo que destes, 39,3 mil estão nas terras indígenas e os

demais fora como é o caso dos Tikuna da Comunidade que aqui será estudada. Em seguida, vem a etnia Guarani Kaiowá (MS), com 43 mil índios, dos quais 35 mil estão na terra indígena e 8,1 mil vivem fora. E que 37,4% índios com mais de cinco anos de idade falam línguas indígenas, apesar de anos de contato com não índios. Cerca de 120 mil não falam português.

Observa-se apesar dos números indicarem que houve um decréscimo na quantidade de indígenas que se deslocaram para os centros urbanos, que não se pode negar que aqueles que ficaram nas cidades continuam com o enfrentamento de várias situações que vão desde a falta de políticas públicas até, e principalmente, as questões culturais que vivem em processo de mudança. Sendo os Tikuna o maior povo indígena do Brasil não poderia ser diferente de outros povos que perdem seus membros com o deslocamento para outros locais, qual seja sua preferência.

Manaus é hoje uma cidade com uma população em crescimento aproximando-se de dois milhões de habitantes. Esses dados nos ajudam a perceber que a capital do Amazonas, encravada no coração da Amazônia motivada por seu parque industrial, exerce uma grande atração sobre diversas outras áreas e em particular sobre as populações que vivem no interior do Estado e notadamente os povos indígenas. Sobressai-se como uma metrópole que concentra uma população crescente de indígenas. Tomando como parâmetro os dados do IBGE de 1991 e de 2000, as pesquisas da Pastoral Indigenista de Manaus (PIM) em conjunto com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) Regional Norte (PIM, 2000), feitas em 1996, e a estimativa de 2001 da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), (AGENCIA BRASIL, 2005), podemos perceber uma grande disparidade de números entre as entidades, configurando assim certa imprecisão sobre o real número de indígenas que vivem em Manaus. O Movimento Indígena aqui representado pela COIAB estima números superiores a 30 mil, porém são apenas estimativa ficando assim a dúvida do quantitativo preciso.

IBGE		COIAB		PIM		CIMI	
TOTAL DE INDÍGENAS		TOTAL DE INDÍGENAS		TOTAL DE INDÍGENAS		TOTAL DE INDÍGENAS	
1991	2000	2001	2012	1996	2000	1996	2000
952	7.787	15.000 a 20.000	Cerca de 30.000	8.500	Não houve contagem	8.500	Não Houve contagem

Quadro 1 – Número aproximado do crescimento de habitantes indígenas em Manaus.

Fonte: Pastoral Indigenista de Manaus, (2000) e Agência Brasil, (2005).

É bem verdade que na contagem realizada pelo IBGE, observamos um significativo crescimento entre as duas contagens (1991 e 2000). A Pastoral Indigenista de Manaus (2000) afirma que os indígenas em Manaus estão espalhados (distribuídos) em trinta e cinco bairros. Mas existem alguns que, de forma relativa, concentram um número maior de determinada etnia. Entre eles destacamos o bairro Redenção, situado entre os bairros do Planalto, Alvorada e bairro da Paz, na Zona Oeste e aqui especificamente como foco deste trabalho o bairro Cidade de Deus na zona norte da capital amazonense.

Mas contrariando todos os números apresentados em relação ao crescimento populacional de indígenas em Manaus, o último censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) em 2010 divulgado recentemente, apontou uma significativa queda nesse percentual, pois de um total de 7.887 indígenas apontados em 2000, como residentes na cidade, esse número caiu vertiginosamente para 3.837 pessoas consideradas indígenas, contrariando inclusive tudo aquilo que o próprio movimento indígena divulga como sendo o quantitativo numérico da população indígena da cidade de Manaus. Enfim, tudo que se tem são vagas especulações em torno do número, pois somente na área ocupada pelos índios em 21 de abril de 2011 na região do Tarumã onde estão vivendo hoje cerca de 400 famílias, concentram-se mais de 1.300 pessoas (FUNAI, 2012) e considerando que somente na área urbana de Manaus existem catalogadas mais de 20 (vinte) comunidades indígenas organizadas, sem levar em consideração àquelas situadas na área rural. Tudo isso pode apontar indícios de que pode haver imprecisão nos números divulgados pelo IBGE, faltando para isso a realização de um censo específico que promova a contagem exata.

Apesar da inexatidão, estes números são importantes para que se possa ter uma dimensão, ainda que estimada, da urgência da produção de estudos que abordem a presença indígena nas cidades brasileiras e, em especial, Manaus, pois, mais importante que saber o número exato de indígenas, é perceber sua presença diariamente na cidade. Nesse ponto de vista, os Tikuna que habitam a capital manauara são um objeto muito significativo para este estudo. É uma etnia cujo deslocamento à cidade de Manaus data mais de três décadas, o que possibilita o contato com indivíduos das mais diferentes idades, desde aqueles que nasceram nas aldeias espalhadas notadamente nos municípios de Tabatinga e Benjamin Constant, outros que nasceram em Manaus e sequer conhecem uma aldeia, até jovens que nunca viajaram para além do perímetro deste município.

Mas tal situação pode ser entendida pelo texto a seguir extraído do relatório censitário do IBGE (2010), onde se percebe que a primeira divulgação dos resultados definitivos do Censo Demográfico 2010, no que se refere ao indígena, é proveniente do quesito cor ou raça.

Essas informações são oriundas das características que foram investigadas para todos os domicílios do País, e com esses resultados foi possível comparar e analisar três referências censitárias: 1991, 2000 e 2010. Convém esclarecer que os dados dos indígenas nos Censos Demográficos anteriores, 1991 e 2000, eram provenientes do quesito cor ou raça pertencente ao Questionário da Amostra. O crescimento de 10,8% ao ano da população que se declarou indígena, no período 1991/2000, principalmente nas áreas urbanas do País, foi atípico. Não existe nenhum efeito demográfico que explique tal fenômeno. Muitos demógrafos atribuíram o fato a um momento mais apropriado para os indígenas, em que estavam saindo da invisibilidade pela busca de melhores condições de vida, mais especificamente, os incentivos governamentais. Segundo Luciano (2006), esse incremento poderia estar associado à melhoria nas políticas públicas oferecidas aos povos indígenas.

Sendo assim, independentemente da área geográfica onde estivessem residindo, o Censo Demográfico 1991 revelou que em 34,5% dos municípios brasileiros residia pelo menos um indígena auto declarado; no Censo Demográfico 2000, esse número cresceu para 63,5%; e, segundo os dados mais recentes, do Censo Demográfico 2010, atingiu 80,5% dos municípios brasileiros. Esse espalhamento da população indígena foi mais significativo na Região Nordeste, corroborando com o processo da etnogênese (entendida aqui como um processo de emergência de novas identidades étnicas), que ocorreu e vem ocorrendo em muitas regiões do País”. Aqui no nosso Estado, temos o exemplo dos Mura e dos Kambeba que lutam para o seu reconhecimento étnico colaborando desta forma com o fortalecimento cultural e reafirmação de suas identidades e o engrandecimento das etnias.

É nesse contexto que se insere a presente pesquisa. Tratar da inserção dos Tikuna no tecido social urbano da cidade de Manaus, no bairro Cidade de Deus. O aspecto empírico nos levou à compreensão da construção dessa inserção dos agentes sociais no contexto de sua práxis por meio de duas questões pertinentes: como os Tikuna produzem a vida social em Manaus? Como os moradores da comunidade Wotchimaücü produzem esses laços sociais, construído no espaço urbano na perspectiva de uma comunidade etnicamente diferenciada?

Para entender a trajetória dos Tikuna para a cidade e na cidade, culminando na formação de uma comunidade étnica, devemos perceber que aí se ilustram processos de desterritorialização e reterritorialização, de “ruptura” e “enraizamento”. Dentro da perspectiva integradora de Haesbaert (2007), nos estimulamos a pensar a mobilidade Tikuna em suas múltiplas faces de territorialidade, dando ênfase, contudo, naquilo que consideramos como centralidade na cidade, a sua inserção social e a consequente busca por melhores condições de vida, com foco na educação, pois foi percebido durante a convivência com os sujeitos desta

pesquisa que a vinda para Manaus foi motivada pela falta de estudos mais avançados para os filhos das famílias que se deslocaram. Desta forma então estamos diante de um estudo de caso.

A comunidade Wotchimaüci ocupa uma área no bairro Cidade de Deus onde existe uma enorme vizinhança formada por pessoas não indígenas e aí se encontram comerciantes, escolas, *lan houses*, igrejas, feiras, dentre outros. Situação comum, já que não estão mais em uma aldeia. Este fato tem se tornado uma inquietação para os Tikuna, que lutam para que a área se torne uma comunidade exclusiva deles, onde assim, poderão viver e manter a cultura com tranquilidade. Em outras palavras, eles querem que a área onde hoje vivem torne-se uma área Tikuna, ou seja, um território específico.

Sobre este aspecto e no que concerne à realidade Amazônica, Almeida (2006) passa a analisar o processo de uma “territorialidade específica” à situação dos povos tradicionais, inclusive a indígena. Nesta situação, os grupos étnicos formariam comunidades fortemente relacionadas com a questão do uso e da apropriação do território, onde há uma reconstrução do espaço pelos indígenas de maneira a destacar suas diferenças em relação aos demais, marcando sua etnicidade e mantendo alguns sinais particulares que assinalam a sua identidade. As territorialidades específicas, então, podem ser consideradas como diferentes processos de territorialização no qual se delimita dinamicamente terras de pertencimento coletivo.

Corroborando com a discussão, trazemos Ramos (1995), nos dizendo que para os povos indígenas, a terra é muito mais do que simples meio de subsistência; ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento. Sendo um recurso natural vinculado à vida social como um todo, a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas já que o viver comunitário é muito intenso entre os mesmos.

No caso dos Tikuna da comunidade Wotchimaüci, percebe-se um estranhamento inicial ocasionado por um espaço novo a ser dominado, as formas escolhidas para viver uma nova vida, escolhas que surgem em detrimento do que os sujeitos acreditam ser melhor para o coletivo, para as suas famílias, ou apenas para o individual, para si mesmo.

Na Terra Indígena, certamente que grande parte das famílias Tikuna organizava e ordenava suas vidas a partir das relações afetivas com o rio, com a floresta e, enfim, com a paisagem local. Lugar em grande parte caracterizado pela presença de igarapés, significando água em abundância, solo úmido para o plantio de suas roças, vegetação exuberante, caracterizando assim uma dependência com a natureza, um território próprio e muito

particular, no qual se percebe o sentimento de pertencimento a estes lugares, aos seus territórios. Situação não vista no local onde escolheram para ser a sua comunidade o que pode ser totalmente compreensível, pois como se sabe morar em uma área urbana significa não usufruir dessas benesses que a mãe natureza proporciona àqueles que optam em morar numa área rural, por exemplo, com destaque aqui para uma aldeia já que tratamos de um grupo de indígenas que saiu de uma delas da região do alto Solimões, aqui no nosso Estado e vem ao longo desses anos enfrentando a conturbada vida urbana.

Cidade de Deus é um Bairro localizado na região Leste da cidade de Manaus, na periferia extrema da cidade. É uma área recente que ainda está em processo de expansão. Limita-se ao norte com a Reserva Florestal Ducke, que é administrada pelo Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) em conjunto com a Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade (SEMMAS), a leste, com a ocupação Monte Sião (hoje já homologada como bairro), a oeste, com o conjunto Canaranas (Cidade Nova) e, ao sul, com o bairro Nossa Senhora de Fátima. É um bairro que completará 23 anos de fundação (em 2013) e urgiu da ocupação gradativa em torno do bairro Cidade Nova, configurando-se como um dos bairros mais afastados do Centro. A comunidade do Bairro surgiu por volta de 1990, quando um grupo de famílias migrantes sem-terra invadiram a área da região. A princípio, nada foi feito para conter ou controlar a invasão, de forma que contribuiu para a chegada de novas famílias e o crescimento desordenado do local. Em 1993, a invasão denominada Cidade de Deus foi homologada como um bairro (RIBEIRO, 1999).

É é neste bairro que está localizada a comunidade Wotchimaücü, comunidade esta que já foi devidamente mapeada pelo Projeto Nova Cartografia Social (PNCSA) da UFAM, como pode ser observada no mapa abaixo:



Fonte: Projeto Nova Cartografia Social. UFAM, 2009.

No processo de efetivação da pesquisa foram feitas entrevistas (LUDKE& ANDRE 1986), análise documental além da observação direta, conversas informais e, principalmente, trabalhamos com diário de campo. Estabelecemos uma relação de proximidade que nos possibilitou acompanhar um pouco da vida, dos conflitos e sonhos dos Tikuna em Manaus. A seguir, apresentamos um quadro demonstrativo dos principais sujeitos e colaboradores desta pesquisa.

Item	Nomes	Idade	Local de origem	Ano que veio Para Manaus	Número de entrevistas realizadas
01	Artemis	52	UmariçuII/Tabatinga	1982	01
02	Reginaldo	52	UmariçuII/Tabatinga	1982	01
03	Eucilene	45	UmariçuII/Tabatinga	1989	01
04	Bernardino	49	UmariçuII/Tabatinga	1989	02
05	Alcindo	31	Fildélfia/B. Constant	2005	01
06	Martins	39	Umariçu II/Tabatinga	1991	01
07	Domingos	45	Feijoal/B. Constant	1990	01
08	Deniziu	32	Umariçu II/Tabatinga	1994	01
09	Aldenor	37	Filadélfia/B. Constant	1996	01
10	Denizia (Djuena)	28	Umariçu II/Tabatinga	1994	01
11	Aguinilson	26	Umariçu II/Tabatinga	1994	01

Quadro 2: Colaboradores indígenas desta pesquisa.

Fonte: SILVA, A.M., 2013.

As entrevistas fornecidas para esta dissertação foram devidamente realizadas de acordo com as exigências do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). A técnica utilizada para tal foi o questionário com perguntas estruturadas e abertas. Por isso, para a execução destas entrevistas os sujeitos estavam cientes sobre o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), no qual foram recolhidas as devidas assinaturas e entregue as vias do documento para todos os indígenas que concederam os depoimentos, bem como aos gestores da Secretaria de Estado para os Povos Indígenas - SEIND e da Fundação nacional do Índio - FUNAI, mostrados no quadro a seguir, também colaboradores da pesquisa.

	Nomes	Idade	Instituição	Tempo de gestão	Numero de entrevistas
01	Bonifácio José	39	SEIND	09 anos	01
02	Eduardo Dezidério	38	FUNAI	10 meses	01

Quadro 3: Colaboradores das instituições para esta pesquisa.

Fonte: SILVA, A.M., 2013.

Os motivos que nos levaram à escolha deste grupo para colaboradores da pesquisa está no fato de terem uma relevância no aspecto da construção histórica da comunidade, como por exemplo as três primeiras famílias que formaram a comunidade, o atual coordenador, os artesãos, enfim todos aqueles que são atores deste processo construtivo na cidade de Manaus, não excluindo os demais, já que todos fazem parte desta trajetória de lutas.

CAPÍTULO I - DO ALTO SOLIMÕES À CIDADE DE MANAUS: A ILUSÃO DA VIDA MELHOR

No século XIX se acentuou a perspectiva do desaparecimento dos povos indígenas, o que aconteceria mais cedo ou mais tarde. Monteiro (2004), ressalta que a tese de extinção sustentada por sucessivas correntes do pensamento social brasileiro e reforçada, posteriormente, pelas teorias norteadoras da antropologia no país, estava ancorada na própria história desenvolvimentista brasileira.

O mesmo autor faz-nos ainda entender que no final do século XIX e início do século XX o pensamento vigente no meio acadêmico e intelectual para as populações tradicionais, é que estas estavam fadadas a desaparecer. Os estudiosos modernos pragmáticos na teoria evolucionista, acreditavam firmemente na fragilidade dos “homens da idade da pedra”. Segundo os mesmos, o avanço da civilização dos povos acompanhado pelo desenvolvimento do capitalismo, sem dó nem piedade, oferecia como previsão do futuro das sociedades tradicionais remanescentes, o seu desaparecimento. Na situação indígena de maneira mais específica, isto é explicado pelo fenômeno da integração à comunhão nacional, ou seja, o próprio Estatuto do índio (Lei 6001/73) no seu Artigo 2º. preconiza o respeito, no processo de integração de índio à comunhão nacional, a coesão das comunidades indígenas, os seus valores culturais, tradições, usos e costumes. Mas esta interpretação levada ao pé da letra por muitas vezes foi entendida como que se um indígena está integrado à comunhão nacional, logo ele deixava a sua condição de “índio” e passava a ser um “cidadão brasileiro” comum.

Para os antropólogos brasileiros do mesmo período, a expansão das novas fronteiras agrícolas mostrava uma preeminente repetição do processo de destruição e transfiguração das etnias indígenas contemporâneas. Igual havia ocorrido no período da invasão europeia, do mesmo modo, outra corrente estipulava outro caminho para o fim das populações indígenas.

Ao longo desses mais de 500 anos de contato com a chamada sociedade envolvente, as populações indígenas têm enfrentado diversos tipos de impactos que se inter-relacionam, como os ambientais, os sociais, os culturais, os econômicos e os epidemiológicos (CARVALHO, 1997; SANTILLI, 2000).

O acesso dos indígenas ao que Andrello (2004) vem chamar de suportes materiais da civilização, como emprego, dinheiro e determinadas mercadorias, baseados muitas vezes em uma lógica capitalista influenciada pela TV, têm provocado modificações até nos sistemas hierárquicos locais. Arruda (1992) reconhece que as novas funções exercidas pelos indígenas, como de professores, motoristas, agentes de Saúde, dentre outras, ocupações almeçadas em

função do prestígio que passaram a representar, criaram ou alteraram hierarquias, as quais anteriormente diziam respeito principalmente ao domínio de conhecimentos tradicionais ou aos sistemas de parentesco. Hoje uma grande maioria de aldeias indígenas possui sinal de TV e algumas outras até de internet via satélite, outras, porém proíbem a entrada desta tecnologia em seus domínios sob o argumento de que modificaria a cultura local, como é o caso dos Macuxi em Roraima, onde tivemos a oportunidade de presenciar *in loco* esta realidade. Na comunidade em questão todas as casas possui de um a dois aparelhos de televisão configurando assim uma imersão na realidade local.

A esse processo de transformação em curso nos territórios rurais, Moquay (2001) chama de urbanidade rural, ou seja, a transposição aos espaços rurais das práticas de planejamento urbano, onde por meio de novos modos de organização busca-se a construção de uma identidade territorial própria. Essa aproximação do meio rural e do urbano permite aos poucos um alinhamento progressivo dos modos de vida entre os habitantes desses dois tipos de espaços, bem como constatar até que ponto as dinâmicas urbanas são absorvidas pelo meio rurais.

Ressalta-se que a urbanidade rural não é a assimilação do espaço rural pela cidade. Ao contrário, é uma maneira que os responsáveis rurais têm de se apoiar no saber-fazer urbano para preservar a especificidade do espaço rural e lhe conservar certa autonomia. Além disso, neste território em construção, incluem-se preocupações que não se limitam à valorização agrícola, mas também se inclui a demografia, a saúde, a oferta de serviços para atender necessidades básicas, dentre outras.

Pode-se, então, fazer um primeiro paralelo, procurando identificar a representação dessa urbanidade rural na Comunidade Tikuna Wotchimaücü em Manaus. Como descrito anteriormente, por meio do contato com a sociedade não-indígena local, os Tikuna assimilaram características urbanas, como: a busca por empregos e cursos profissionalizantes; a oportunidade de estudo desde o Ensino Médio até o superior; o acesso aos meios de comunicação, principalmente televisão, rádio e internet, dentre outras; porém a comunidade possui uma identidade étnica e territorial própria, baseada em conhecimentos tradicionais.

Dentre esses conhecimentos, pode-se mencionar, por exemplo, o cultivo da mandioca em roça itinerante, a caça e a pesca, sendo estes a base da alimentação indígena na região do Alto Solimões, já que a maioria da população tem assim a sua subsistência. Observa-se dessa forma, a valorização de uma identidade rural, ao mesmo tempo em que se tem acesso a incrementos urbanos do mundo globalizado. Apesar desses aspectos de subsistência não diferenciarem os indígenas da comunidade em questão de demais populações ribeirinhas,

ressalta-se que há uma especificidade que os coloca em evidência: são culturalmente diferenciados, possuem também uma identidade própria que é marcada por toda uma trajetória de lutas e conquistas e apesar de estas conquistas não terem ainda alcançado a população indígena que optou em viver nas cidades em nenhum momento isto os descredencia da condição de indígenas.

1.1 A REDE DE RELACIONAMENTO DE LÁ E DE CÁ

Entendendo a sociologia como uma ciência que implica a busca de significados e a atribuição de sentidos, esta pesquisa levará em conta o contexto em que o diálogo entre pesquisador e os sujeitos da pesquisa precisam ser valorizados. Neste sentido, será desenvolvido um trabalho que valorize um diálogo com o “outro” e que proporcione a compreensão de que pensar sociologicamente a experiência dos deslocamentos dos Tikuna para a cidade de Manaus no tempo presente, implica considerar, entre outras coisas, as transformações socioculturais que se tornam evidentes nos discursos desses indígenas.

Neste ponto interessa lembrar que para Cogo (2007, p.5) “as migrações contemporâneas assumem um papel de imprevisibilidade e turbulência colocando em xeque a concepção sistêmica que vem demarcando sua compreensão tanto geopolítica como científica”. É possível completar esse raciocínio esclarecendo que a migração não é entendida neste trabalho apenas como mudança geográfica de um sujeito de determinado lugar de origem a outro lugar de destino, mas como a idéia de constituição de um espaço simbólico, vivenciado no cotidiano das transformações culturais da sociedade contemporânea, conforme defende Mezzadra (2005).

Estudar os deslocamentos de indígenas Tikuna da região do alto Solimões para Manaus significa, portanto, compreender o processo migratório como um fenômeno multifacetado, o qual deve ser entendido e explicado dentro de uma realidade dinâmica. Dentro dessa visão é indispensável o uso de ferramentas que permitam observar que no trânsito entre geografia e cultura, lembrando que esse indígena que se deslocou irá defrontar-se com outra identidade e tornar-se membro de uma nova rede de relações sociais.

De um modo geral, a análise das redes de relações entre os que ficaram na aldeia e os que foram para a cidade, via pela qual se explica o transito acima descrito, tornará esta pesquisa um instrumento importante para, a partir de cada sujeito que se deslocou, perceber que a rede social do indivíduo e da família sofre um forte impacto com o processo da

migração, pois é em virtude desse processo que a necessidade de adaptar-se ao novo ambiente impacta a inserção em uma nova ordem sociocultural.

Diante desse contexto, Silva (2005, p.78) evidencia que a inserção de migrantes em uma realidade sociocultural diversa e “pode ser muitas vezes marcada por conflitos e estranhamentos, seja para os recém-chegados que não domina os códigos socioculturais locais, seja para a sociedade receptora que tende a vê-los a partir de estereótipos já construídos, transformando as diferenças étnico-culturais em algo exótico ou depreciativo”. E no caso de grupos indígenas esta situação é um pouco mais acirrada.

Na visão de Saquet e Mondardo (2008), a mobilidade espacial gerada pela prática migratória produz, através de uma interação em rede, a construção de territórios interligados entre si tanto política como cultural e economicamente, isto é, uma rede produzida a partir da memória dos migrantes e das trajetórias individuais de cada um. Nesse contexto, o mesmo autor expõe que a rede deve ser compreendida como elemento indispensável para a construção de territórios durante a mobilidade espacial da população e, ainda deve ser elemento do processo dialético marcado pela solidariedade e por conflitos que se circunscrevem ao deslocamento através da desterritorialização e da reterritorialização.

Desse modo, para Raffestin (1993), a concepção de território pode ser definida como conjunto de relações efetivadas pelos indivíduos que pertencem a certa coletividade. Logo, o território é constituído pelo movimento dialético de territorialização – desterritorialização – reterritorialização e, ao mesmo tempo, por redes que formam a base material e imaterial de cada território. Nessa concepção, as redes estão ligadas ao processo histórico e relacional de construção do território, já que a partir da apropriação de espaços urbanos os migrantes são capazes de se articularem em redes.

Para Pedone (2003), a articulação dos indivíduos em redes pode ser facilitada pelo “capital social”, uma vez que as estratégias, os conflitos e as solidariedades constituídas pelas relações sociais construídas por migrantes e não-migrantes, são carregadas de símbolos, representações, significados, informações, identificações e diferenças.

Dentro deste raciocínio, Coleman (1994) esclarece que o capital social é um conjunto de recursos de que os indivíduos são possuidores e pode ser definido através de suas funções. O mesmo afirma que diferentemente das outras formas de capital, o capital social é inerente às estruturas de relacionamento entre indivíduos e entre grupos de pessoas.

Em uma breve análise, Putnam (1996) afirma que o capital social estaria diretamente conectado à possibilidade de se constituir laços de confiança mútua em uma dada sociedade.

Em outras palavras, para o referido autor, o capital social é um tipo de capital produtivo que facilita a cooperação espontânea entre os indivíduos.

Saquet (2008), ainda considera ser fundamental considerar o capital social nos estudos migratórios para mostrar e explicitar as interações, os fatores, os direcionamentos e os jogos de poder presentes nas articulações territoriais. Numa perspectiva semelhante, Santos (2007) visa compreender o capital social como um conteúdo cotidiano das práticas sociais dos migrantes, atores que produzem significados e que, por isso, dão novos significados as suas relações sociais por meio das experiências imediatas que efetivam nos espaços urbanos.

As cidades, mais do que lugares onde se edifica a vida urbana, configuram-se como espaço de trânsito. Uma prova disso é que Caiafa (2002) deixa claro que as cidades emergem historicamente instaurando espaços de deslocamentos. Tais deslocamentos se fortalecem com a diversidade cultural dos grupos que transitam nos espaços urbanos.

O estudo da trajetória migratória, por exemplo, constitui um enfoque longitudinal que possibilita a compreensão do modo como as pessoas transitam nos espaços urbanos. Seguindo esse raciocínio Giusti e Calvelo (1999), descrevem que quando se pensa em trajetória migratória, a idéia parece reduzir-se ao caminho diacrônico de uma pessoa, sem considerar que os caminhos que os migrantes percorrem se cruzam entre si, possibilitando a formação de redes migratórias. No entanto, Santos (2008) ressalta que o espaço urbano é um encontro de múltiplas trajetórias individuais e coletivas que se organizam como produto das relações sociais.

Ao apresentarem um pensamento similar ao de Santos (2008), Silva e Gonzaga (2005) acrescentam que a organização dos grupos urbanos em redes de sociabilidade possibilita aos indivíduos, através de relações horizontais e colaborativas, produzir narrativas, territórios de negociação e se conectar a outras redes, que os inserem como interlocutores do mundo globalizado.

O deslocamento e circulação de pessoas nos espaços urbanos possibilitam reflexões sobre o termo “fronteira”. Segundo Córdia (2009), ao longo da história da humanidade e nas mais diferentes culturas e sociedades, a fronteira tem assumido os significados tanto de marcos físicos quanto de marcos simbólicos, tornando-se um lugar de encontros.

Ao criticar a concepção naturalista de fronteira, que funcionou como elemento organizador da narrativa de construção dos territórios nacionais, Magnoli (1997, p.11), assevera que “a linha de fronteira nasce na etapa intermediária, a da delimitação, que consiste num ato de apreensão intelectual do espaço geográfico possibilitado pelo acúmulo de um vasto conjunto de informações”.

Os estudos de Barth (2000), acerca dos “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”, indicam que a fronteira não aparece simplesmente como um objeto empírico real ou simplesmente como uma região, mas sim como um significado que extrapola a categoria de “lugar” ou espaço geográfico, podendo ser entendida a partir da perspectiva simbólica, já que expressa o lugar do confronto do “eu” com o “outro”, dos encontros e desencontros, das definições e autoafirmação identitária.

De acordo com Oliveira (1976) é através de interações espaciais que uma pessoa ou grupo se identifica como tal. Entretanto, é importante reconhecer que as identidades mudam de acordo com o contexto espaço-temporal ou com o modo como o sujeito é conhecido e reconhecido. Dessa maneira, as identificações étnico-culturais são partes de um processo dinâmico de invenção, tanto na forma como no conteúdo.

Pensando nesse processo Hall (2000), vem nos dizer que não existe mais um único foco de identificação, uma “identidade mestra” capaz de polarizar os diversos interesses e demandas dos sujeitos, as identidades tornam-se plurais, isto é, tornam-se híbridas. É importante lembrar que nesse contexto, sujeitos migrantes ou até mesmo geração de migrantes passam a transitar entre valores da cultura de origem e valores culturais do lugar de destino.

Assim, os movimentos migratórios legitimam-se socialmente por normas e valores próprios das comunidades, passando a significar o processo de reconhecimento e pertencimento coletivo, como salientado por Sores (2002), ressaltando que em comunidades, as estratégias sociais de negociação das identidades passam necessariamente pela organização de uma cultura migratória que valoriza o ato de migrar como requisito essencial.

Os conjuntos de motivos que historicamente impulsionaram a prática dos deslocamentos são consideravelmente numerosos. Mas de um modo geral, entre as principais motivações que estimulam os deslocamentos nos dias atuais estão o desejo de melhorar as condições de vida e de emprego, a reunificação familiar, as desigualdades nos níveis de desenvolvimento, as carências de capital humano e conhecimento, a curiosidade, entre outros.

Vir para a cidade grande significa deixar atrás uma cultura herdada para se encontrar com outras, principalmente quando o homem se defronta com um espaço que ele não ajudou a criar, no qual desconhece sua história, cuja memória lhe é estranha, esse lugar pode tornar-se sede de uma vigorosa alienação (SANTOS, 2006). Partindo desta ideia vamos falar da trajetória de uma comunidade indígena na cidade, um grupo Tikuna que se estabelece na cidade de Manaus e tenta reconstruir sua identidade, demarcar seu território e inserir-se no tecido social de uma cidade tão diversa, mas ao mesmo tempo acolhedora.

Ao discutir a questão do território, Santos (2006), nos estimula a pensá-lo como recurso e como abrigo. Enquanto para os atores hegemônicos o território usado é um recurso, garantia de realização de seus interesses particulares, para os atores “hegemonizados” trata-se de um abrigo, buscando constantemente adaptar-se ao meio geográfico local, ao mesmo tempo em que recriam estratégias que garantem sua sobrevivência nos lugares. Por isso, perceber o território de uma ou outra forma reflete preceitos de quem o vivencia e de quem o analisa (SILVA, 2007).

Os sujeitos de nossa pesquisa, os indígenas da etnia Tikuna, cuja reconstrução do território perpassou pelas experiências adquiridas na cidade, os valores culturais foram sistematicamente reelaborados, lhes conferindo uma dinamicidade. Esta dinamicidade, já foi observada em outros trabalhos com indígenas citadinos, havendo uma atualização e renovação cultural e identitária diante dos valores impositivos da sociedade envolvente. (FÍGOLI, 1982; SANTOS, 2008; MAXIMIANO, 2008 e SILVA, 2009).

Para os Tikuna em particular, a forma como as famílias foram se apropriando do espaço e ordenando a sua inserção na cidade de Manaus, vivenciando momentos de angústia, esperança, tristeza e alegria, estabeleceram um conjunto de relações sociais que se desenvolveu no espaço- tempo do grupo social. A partir de nossa convivência com os sujeitos observamos a dinâmica dessa socialização, e conhecemos a sua experiência da desterritorialização que, segundo Haesbaert (2007), para algumas camadas da sociedade é sinônimo de exclusão, se constituindo em uma das mais perversas imposições geradas pelo resultado da globalização econômica.

Para termos uma visualização melhor do que eram os Tikuna antes de virem para Manaus, vai-se perceber um modo de vida muito peculiar, pois os primeiros moradores a se deslocarem eram oriundos da aldeia Umariçu II no município de Tabatinga, distante 1.118 Km em linha reta da capital amazonense. Esta aldeia é praticamente um bairro daquele município, não fosse à condição de serem indígenas e levando em consideração a questão de, também ser uma área demarcada como terra indígena. Possui cerca de 3.500 pessoas abrigando 1.050 famílias e está em plena expansão e crescimento populacional. A vida nesta comunidade é baseada na agricultura de subsistência, na pesca e na produção de artesanato, que é comercializado quase toda produção na cidade de Letícia na Colômbia. É também uma comunidade que sofre com a alagação no período chuvoso dificultando assim a agricultura na região.

Portanto, a comunidade Tikuna, a que nos referimos ocupa uma área de 200m² no bairro Cidade de Deus e é formada por membros do povo Tikuna, também chamado

“Magüta”, que na língua portuguesa pode-se traduzir como “o povo pescado”. São oriundos em sua maioria da aldeia Umariacú II, Filadélfia e Feijoal, localizadas no Município de Tabatinga e Benjamin Constant, respectivamente na tríplice fronteira Brasil, Colômbia e Peru, região do Alto Solimões, no Estado do Amazonas. Esses indígenas vivem em Manaus e tem como principal meio de subsistência a venda de artesanatos e de outras produções culturais. É constituída por 18 famílias, que correspondem a aproximadamente 120 pessoas, agrupadas em dez casas e em cada uma das casas moram pelo menos duas famílias. Os Tikuna da primeira e segunda geração, logo que migraram, foram acolhidos por parentes já fixados em Manaus, os quais moravam de aluguel. Hoje em dia, essas casas são de sua propriedade e perfazem o conjunto da comunidade.

Comparando hoje, os Tikuna da comunidade Wotchimaücü que já está devidamente instalada em Manaus observados em sua organização, ou seja, o seu jeito de ser, sua maneira de viver na cidade, pouca coisa pode ser percebida excetuando aí o fator de não morar em uma terra indígena demarcada e tendo assim o acesso a todas as políticas que assistem os indígenas que vivem em aldeias. Aliás, as aldeias de onde saíram os Tikuna ora estudados, são praticamente bairros em suas cidades e o convívio com a vida urbana é muito parecido, o que diferencia é o aspecto da infra-estrutura encontrada em Manaus, longe de ser comparada aos municípios de onde estes são oriundos. Hoje, existem cursos de nível superior que atende ao indígena que vive na aldeia, tanto pela Universidade Federal quanto pela Estadual, graças à luta do Movimento Indígena daquela região.

Mas apesar de todas as dificuldades encontradas, pode-se encontrar alguns indígenas que estão trabalhando e são assalariadas. Pode-se também encontrar alguns membros que já são graduados, e desta forma estão trabalhando na iniciativa público/privada. Existem ainda mais três que estão na universidade em cursos diversos. Ressalta-se que a comunidade foi criada em 1994, pelo trio de indígenas Bernardino, Martins e Reginaldo sendo que este último é pertencente ao Clã de Wotchimaücü (ou Awaí) e por isso a comunidade recebe este nome, em sua homenagem, ele também foi o primeiro Tikuna a mudar-se para o bairro Cidade de Deus e assim fincar os primeiros passos rumo à definição da futura comunidade indígena do povo Tikuna em Manaus.

É uma área muito acidentada, pois a sua parte sul é totalmente constituída de área de barranco não permitindo assim a construção de casas, bem como também o plantio e criação de pequenos animais. Mas ainda assim, uma família aguerrida conseguiu construir uma casa neste local acidentado. Hoje a rua que dá acesso à comunidade já é asfaltada, mas o local onde

está constituída de fato a comunidade continua somente de chão batido e quando chove se transforma em um verdadeiro lamaçal.

Outro aspecto que chama a atenção desta comunidade é quanto a sua luta pela manutenção e tradição das técnicas de confecção do artesanato, traço este que a comunidade faz questão de manter, pois desta forma, além de ajudar na renda familiar, os laços de parentesco com os que ficaram na aldeia é mantido, pois a matéria-prima para confecção das peças são todas oriundas das aldeias e, logicamente enviada pelos parentes mais próximos. Outras vezes alguém da comunidade vai diretamente buscar esta matéria-prima na região do Alto Solimões, aproveitando assim para matar a saudade da vida na aldeia. Outro ponto marcante está no aspecto da manutenção da língua materna que a comunidade cuida magistralmente bem através de um professor que cuida desta tarefa. Para tanto este é contratado pela Secretaria Municipal de Educação – SEMED.

A ida de Reginaldo, Martins e Bernardino para o Bairro Cidade de Deus com suas respectivas famílias (exceção de Martins que a esposa só veio para Manaus anos depois), foi o motivo propulsor que serviu para atrair aos poucos outras famílias Tikuna que aos poucos foram também chegando e formando o que hoje é a comunidade Wotchimaücü. É uma comunidade que procura impor sua cultura mesmo vivendo em um centro urbano. Todos são falantes da sua língua materna, esta que é considerada uma língua isolada, muito difícil de aprender, continuam a comer pratos típicos da sua gastronomia tradicional, pois aos finais de semana geralmente uma família prepara uma panelada de “mujica” – uma espécie de sopa de peixe – mas preparado nos moldes Tikuna e convida a todos sem exceção a vir provar do manjar, o que é feito sem restrições. Cantam, se pintam e produzem laços afetivos entre as famílias que lá residem.

Observando a situação de uma maneira mais local percebe-se, portanto, que na medida em que aprofundam as relações com a sociedade nacional, os grupos indígenas passam a ter maior participação na dinâmica sócio-política do panorama brasileiro, fundando entidades e associações, participando do sistema econômico como produtores e consumidores, tornando-se eleitores e políticos, ocupando cargos públicos, participando da máquina estatal (ARRUDA, 2001). Em outras palavras, cada vez mais os grupos indígenas vêm se organizando, reconstruindo seus territórios, seja em suas terras ou deslocando-se para as cidades, no qual a ida para o ambiente urbano é ocasionada por diversos motivos figurando desde a expulsão dos índios de suas terras, até a sua própria vontade em viver na cidade (BAINES, 2001).

A questão dos “índios da cidade”, “índios urbanos”, “índios citadinos”, entre outras denominações, advém com uma relação contemporânea entre povos indígenas organizados e o processo de urbanização das metrópoles, que no caso da Amazônia, são representadas por Manaus e Belém. A “urbanização” destes agentes sociais tem sido objeto de várias discussões teóricas envolvendo agências governamentais e movimentos sociais, focalizando, sobretudo, uma multiplicidade de situações de conflito. Tais conflitos tanto abrangem questões relativas à ocupação de terrenos vagos, quantas questões relacionadas a tentativas oficiais de negar a identidade indígena, tentando-se causar uma invisibilidade dos vários grupos étnicos na cidade (BERNAL, 2009).

O mesmo autor ainda afirma que tornar invisível os grupos indígenas é estratégia que toma corpo dentro do jogo de poderes inerentes à dinâmica cidadina, no qual se busca diluir a etnicidade dos sujeitos, pautada entre alguns fatos, sobretudo nas contradições do ponto de vista demográfico. Em primeiro lugar por falta de dados credíveis, já que na maioria dos casos, os dados apresentados são números aproximativos, sendo que as próprias organizações governamentais e não governamentais indigenistas não possuem dados concretos em relação à presença indígena na cidade. Em segundo lugar, porque a metodologia de análise demográfica disponível hoje é dificilmente aplicável a grupos humanos reduzidos, como é o caso das populações indígenas brasileiras atuais, especialmente se tratando de índios na cidade (BERNAL, 2009). É claro que nesta época ainda não havia sido divulgado o resultado do censo do IBGE de 2010.

Anteriormente, na cidade de Manaus, dentre algumas fontes de informação que se destacam em relação a um número aproximativo de índios citadinos, apresenta-se a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus PIAMA (1996), cujo estudo culminou em um relatório sobre migração indígena denominado “Quando o mundo do índio é a cidade: migração indígena para Manaus”. Segundo este estudo, no ano de 1996 a cidade possuía cerca de 8.500 pessoas que se consideravam indígenas de várias etnias, sendo que a maioria dos povos era proveniente do Alto Rio Negro, são eles: Baré, Tukano, Arapasso, Wanana, Tariano, Piratapuaia, Dessana e Baniwa, estes povos representavam cerca de 44,9% do total. Em seguida encontravam-se os Apurinã com 19,6%, os Tikuna em terceiro com 12,3%. O motivo para a migração dos indígenas foi relacionado a diversas condições de vida na aldeia, como a falta de emprego e a precária situação da saúde e da educação.

Bem, é fato que existe um processo de reafirmação étnica, havendo um maior número de pessoas que se autodenominam indígenas, marcando assim, uma realidade de protagonismo através da reorganização e reconstrução de suas identidades (OLIVEIRA,

1999). Neste processo, os indígenas utilizam a sua história que foi marcada por perdas irrecuperáveis e transformações marcantes, manipulando o passado em benefício das comunidades étnicas do presente. Como grupo social converteu-se o termo “índio” carregado de preconceito para uma categoria positiva, hoje presente em seu universo sociopolítico, consolidando interesses específicos de vários grupos étnicos (MONTEIRO, 1999). Verifica-se então, uma presença constante cada vez mais competente e legitimada das organizações indígenas, seja nas aldeias ou nas cidades, nos debates sobre as políticas públicas e nas alternativas de desenvolvimento regional.

Entender, portanto, a rede de relações entre os Tikuna que estão hoje em Manaus sendo protagonistas da sua própria história com aqueles que optaram por ficar nas suas aldeias, pode parecer muito simples: àqueles que lá ficaram tem políticas de assistência à saúde, à educação, o governo do Estado do Amazonas através da SEIND, de uma maneira tímida também tem chegado com seus programas de etnodesenvolvimento em todas as regiões do estado. Isto, é claro, não tem sido suficiente para satisfazer os anseios da população indígena de uma maneira geral.

Contudo, os direitos dos indígenas dentro da cidade é uma questão, como já foi afirmada, polêmica e contraditória. Na cidade, a questão do território, saúde, educação e trabalho são conquistas individuais e coletivas das comunidades indígenas dentro de um campo de lutas. Ou seja, não há a presença do poder público na assistência direta a esta camada social. Sebastiana que é moradora da comunidade, mas já esteve “varias vezes”, visitando a sua aldeia de origem em busca de matéria-prima para confecção do artesanato, revela que sente uma saudade muito grande da sua roça, principalmente, e toda vez que se lembra desse detalhe ela chora com saudade de sua terra, mas que prefere morar em Manaus, já se acostumou, apesar de não ter a mesma assistência que os seus parentes que hoje estão nas aldeias, revela.

Mas em um contexto mais claro, tivemos a revelação de que o retorno às origens deixa de acontecer a partir do momento em que há uma discriminação com o indígena que saiu da aldeia com o que lá ficou. Na concepção daqueles que lá ficaram, quem saiu é porque “não quer mais ser índio”, ou seja, uma vez fora, sempre fora. E para não criar atritos com os demais parentes eles optam em permanecer na cidade e continuar a sua história de lutas. É também uma forma de dizer que o grupo que está em Manaus sabe lutar por seus direitos revela Bernardino.

Na mudança de ambiente para a cidade, os sujeitos se deparam com situações adversas, cuja crise do trabalho de caráter estrutural evidencia os seus elementos destrutivos, como a

precarização econômica, “desproletarização” e desemprego. Isso traz a discussão de como a cidade é internalizada pelos sujeitos, a concepção de trabalho na cidade em comparação à do lugar de origem, uma vez que a vivência dos dois mundos, o rural e o urbano coexistem na mesma pessoa.

Portanto, entender as redes de relações entre os Tikuna em particular e da comunidade aqui retratada com os que ficaram lá nas suas aldeias faz refletir sobre a forma como as famílias foram se apropriando do espaço e ordenando seu território, vivenciando momentos de angústia, esperança, tristeza e alegria, bem como a forma de estabelecer um conjunto de relações de territorialidade que se desenvolveu no espaço-tempo do grupo social.

Mas sem se importar com isso e mesmo sem entender estes conceitos teóricos, os Tikuna continuam sua vida sempre na perspectiva de a todo momento “receber” seus parentes que sempre precisarão transitar por Manaus, eles sempre terão casa para morar, basta querer, revela, Bernardino.

1.2 DOS DESLOCAMENTOS ATÉ A FIXAÇÃO EM MANAUS: aspectos históricos sobre os Tikuna

Sendo hoje o maior povo Indígena do Brasil, os Tikuna em sua grande maioria habita nas aldeias localizadas em áreas indígena distribuídas pelas margens e afluentes do Rio Solimões, nos municípios de Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Iça, Tonantins, Jutai, Fonte Boa, Alvarães e Tefé, todos no estado Brasileiro do Amazonas. Existem, no entanto, grupos Tikuna vivendo em trechos mais baixos do curso do Amazonas, e até mesmo em Manaus assim como em outros afluentes do mesmo. Algumas das áreas habitadas pelos Tikuna, podem ser observadas no mapa abaixo:

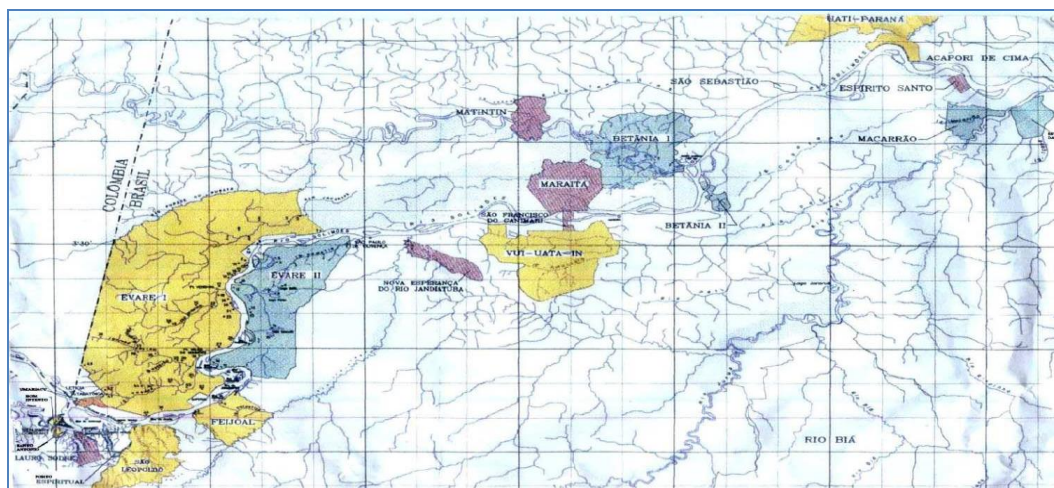


Figura 02 – Mapa de identificação das Terras Indígenas Tikuna do Estado do Amazonas
Fonte: Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngue – OGPTB

Passamos a narrar agora alguns aspectos referentes aos Tikuna, aspectos estes que os coloca como um dos mais importantes povos entre os indígenas tal a sua peculiaridade. As primeiras informações sobre os Tikuna vêm dos escritos de Acunã, em 1639, quando estes indígenas ainda ocupavam as florestas situadas desde o nordeste do Solimões Amazonas até a margem oposta da embocadura do Iça-Putamayo (Arnaud, 1983:31). Após a extinção dos Omágua, seus inimigos tradicionais, passaram também a habitar as ilhas e margens do Solimões. Estas cresceram tanto que se tornaram numerosas, a exemplo da terra indígena “Vui-Uata-In”, mostrada no mapa abaixo e outras que poderão ser observadas nos anexos ao final desta pesquisa, consideradas como o mais significante devido seus aspectos geográficos e também pelo seu tamanho e população.

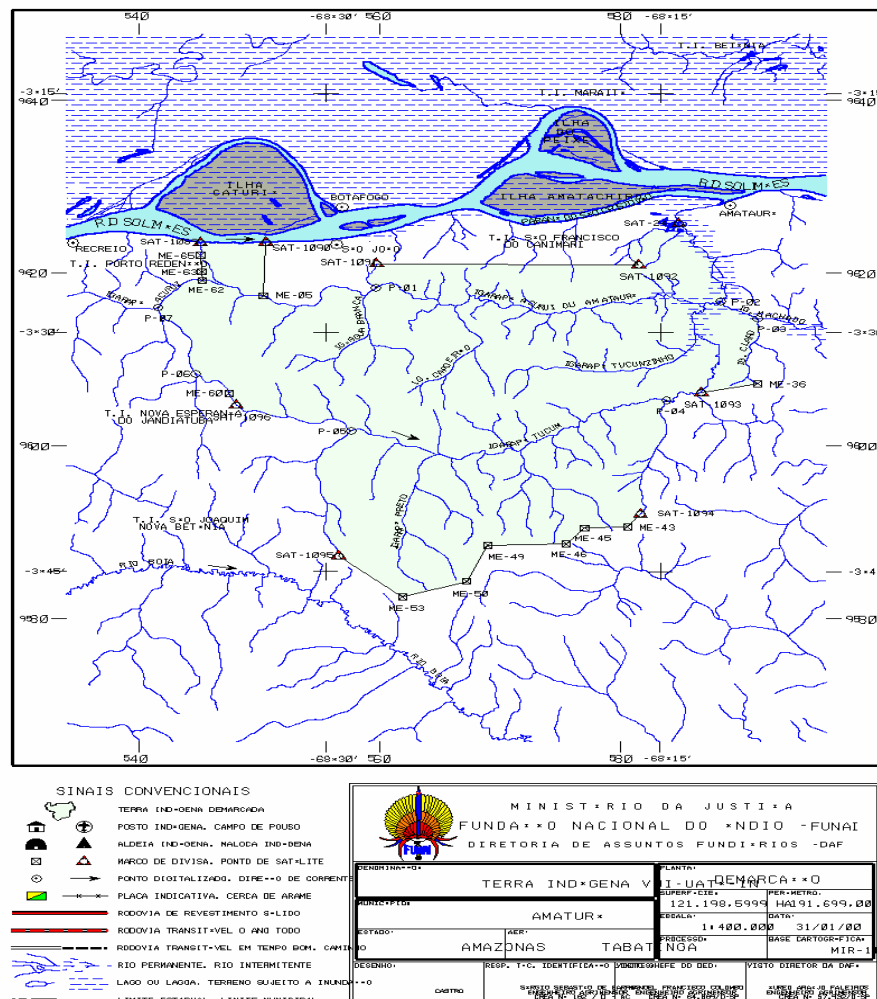


Figura 03 – Mapa de identificação da terra indígena Tikuna Vui-Uata-In.

Fonte: FUNAI, 2012

O povo Tikuna experimenta um longo contato com a sociedade ocidental, datando de meados do século XVII, com a chegada e ação de exploradores espanhóis e portugueses, e ainda, de missionários jesuítas, sendo estes últimos os responsáveis pelo controle das atividades de subsistência (extração de drogas do sertão), comercialização de excedentes produzidos e os contatos com as frentes de expansão e de resgate que submetiam os indígenas.

Com a criação dos Diretórios de Índios (1757) e cassação do poder temporal que era exercido pelas missões religiosas, a utilização dos Tikuna como mão-de-obra [...] tornou-se mais acessível por parte daquelas frentes (ARNAUD, 1983, p.31), prosseguindo na exploração do caucho, borracha, castanha e de outros produtos naturais.

Atualmente, os Tikuna continuam habitando o antigo território, fazendo-se presente na Amazônia Legal (vários segmentos do Solimões e Javari) e, ainda, em trechos da Amazônia Internacional, como Peru e Colômbia.

Segundo dados do IBGE (2010), este povo encontra-se, atualmente, somado em 46 mil habitantes, distribuídos em 136 aldeias localizadas em 15 unidades territoriais. Foram classificados por Oliveira (1964) em duas categorias: *índios dos igarapés* – os que trabalhavam na extração da borracha, e *índios dos rios* – ligados às populações brasileiras através do trabalho voluntário.

Na década de 40, o Sistema de Proteção dos Índios – SPI, um programa nacional, começou a atuar no território Tikuna, embora de forma restrita a alguns municípios, a exemplo de Tabatinga (Umariçu) e São Paulo de Olivença.

A mudança nas condições adversas que atingiram estes indígenas na sua história de contato (exploração), começou a ser reescrita na década de 70, com o Projeto Piloto Vendaval (que substituiu um projeto maior criado, mas que não fora realizado, o Projeto Tuküna) desenvolvido numa área onde o sistema de barracão mantinha rigidamente a sujeição dos indígenas, e também, onde mais claramente se percebia a alteração na organização social Tikuna por este regime exploratório.

Os seringalistas desorganizaram as malocas clônicas e dispersaram os grupos ao longo dos igarapés, passando a controlar, até mesmo, os rituais tradicionais [...] ao ponto dos Tikuna terem que pedir permissão aos patrões para realizar cerimônias de puberdade, como a festa da Moça-Nova¹, festa máxima da religiosidade cultural.

¹ Ritual de iniciação onde a menina *wore'cu* deixa a infância e passa para a fase adulta através de um rigoroso ritual que envolve reclusão e “pelação”, onde seus cabelos são totalmente arrancados pelas mulheres de seu clã, ao som de lições e conselhos de obediência e de comprometimento com a cultura.

De acordo com Arnaud (1983, p. 31),

[...] este projeto, de caráter assistencial e econômico, basicamente teria atingido seus objetivos [...] possibilitando-lhes (aos Tikuna) também assumir maiores parcelas de responsabilidade no processo de integração.

A partir do início do século passado, XIX, surgiram entre os Tikuna diversos movimentos messiânicos, inclusive no sentido destes obterem uma libertação da dependência dos civilizados os quais, em razão disso, procuravam reprimi-los com violência ou através de intervenção oficial. Em 1971, os Tikuna foram atingidos por um movimento salvacionista denominado Santa Cruz (que ainda hoje pode ser encontrado em comunidades como Porto Cordeirinho e Umariçu) dirigido pelo Irmão José, o qual com prédicas moralizantes como a proibição de bebidas alcoólicas, danças e festas (exemplo da Moça-Nova, já citada), passou a anunciar o fim do mundo e a pregar que a salvação seria dada aos que seguissem seus mandamentos.

Esse movimento salvacionista, até quando pôde ser verificado (1977), “mostrava-se eficaz no que tange a melhoria das relações entre patrões e índios, bem como para a ação do órgão de assistência oficial (SPI), cujos funcionários locais passaram a apoiá-lo claramente” (ARNAUD, 1983, p.32). Assim, a inserção messiânica se configura enquanto um equilíbrio na relação superioridade/submissão que demarca as atuações de índios e patrões.

Segundo Galvão (1960), os Tikuna encontram-se enquadrados na área cultural Norte Amazônica. São falantes de uma língua ainda considerada entre as não classificadas, existindo em sua estrutura elementos de origem Aruak, Tupi, Turi e Jê.

No que se refere ao tipo de moradia habitado pelos Tikuna, consideramos que este povo constrói três tipos de malocas: a tradicional – de plano circular, completamente fechada com uma porta; a de duas águas (às vezes de quatro) - com paredes até o chão, na qual, segundo Arnaud (1983, p.32) “foi introduzido o uso do mosqueteiro; e a outra de menores dimensões – construída de acordo com o modelo tradicional”.

Atualmente, com a aproximação cada vez mais constante com a sociedade envolvente, é fácil encontrarmos a presença de moradias ocidentalizadas no interior das comunidades Tikuna. O tijolo e a cal vem dar uma melhor “estrutura e beleza”² à divisão de vários cômodos, onde a sala de estar é bastante frequentada para as sessões dos programas televisivos.

² Martins, um dos fundadores da comunidade Wotchimaïcü justificando a difusão das casas de alvenaria na comunidade.

Esteticamente, antigos Tikuna, de ambos os sexos, cortavam o cabelo ligeiramente sobre a testa, usando-os compridos sobre os ombros e a costa; perfuravam os lóbulos das orelhas; e os homens perfuravam o septo nasal, onde introduziam uma fina vareta (ARNAUD, 1983); tatuavam o rosto com símbolos que identificam a sua origem e filiação clânica, cujo significado ganha maior representatividade nos traços obtidos através da tinta do jenipapo.

Segundo Oliveira (1970), na organização social Tikuna não há hierarquia entre as nações, nem entre as metades. A sua função se expressa, principalmente, no auxílio da regulamentação do casamento, estabelecendo a proibição de contrair matrimônios não apenas dentro do mesmo clã, mas ainda dentro da mesma metade a que esse clã pertence. Entretanto, esta versão é contestada por Caycedo & Albarracín (1999), cujo estudo sobre o trapézio amazônico ocupado pelos Tikuna, apresenta dados de que [...] en el caso Ticuna y a manera de hipótesis, se puede plantear que estas variaciones de carácter jerárquico existen dentro de la organización de mitades y clanes, además de que se expresan en un control territorial.

O mesmo autor falando sobre organização social dos Tikuna, supõe a sua divisão em clãs, agrupados em duas metades exogâmicas que não são nominadas. Essa forma de divisão da sociedade é central à vida dos Tikuna, tida como a dimensão-chave do seu sistema social. O pertencimento a um clã confere ao indivíduo um lugar na sociedade, sem o qual não é possível se reconhecer e ser reconhecido como Tikuna. "Em outras palavras, não pertencer a nenhum clã é não ser Tikuna". (OLIVEIRA, 1996, p. 96).

Contudo, seu sistema de parentesco é do tipo Dakota-Iroquês, no qual os irmãos e primos paralelos são distinguidos dos primos cruzados. "Assim, os casamentos podem se realizar entre primos cruzados e entre tio e sobrinha" (ARNAUD, 1983, p.33).

Economicamente, a subsistência Tikuna se dá à base da pesca, assim como da coleta de frutos e amêndoas, ao contrário da caça, devido à insuficiência cada vez maior de animais silvestres. A agricultura, segunda maior produção, consiste principalmente no cultivo de mandioca, macaxeira, cará e milho. Destes produtos a mandioca é mais cultivada visto a produção farinheira da qual os Tikuna também dependem financeiramente.

A tradição Tikuna também consiste na produção de artefatos de uso doméstico, ritualístico e decorativos, como por exemplo, as redes bem elaboradas com a fibra do tucum, pintadas de cores variadas extraídas de sementes e raízes naturais encontradas nas cercanias das aldeias.

Esta produção, por sua vez, tem crescido atualmente. O que configura nova alternativa de renda aos Tikuna, estendendo sua produção e identidade aos espaços externos mais variados, e estabelecendo outra profissão aos indígenas: artesão. O conjunto de artesanato

deste povo segue uma vasta confecção de cestos, bolsas, abanos, cerâmica, bancos, escultura de animais mitológicos, bastões para festa e máscaras, pintados com motivos zoomorfos e antropomorfos.

Conforme nos sugere Arnaud (1983), na sociedade Tikuna o aborto e o infanticídio são admitidos, especialmente quando o pai da criança não é Tikuna. Sobretudo, esta afirmativa requer aprofundamento. Ao tocar neste assunto com membros da comunidade em estudo, os mesmos foram muito enfáticos em dizer que hoje tem uma nova visão de mundo estabelecida a partir de uma relação com um “Deus verdadeiro”, já que a maioria é evangélica e reconhecem que a vida pertence somente a Deus.

Atualmente, os sepultamentos são feitos em cemitérios. Contudo, os antigos que desfrutavam de certo prestígio (como os caciques, por exemplos) eram enterrados no interior das habitações, como acontece também entre outros grupos indígenas.

Religiosamente, a característica de maior relevância para esta etnia é o ritual de puberdade observado em ambos os sexos. Entretanto, é o ritual de iniciação feminino o mais difundido e também, mais praticado, nos dias atuais.

As cosmologias indígenas representam modelos complexos que expressam suas concepções a respeito da origem do Universo e de todas as coisas que existem no mundo. Os mitos, considerados individualmente, descrevem a origem do homem, das relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos da natureza, da origem da agricultura, da metamorfose de seres humanos em animais, da razão de ser de certas relações sociais culturalmente importantes, dentre outras.

De acordo com seus mitos, os Tikunas são originários do igarapé *Eware*, situado nas nascentes do igarapé São Jerônimo (*Tonatü*), tributário da margem esquerda do rio Solimões, no trecho entre Tabatinga (na fronteira) e São Paulo de Olivença (OLIVEIRA, 1999).

Conta o mito de origem que antes do mundo existir, Ngutapa já existia. Ele não teve pai nem mãe. Mapana, a mulher de Ngutapa, se criou junto com ele. No mesmo lugar vivam também Baia e sua mulher. Baia era parente de Ngutapa. No lugar onde esses quatro se criaram é onde ficava a montanha Taiwegüne. É no igarapé Tonetü (ou Tonatü). Naquele tempo a terra ainda esta se formando. O mato era baixinho e o rio ainda tinha pouca água. Lá eles viviam. (extraído do livro *Torü Duü'ugü – nosso povo*). O grande chefe NUTAPÁ (também escrito Ngutapa) foi quem deu origem ao povo Tikuna. Um dia Nutapá foi ferrado no joelho direito por uma caba miudinha. Onde a caba ferrou apareceu um tumor. O grande chefe mandou sua mulher ver o que era e se havia bicho. E viram ali dois meninos e duas meninas fazendo zarabatanas, flechinhas e estojos para as mesmas, venenos e muitas outras coisas,

boas e más. Nutapá tirou aqueles dois meninos de dentro do tumor. E chamou aos meninos DJÓI e IPI, e às meninas MOVACA e AUCANA.

Os dois meninos fizeram-se homens e viviam em companhia de Nutapá. Um dia todos três foram pelos matos, procurando comida. Djói e Ipi iam à frente; o velho Nutapá, não os podendo acompanhar, foi ficando para trás. Assim, ao transpor um igarapé, sobre o qual uma árvore servia de ponte, o velho foi comido por uma onça, porque o sítio era frequentado por todos os animais. Dando por falta do velho, os dois irmãos voltaram ao lugar da travessia. Mas, não o encontraram e nem a onça. Djói e Ipi saíram no rastro do bicho, mas não o encontraram naquele dia. Voltaram, então, para a travessia. Alisaram o tronco, estendido sobre o igarapé, com gosma de peixe e de frutas.

E, enquanto esperavam, foram fazendo piranhas: pretas, vermelhas, brancas, apontando-lhes os dentes como haviam apontado os próprios. A onça veio fazer a travessia por cima do tronco, escorregou e caiu n'água, onde as piranhas a mataram. Djói e Ipi, depressa, secaram o igarapé, tiraram o couro da onça e recolheram do seu bucho os ossos de Nutapá, levando-o para casa. Ali fizeram o velho ressuscitar.

Os dois meninos que saltam do joelho de Nutapá são YOI (DjóI) e IPI. Na mitologia Tikuna, Yoi é a figura principal, o qual, transformado em homem, estabeleceu as leis e os costumes tribais, e proporcionou à humanidade os elementos culturais.

Um dia Yoi foi até o igarapé para ver se os peixinhos já tinham aparecido. Viu muitos peixes. Tetchi aru ngu 'ü (sua mulher) também estava ali. Yoi queria pescar aqueles peixes para que eles se transformassem em gente. Queria pescar o seu povo. Foi então buscar uma fruta de tucumã para usar como isca. Mas com a fruta de tucumã ele não conseguiu pescar gente. Os peixes se transformaram em animais. Pegou queixada, porco do mato, todos com seu par, sempre macho e fêmea. Vieram muitos animais. Então, Yoi pensou que para pescar gente ele precisaria arranjar uma outra isca. Aí experimentou com macaxeira e os peixes que saíram logo se transformaram em gente. Assim pescou muita, muita gente. (extraído do livro *Torü Duü' Ügü*).

O povo que Yoi pescou foi chamado *Magüta*, que são os verdadeiros Tikuna. Ipi também pescou, todavia, peruanos. E junto com esta primeira geração, seus ascendentes e descendentes foram chamados de *üüne*, termo que designa os “imortais” em contraposição ao termo *yunatiü*, que designa os “mortais”. Os atuais Tikuna pertencem a este último grupo, sendo, portanto, mortais. Receberam essa designação depois que seus criadores perceberam

que os *Magüta* desobedeciam às regras da tradição (Erthal, 1998), e os puniram expulsando-os do mundo imortal, tornando-os mortais.

Os Tikuna acreditam na existência de dois mundos sobrenaturais: o mundo de cima, dividido em duas partes – uma habitada por homens com aparência de índios, vivendo em diversas condições, e a outra onde se acha a deusa Taé (“nossa mãe”), e os virtuosos espíritos de morte (Naáé); e o mundo de baixo, cujos habitantes mais antigos são demônios (Naáé), estando alguns apontados como perigosos para os homens e cujas aparências são representadas em máscaras cerimoniais.

Como pode ser percebido, os mitos Tikuna relatam um tempo bem remoto, que corresponde ao contexto temporal dividido, harmoniosamente, pelo povo *Magüta* e os seus criadores.

Para os Tikuna, o mito funciona como mecanismo ordenador do caos. Ele é a ligação entre o conhecimento de um tempo passado, “a principio acessível a todos”, e o presente – onde podem ser encontradas as causas para diversos costumes e crenças, e o futuro.

Os mitos, como articuladores de uma concepção do mundo, “ordenam, balizam orientam a conduta humana determina práticas e usos, propiciam intervenções no meio social e no entorno físico, conformam, na verdade, o mundo, através das diretrizes que consciente ou inconscientemente deles emanam e chegam a impor-se à ação dos homens” (SERRA, 1991, p.73).

O conhecimento que se transmite a partir daí, faz parte de uma história oral, apoiada nas fontes de máxima confiança e respeito na sociedade Tikuna: os *velhos*, indivíduos capazes de armazenar “as sequências centrais do mito, que podem informar se foi realmente verdade (Oliveira, 1988, grifo nosso)”.

A denominação de “Tikuna” só é reconhecida se o indivíduo pertencer a um clã, como salienta Oliveira (1964), pois a condição de membro de um clã confere a um indivíduo o status sem o qual ele não teria lugar na comunidade indígena. Em outras palavras, o clã ou nação tem grande importância na identificação étnica dos seus componentes, significando a sua identidade.

É neste cenário de mitos, cosmologia, e todo um legado cultural herdado por seus familiares que os Tikuna que hoje formam a comunidade aqui pesquisada resolveram se deslocar para Manaus, colocando assim em choque o encontro de duas culturas, a da sociedade envolvente e a indígena.

Adentrando nos estudos já produzidos envolvendo a temática dos índios que vivem na cidade de Manaus evidenciando novas formas que assumem um diferente tipo de

protagonismo étnico, encontramos alguns trabalhos elucidativos. SANTOS (2008) sobre a identidade étnica com os Sateré-Mawé do bairro Redenção, que mostra um trabalho centrado no processo de territorialização dos mesmos no perímetro urbano, pautado em uma discussão teórica que enfatiza a construção da identidade coletiva, da consciência cultural, a invenção da tradição e a política de identidade. O estudo mostrou que a etnicidade é mediadora do processo social de territorialização, que se objetiva em movimento social de caráter étnico.

Já MAXIMINIANO (2008), em seu estudo com as mulheres indígenas do Alto Rio Negro trata da experiência a partir do contato e interlocução vivida junto a algumas mulheres indígenas da citada região em Manaus, onde foi construída uma análise tendo como referência o processo de re-apropriação da identidade étnica. No caso desses agentes sociais, registra-se a passagem de uma existência atomizada para uma existência coletiva, que ocorre quando da efetivação da participação das mesmas na Associação Poterika'ra Numiâ (APN) formada basicamente por mulheres daquela região.

A partir das trajetórias de vida narradas por essas mulheres indígenas foi observada a dinâmica do processo de inserção vivido por elas no novo espaço social, através da rede de relações que estabeleceram com outras mulheres, sobretudo, indígenas que já residiam em Manaus.

Em se envolvendo a comunidade aqui retratada, SILVA (2009), retratou que os indígenas Tikuna se deslocaram para Manaus devido a vários motivos como, por exemplo, a procura de trabalho e educação mais elevada para os seus filhos (Já que há época em saíram de suas aldeias só existia o ensino fundamental) buscando com isso a melhoria da qualidade de vida.

Foi também observado que na cidade, a formação da comunidade surge a partir de sentimentos compartilhados baseados na etnicidade e identidade, permeados por laços de parentesco e solidariedade entre os sujeitos. Num segundo momento, a vivência compartilhada de várias dificuldades como a insegurança, o desemprego e a falta de infraestrutura básica nos bairros onde moram, são motivos para o fortalecimento de um caráter político e identitários no grupo, caracterizando a construção de uma territorialidade específica.

E, segundo a autora, nestas pesquisas constatou-se que a constituição das comunidades étnicas está voltada para um caráter intencional, moldada por ações pragmáticas, estabelecidas para facilitar a busca de recursos, cujo caráter instrumental evidencia-se na manipulação de símbolos étnicos para o alcance de benefícios. Este processo é perceptível não só em Manaus, mas em várias cidades amazônicas. (SILVA, 2009).

Toda esta situação vivenciada pelos indígenas ao chegarem à cidade de Manaus, faz-nos recorrer a Lefebvre (1991:143) na sua sétima tese onde formula o direito à classe operária na cidade. Este, autor contemporâneo, elabora para uma teoria sobre a cidade, o método historicista, onde a mudança virá com a revolução. Mas o que é fundamental, é que está colocado além da crítica à classe abastada, o que é e como deveria ser: todos têm direito a uma vida digna na cidade – a cidade é direito de todos.

Vale lembrar que por ser um direito de todos aí se inserem, infraestrutura, segurança, emprego, educação, saúde, ou seja todos aqueles ingredientes necessários ao ser humano para viver dignamente, o que não acontece entre os indígenas e de maneira específica com os Tikuna aqui retratados.

Oliveira (2003, p. 131), referindo-se a Manaus como a “cidade doce e dura em excesso”, faz o seguinte comentário:

nos atalhos e caminhos da cidade, cheguei a um ponto que não é necessariamente o final, mas a chegada. Na caminhada, sei de onde venho e para onde vou, mas por instantes me perdi nos caminhos de terra batida, nas ruas, nos becos, nos igarapés, nas pontes, enfim, no espaço vivido na cidade.

Ressalta ainda, que este espaço é parte da vida que se vive na Amazônia, é uma grande caminhada, um caminho sem fim. “Novos rumos são buscados como viver sem rumo”. OLIVEIRA (2003, p. 131), Em alguns momentos, parece que o sentido da vida está perdido.

Certamente que esse foi o sentimento dos indígenas quando chegaram à cidade de Manaus, muitas das vezes sem nenhuma perspectiva, sem rumo, em uma cidade desconhecida, onde se fala uma linguagem muito diferente a que ele está acostumado, mas indiferente a tudo isso chega esperançosos de “mudar de vida”. Como bem se sabe a história nos conta quão aguerrido é o povo Tikuna e, certamente que este desafio de morar na cidade só serve como instrumento de demonstração do quanto estes são capazes de superar desafios.

1.3 A CHEGADA NO BAIRRO CIDADE DE DEUS: um encontro entre parentes

Passamos agora a narrar os deslocamentos das famílias Tikuna para a cidade de Manaus, culminando mais tarde com a formação da comunidade Wotchimaüciü. Cronologicamente, encontramos a família de Reginaldo (do clã Awaí) e Artemis (do clã de boi), ambos com 53 anos. Ele que no ano de 1982 tomou a decisão de trocar a vida da aldeia, onde cuidava de suas roças, pescava e produzia seus artesanatos junto com sua esposa, pela

busca da cidade grande. Desta forma então resolveu tomar um barco-recreio que faz linha regular para em três dias de viagem chegar a Manaus e aventurar uma “nova vida”, já que a grande perspectiva estava na possibilidade de o chefe da família conseguir emprego como segurança e foi que aconteceu, pois este passou 15 (quinze) anos trabalhando nesta função. Três anos mais tarde ele retorna à aldeia para buscar sua esposa e filhos para juntos enfrentarem esta nova forma de viver. Conseguiram com muita luta enfrentar todas as dificuldades com o “novo”, já que falando outra língua, novos costumes e tradições não seriam nada fáceis adaptar-se a esse novo modo de vida. A esposa para ajudar nas despesas, conseguiu logo trabalho como doméstica e assim foram pouco a pouco se adaptando à vida urbana. Por vários anos moraram em quartos alugados em alguns bairros da cidade, mas o sentimento da falta de um lugar próprio para morar era latente.

Ambos são da Aldeia Indígena Umariçu II, no município de Tabatinga, aldeia esta que tem uma população de mais 3.500 pessoas na região do Alto Solimões. Hoje o casal tem 06 (seis) filhos e sete netos e estão plenamente inseridos no tecido social de Manaus.

Na seqüência encontramos as famílias de Bernardino (50 anos) e Eucilene (45 anos), que se deslocaram para Manaus no ano de 1989 incentivados com a notícia de que a família de Reginaldo havia se “dado bem”, motivou mais esta e outras famílias a, também, se deslocarem para Manaus nesta perspectiva. Utilizando das mesmas ferramentas da família anterior, chegaram a Manaus e logo foi morar próximos à família de Reginaldo e Artemis, constituindo assim a proximidade das famílias Tikuna, uma prática comum entre os indígenas de uma maneira geral.

Logo a seguir encontramos a história de Martins, que devido a problemas de saúde teve que deslocar-se a Manaus em busca de tratamento. Após este processo, também tomou conhecimento da existência e proximidade das famílias de Reginaldo e Bernardino e desta forma passou também a aderir à idéia de morar em Manaus. Logo conseguiu trabalho como auxiliar de pedreiro e assim foi ficando laços na cidade para mais tarde ir buscar sua família e assim instala-se em definitivo na cidade, formando logo a seguir a comunidade junto com sua família.

As formulações contemporâneas sobre cidade remetem-nos a problemas sociais emergentes advindos com a migração (aqui vista como deslocamento), sendo esta entendida como a absorção do campo pela cidade e a predominância completa da produção industrial até mesmo na agricultura. O viés histórico mostra que o desenvolvimento das forças produtivas tende a concentrar-se nas cidades, motivo pelo qual atraiu grandes contingentes populacionais desestruturando a produção agrícola e acirrando conflitos nas cidades (SINGER, 1972).

Neste sentido as migrações, um problema social que no presente século apresenta-se como crucial na problemática na vida dos migrantes, nos grandes centros urbanos aonde concentra o destino dos mesmos e, por esse motivo é alvo de uma vasta produção científica nos domínios das ciências humanas e sociais. O movimento populacional, necessário ao capital, é visto como positivo. As relações econômicas pelos paradigmas da economia clássica e neoclássica, no final do século XX recebem novas formulações nas abordagens contemporâneas. Não mais como positivas às relações econômicas, mas do ponto de vista do cidadão que migra, o qual no ambiente em que se encontra a condição de cidadania está negligenciado. Nessas formulações, a interpretação se dá à luz das reflexões a partir do universal e do particular. (SILVA, 1997).

As primeiras redes de relações sociais dos Tikuna da comunidade Wotchimaücü se deram em função da chegada de seus primeiros moradores, enfrentando toda a dificuldade em como conviver com o novo: morando de aluguel, conviver com outra língua, outros costumes, decidir ir morar numa invasão chamada “Cidade de Deus” sem a mínima estrutura, para assim sair do aluguel, depois andar cerca de um quilometro para tomar o ônibus e se deslocar para outras áreas da cidade e, principalmente, fazer se perceber e ser aceito como diferente num lugar que não é mais o seu. Hoje, enquanto comunidade legalmente constituída, muitas coisas aconteceram, mas o cenário não mudou muito, pois apesar de terem mecanismos (a associação) para lutar por melhorias para a comunidade, na prática não se reflete ou pelo menos não reflete o que deveria ser em termos de avanços para a comunidade, já que a grande bandeira de luta é que seja erguida uma escola na própria comunidade, além de também um posto de saúde.

É importante salientar que tais indivíduos vivem em seu espaço social de origem e de destino o confronto entre duas racionalidades: o modo de vida tradicional e moderno, o que resulta em interação social conflituosa no âmbito dos valores e estilo de vida, evidenciando características socioculturais destes indígenas que os predispõe à instabilidade social (Weber, 1999). A análise está centrada nos fatores objetivos e subjetivos que constituem a decisão de migrar e, a sua relação com o local de destino e a condição de precariedade ou não ali encontrada. A migração é entendida como um a estratégia de sobrevivência que ocorre num espaço social complexo, marcada pela efervescência política e pela diversidade étnica e cultural, observadas, principalmente em seu *locus* de origem.

O trabalho de campo preliminar e a bibliografia consultada apontam para o fato que os indígenas Tikuna da comunidade Wotchimaücü aqui em questão circulam amplamente pela cidade em suas mais diversas atividades cotidianas: fazendo uso do espaço urbano na

obtenção de sementes e matéria prima para a realização de artesanatos, frequentando reuniões e encontros de associações indígenas, acompanhando decisões e votações da câmara de vereadores, transitando entre comunidades para discussão da política indígena em Manaus, fazendo compras, indo para festas e eventos onde podem vender a produção de seus artesanatos; da mesma forma apresentando-se em eventos onde os grupos musicais da comunidade são convidados, fazendo palestras em escolas e universidades, circulando à procura de trabalho na área de construção civil e outras, reunindo-se com outras etnias para jogar partidas de futebol válidas ou não pelo “peladão Indígena” (campeonato de futebol em forma de peladas) em campos espalhados pela cidade, entre muitas outras atividades mas principalmente reunindo-se semanalmente no centro cultural da comunidade para traçarem seus planos.

Mas para entender o surgimento desta comunidade é necessário entender também que a aceleração do processo de urbanização na Amazônia é recente, só ocorrendo no último quarto do século XX, conforme Oliveira & Schor (2008). Devido a este fato, muitas comunidades tradicionais – indígenas, quilombolas e ribeirinhas - tiveram sua identidade territorial preservada. Este fato é de extrema importância para a preservação cultural das comunidades tradicionais, pois a forma como se dá a apropriação espacial engloba o modo como são realizadas as manifestações culturais, a relação do espaço construído com o meio ambiente circundante e os simbolismos presentes na configuração do espaço construído.

No último quarto do século XX, porém, muitas cidades amazônicas se expandem e tendem à conurbação, ou seja, unificam a malha urbana de duas ou mais cidades, em consequência de seu crescimento geográfico com áreas até então rurais e agrícolas e dentre estas áreas estão muitas comunidades indígenas e quilombolas que tendem a “[...] considerar a difusão do urbano como modo de vida [...]” (TRINDADE JR & TAVARES, 2008, p. 78), e perder muitas de suas características culturais. A intervenção urbana nestes casos é fundamental para garantir a preservação da identidade territorial destas comunidades por meio da fixação residencial destes povos em seus territórios originais.

Hoje como resultado dos ciclos econômicos implantados na região Amazônica, habita a cidade de Manaus vários povos de populações indígenas diversos entre os quais citamos os Tikuna, os Tukano, os Kambeba, os Baré, os Sateré-Mawé dentre outros. Espalhados pelos bairros da cidade ou organizados em comunidades eles perfazem segundo reportagem do jornal A crítica publicada em março de 2008, (vinte e cinco) 25 mil indígenas. É claro que este número é impreciso como já fora citado anteriormente.

No fim dos anos 80 é inegável a atração que Manaus ainda exercia em relação à oferta de emprego. Segundo Salazar (1992), não há como negar que Manaus teve um crescimento econômico de grandes proporções, com o surgimento e posteriores ampliações de um parque industrial moderno. Houve o desenvolvimento do setor de serviços com a expansão do comércio e da rede bancária, a criação de um número significativo de empregos na indústria e no comércio. A cidade modernizou-se, estendeu-se a rede de esgoto com imprimida velocidade na oferta de água encanada, luz elétrica, redes telefônicas residenciais, comerciais e industriais e postos telefônicos públicos. Houve o aumento do fluxo de turistas, ampliando-se consideravelmente o número da rede hoteleira. “Em Manaus corre muito dinheiro”, diziam todos. O mesmo autor salienta ainda que, Manaus tomou o aspecto de uma cidade progressista, e sua fama de cidade do emprego se espalhou para o Brasil todo.

Vale aqui ressaltar que este estudo busca em seus objetivos levantar informações sobre as reais demandas dos indígenas (Tikuna) para a Política de Inserção no tecido social em Manaus; ampliar o conhecimento, especificamente da realidade das famílias indígenas Tikuna que vivem na área urbana da capital, pois estudos que enfatizam as reais condições destas e que baseiam a implantação e execução das políticas de atendimento a famílias são poucos e superficiais; estimular a discussão sobre a temática do indígena urbano; e concorrer com acontecimento de novos estudos que discutam a temática e reconheçam o indígena urbano como indígena de direito.

E é neste cenário que se insere a comunidade Tikuna Wotchimaücü, num bairro de periferia, aonde sequer o asfalto e saneamento chegaram. Aliás, todas as outras comunidades indígenas se instalam em locais como este, é como se os mesmos estivessem reservados para elas, como se no espaço urbano apenas a periferia fosse seu destino. Além do mais vivem sem políticas públicas específicas, como as que atendem os indígenas que ficaram nas aldeias. Enfatizamos aqui o Bairro Cidade de Deus, pois o consideramos o centro dos Tikuna na cidade de Manaus, onde está localizado o Centro Cultural da comunidade, e onde moram os seus principais fundadores até os dias atuais.

Scherer (2007, p. 127), em estudo analisando as mudanças urbanas ocorridas em Manaus, salienta:

A cidade de Manaus é atualmente a metrópole da Amazônia Ocidental, já foi endeusada em tempos pretéritos como a Paris dos Trópicos. Mas naquela época, o seu traçado urbano e vida cotidiana já eram socialmente desiguais. Hoje, Manaus é a capital da Zona Franca. Como as demais cidades brasileiras, o cenário social manauense não é diferente do resto do país. A partir das décadas de 60 e 70 a cidade sofreu inúmeras transformações. A dinâmica econômica mudou o cenário urbano. A

cidade cresceu, singrou as florestas, as personagens e atores sociais mudaram. O legado social deixado nos anos do apogeu da borracha e do período chamado estagnação soma-se com as novas desigualdades socialmente produzidas na atualidade.

A autora enfatiza também que a cidade de Manaus não comporta uma sociedade dual na qual convivem de um lado segmentos mais abastados e segmentos mais pauperizados em territórios e espaços geográficos distintos, como se esses fossem independentes e superpostos. Abriga bairros ajardinados, mansões e edifícios modernos, automóveis de luxo e importados, centros comerciais e lojas de importados. Mas a riqueza socialmente produzida não é distribuída igualmente. Ela convive com outro lado, que se expressa nas mais graves privações e sofrimento humano: a pobreza que se nos espraia diversos espaços e territórios, sejam periféricos ou centrais, fruto da expansão desordenada e também nos igarapés que cortam a cidade, assim como nas áreas ribeirinhas (SCHERER, 2007, p.130).

Discute também a questão do desemprego, presença de hansenianos e mendigos nas ruas, as crianças e os adolescentes pedintes nas esquinas, a prostituição adulta, homossexual e infanto-juvenil, e as famílias catadoras de lixo, que constituem e expressam a questão social. A violência urbana cotidiana anunciada nos jornais diários registra inclusive, as galeras que começam a se constituir nos bairros periféricos. Registre-se o mais grave: na cidade vivem mais de 40 mil famílias (e hoje esse número certamente é maior) sem nenhum vínculo institucional em termos de proteção social, descobertas de políticas públicas e bens de consumo coletivo. Os bairros não são servidos de saneamento básico e em sua grande maioria sobrevivem sem água e nem todos têm acesso à luz elétrica.

Sem esquecer, ressalta ela, das áreas rurais da cidade onde estão às famílias nas denominadas comunidades ribeirinhas, vivendo sem proteção social, sem postos de saúde, sem escolas, saneamento, sem luz elétrica. E lembra ainda que não se possa desconhecer também a população indígena que vive na cidade não tendo atendimento à saúde e educação diferenciada.

E foi exatamente neste cenário que se formou a comunidade em estudo. Hoje a mesma está totalmente identificada e relacionada com a realidade local e busca levar uma vida tranqüila observando o *modus vivendi* do povo Tikuna, porém estão cientes que não é uma tarefa muito fácil, afinal, nos próprios arredores da comunidade existe certa “influência” que pode fragilizar o aspecto cultural, sobretudo entre os mais jovens.

Nas idas e vindas à comunidade realizando o trabalho de campo podemos perceber um pouco da realidade diária vivenciada por eles. Como eles de fato vivem a vida entre

“parentes”. A princípio a mesma funciona como se fosse um hotel de transito para algum (uns) parente (s) que vem a Manaus resolver algum problema, bastando para isso trazer consigo uma maqueira (a rede Tikuna), que o problema está solucionado, pois as casas são apropriadas para isso possuindo vários armadores de rede por toda sua extensão. Isso ocorre com muita frequência e durante todo o ano ocasionando sempre um clima de festa, conforme figura abaixo:



Figura 04 – Momento de atividade na comunidade.

Fonte: SILVA, A.M., 2013.



Figura 05 – Jovens Tikuna em transito na comunidade.

Fonte: SILVA, A.M., 2013.

À noite eles gostam muito de cantar as canções na língua Tikuna e como são também exímios cantores, levam horas e horas revezando-se entre eles nas canções. Agora isso tudo se completa com as brincadeiras com as crianças, ingrediente que não falta nas atividades

comunitárias, elas ocorrem ora no centro comunitário, ora na área externa da comunidade, apesar de não oferecer estrutura para isso.

Resgatando a visão de Raffestin (1983, *apud* HAESBAERT, 2007) quando diz que o território pode ser analisado a partir de relações de poder, mas também como palco de ligações afetivas e de identidade entre um grupo social e seu espaço. Na Terra Indígena, grande parte das famílias Tikuna organizava e ordenava suas vidas a partir das relações afetivas com o rio e com a paisagem local. Lugar, em grande parte caracterizada pela presença de igarapés, significando água em abundância, solo úmido, vegetação exuberante, caracterizando assim uma dependência com a natureza, um território próprio e muito particular, no qual se percebe o sentimento de pertencimento a estes lugares, aos seus territórios. Com a chegada em Manaus, as famílias encontraram e ainda encontram dificuldades para viver no novo espaço, às novas condições de vida e de recursos. As famílias logo que chegavam moravam em quartos alugados, espaços pequenos e escuros em Bairros da Cachoeirinha, Petrópolis, Japiim, Raiz entre outros. Não há dúvidas de que a adaptação ao novo local, pelo processo de deslocamento territorial e reordenamento socioeconômico cultural ocupou um considerável momento da vida dessas famílias.

Nesta circunstância, um grupo de três (03) famílias chegaram a morar juntas no Bairro da Raiz. Eles alugaram uma casa e cada quarto pertencia a um casal ou família, passando a dividir os espaços da cozinha, sala e banheiro. São as famílias de Américo, Martins e Bernardino. Estes mantinham contato com Reginaldo, que na época, no início dos anos 90 morava no Bairro Praça 14. Reginaldo foi o primeiro Tikuna morador do Bairro Cidade de Deus, se mudou em 1994 e chamou os outros parentes.

A ida para o Bairro Cidade de Deus aconteceu trazendo momentos de conflitos internos para as famílias. Ao mesmo tempo em que iria amenizar os sentimentos de angústia em relação à casa própria, pois os mesmos não iriam mais pagar aluguel, o deslocamento trouxe situações bastante difíceis vivenciadas na cidade.

É importante ressaltar que para a formação desta comunidade é nítida a importância das relações étnicas, de parentesco e amizade. Segundo os depoimentos, a vinda para Manaus ocorreu pelo fato de que alguns Tikuna já estavam morando em Manaus. Assim como a formação da comunidade no Bairro Cidade de Deus, se iniciou quando houve a mudança do primeiro Tikuna, Reginaldo. Este chamou os outros, seus familiares, amigos e vizinhos Tikuna. Dessa forma, a comunidade se formou quando houve uma aproximação geográfica dos mesmos, envolta por laços de parentesco e amizade.

No estudo de Tönnies (1995) sobre a comunidade (*Gemeinschaft*), as formas de organizações desenvolvidas são fundamentadas nos valores intrínsecos como parentesco, amizade, vizinhança, constituindo-se em uma natureza comunal, baseada em laços de sangue, lugar e de espírito (uma afinidade propriamente mental). Estas características vão ao encontro da comunidade formada por solidariedade de semelhança, nas palavras de Durkheim (1999), na qual os indivíduos diferem poucos uns dos outros, e a semelhança está na vivência dos mesmos sentimentos, acreditam-nos mesmos valores e no mesmo sagrado. Estes aspectos também são observados nas relações comunitárias utilizadas por Weber (1999), nas quais repousam sentimentos subjetivos dos participantes de pertencer (afetiva ou tradicionalmente) ao mesmo grupo.

E este sentimento dos autores referidos acima reproduz exatamente o modo de vida que levam os Tikuna, fazendo com que a convivência diária na comunidade seja um verdadeiro encontro entre os parentes, às vezes por laços consangüíneos, às vezes por laços clânicos ou na maioria das vezes por laços étnicos propriamente ditos. O mais importante, no entanto, é saber que juntos estão construindo uma história que será sempre marcada por esta união. E o melhor de tudo é que estes procuram a cada dia protagonizar a sua própria história fortalecendo assim cada vez mais a identidade Tikuna

Oliveira (1976) afirma que o código essencial da identidade que orienta as relações interétnicas se exprime por contraste. Na fricção do contato, surge um conjunto de possibilidades de escolhas identitárias. Elas não são livres, mas são escolhas. Alguns grupos podem optar por assumirem-se indígenas e outros, podem negar tal identidade, e escolher outras que lhes forem mais convenientes naquela conjuntura.

Analisando a trajetória histórica dos Tikuna verifica-se que essa autonomia vem sendo conquistada e, sem dúvida, essa é uma conquista, obtida através de sua organização social e política, que os tem levado a responder criticamente às “alternativas” que lhes são apresentadas, bem como a construir projetos que de fato correspondam aos seus anseios e interesses. Tem sido assim no âmbito da educação, saúde e, principalmente, na reivindicação de Políticas Públicas. Em suma, é assim que o povo Tikuna tem construído a sua história e marcado a sua presença como representante de ricos conhecimentos milenarmente adquiridos.

Um dos aspectos que tem levado os Tikuna a alcançar este nível, baseia-se na nova estrutura que foi montada para a nova gestão da associação comunitária colocando um jovem a frente da mesma, apostando na sua capacidade de gestão já que a mesma esta finalizando o curso de administração pública na UEA e vem dar respostas a um problema que até pouco tempo não se podia contar, já que não tinham alguém com esta formação acadêmica entre os

membros da comunidade, situação que já esta ficando corriqueira, pois como resposta à ressignificação do termo “índio”, citado anteriormente e como o mesmo era interpretado pela sociedade não indígena, os Tikuna capacitam-se a assim vão ocupando lugares de destaque no meio da sociedade manauara.

CAPÍTULO II - A FORMAÇÃO DA COMUNIDADE TIKUNA WOTCHIMAÜCÜ EM MANAUS, NO BAIRRO CIDADE DE DEUS.

O problema indígena não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índio e não-índio entram em contato. É, pois um problema de interação entre etnias tribais e a sociedade nacional [...]

Darcy Ribeiro, 1970

2.1 COMUNIDADE E SENTIMENTO DE COMUNIDADE

A maior parte das pessoas compreende intuitivamente o significado de sentimento de comunidade. No entanto, esta é uma idéia complexa, composta por vários elementos e, longe de ser um conceito ultrapassado, o sentimento psicológico de comunidade ou simplesmente sentimento de comunidade, é um conceito sócio-psicológico que dá ênfase à experiência da comunidade, ou seja, percepção e compreende atitudes e sentimentos de uma comunidade, bem como, o relacionamento e interações entre pessoas desse mesmo contexto. Sarason (o pai do sentimento de comunidade), em 1974, descreveu o sentimento psicológico de comunidade como, “o sentimento de que fazemos parte de uma rede de relacionamento de suporte mútuo, sempre disponível e da qual podemos depender” (SARASON, 1974, p. 1). “O sentimento de comunidade transcende o individualismo e mantém-se na interdependência do relacionamento com os outros e nas expectativas que temos deles” (PRETTY, ANDREWES, & COLLET, 1994, p. 347).

Conforme Weber (1991), a comunidade pode basear-se em qualquer espécie de ligação emocional, afetiva ou tradicional: por exemplo uma irmandade espiritual, um relacionamento erótico, uma relação de lealdade pessoal, uma herança nacional, ou o companheirismo de uma unidade militar. É claro que a grande maioria dos relacionamentos sociais compartilha tanto da comunidade, quanto da sociedade. [...] Toda relação social que vai além da busca de fins comuns imediatamente atingíveis envolve um grau relativo de permanência entre as pessoas e tais relações não podem ser limitadas a atividades de uma natureza puramente técnica.

Segundo Amaro (2007), o sentimento de comunidade ajuda as organizações e instituições a identificar as necessidades e a estabelecer prioridades nas comunidades; avaliar a saúde global das comunidades; valorizar os bairros individualmente e a cidade como um

todo; desenhar e avaliar intervenções sociais, econômicas e de promoção da saúde; planejar novas comunidades e fortalecer as existentes.

O sentimento de comunidade está no centro de todos os esforços para fortalecer e construir uma comunidade, nascendo de um propósito coletivo que valoriza a diversidade cultural, bem como a singularidade (SARASON, 1974). O relatório Europeu da Fundação para Melhorar a Vida e as Condições de Trabalho de 2006 contribui para a compreensão, entre outros aspectos, de como a satisfação de vida e o sentimento de pertença e identificação são conceitos e realidades que se interligam e que são imprescindíveis para um entendimento de um bem-estar subjetivo inerente à satisfação e qualidade de vida. O bem-estar subjetivo engloba três dimensões importantes: a satisfação global de vida; a felicidade e o sentimento de pertença. O modelo geralmente aceite do subjetivo bem-estar refere que a sua conceptualização diz respeito a um componente afetivo (isto é, emoções positivas e negativas) e a uma componente cognitiva com a satisfação de vida (DIENER, EMMONS, LARSEN, & GRIFFIN, 1985).

Já a satisfação de vida é diretamente influenciada pelos seus componentes e largamente definida por referências específicas e dominantes da vida, como a família, os amigos, o próprio, os vizinhos, o trabalho, a escola e o ambiente envolvente (DIENER *et al.*, 1985). O modelo multidimensional de satisfação de vida não se foca apenas numa avaliação global ou geral da satisfação de vida, mas na derivação de perfis de satisfação de vida, julgados em domínios chave da vida. Por exemplo, Huebner (2004), propôs uma hierarquia no modelo de satisfação vida com cinco domínios específicos, tais como: escola, família, amigos, próprio e ambiente envolvente, que incluem um fator geral da satisfação de vida.

Para Gusfield (1975), as comunidades das sociedades modernas desenvolvem-se positivamente pelos interesses e pelos territórios partilhados. Se existir um elevado sentimento de comunidade é mais provável que as pessoas se mobilizem, no sentido de participarem nas soluções dos seus próprios problemas. O sentimento de comunidade promove para um maior sentimento de identificação e uma maior autoconfiança, facilita as relações sociais, combate a solidão e o anonimato (PREZZA & CONSTANTINI, 1998), contribuindo para o aumento da qualidade de vida e bem-estar individual.

Por isso, trazemos também a percepção de Bauman (1999, 2003) sobre comunidade, no qual o autor traz uma reflexão contemporânea do termo. Para o autor, “as palavras têm significado: algumas delas, porém, guardam sensações. A palavra “comunidade” é uma dessas” (BAUMAN, 2003, p. 7). As sensações desta palavra são, no geral, positivas, porque é bom estar na comunidade, viver em comunidade. Dessa forma, há uma oposição entre

“dentro” e “fora” “aqui” e “lá”, “perto” e “longe”. Estar “dentro”, “aqui”, “perto”, é viver em segurança, um lugar aconchegante, trazendo sempre a idéia do que é usual, familiar e conhecido até a obviedade, sempre há alguém que se vê, que se encontra, com que se lida ou interage diariamente, entrelaçado à rotina a atividades cotidianas. Por outro lado, o espaço de “fora”, “lá”, “longe” é um espaço que se penetra apenas ocasionalmente ou nunca, no qual as coisas que acontecem não podem ser previstas ou compreendidas e diante das quais não se saberia como reagir; um espaço que contém coisas sobre as quais pouco se sabe, das quais pouco se espera e de que não nos sentimos obrigados a cuidar. Encontrar-se num espaço longínquo é uma experiência enervante; aventurar-se para “longe” significa estar além do próprio alcance, deslocado, fora do próprio elemento, atraindo problemas e temendo o perigo.

Devido a todos estes aspectos, a oposição “longe-perto” tem uma dimensão crucial; aquela entre a certeza e a incerteza, a autoconfiança e a hesitação. Estar “longe”, ou fora da comunidade, significa estar com problemas, exigindo esperteza, astúcia, coragem. Há que se aprender regras estranhas e dominá-las sob desafios arriscados e cometendo erros que muitas vezes custam caro. A idéia de “perto” por outro lado, representa o que não é problemático; hábitos adquiridos sem sofrimento darão conta do recado e, uma vez que são hábitos, parecem não pesar, não exigir qualquer esforço, não dar margem à ansiosa hesitação. Seja o que for que se conheça como “comunidade local”, foi algo que surgiu dessa oposição entre “aqui” e “acolá”, “longe” e “perto” (BAUMAN, 2003).

Dessa forma, na contemporaneidade observam-se laços comunitários em situações, no qual, homens e mulheres procuram por grupos a que podem pertencer que possam fortalecer sua identidade, talvez não mais pela subjetividade, mas como porto seguro em meio à turbulência da vida contemporânea.

Esta comunidade para Bauman é um ideal inalcançável, ou pelo menos, que precisa sempre de vigilância, reforço e defesa. A calma e a tranquilidade são cada vez mais bombardeadas por ações de fora do “circulo aconchegante”, referindo-se a fenômenos que põem em risco os laços de amizade e vizinhança, fenômenos que acontecem no limite, nas fronteiras, trazendo o “desencaixe”, o “desenraizamento”, as “desterritorializações”.

Para os Tikuna, a formação de sua comunidade se deu com a aproximação geográfica dos sujeitos, se configurando como um processo permeado de dificuldade. O deslocamento para o novo Bairro foi difícil, não havia água encanada, energia elétrica e linha de ônibus. Eles tinham que andar cerca de 1 km até o igarapé mais próximo para lavar roupa. Água para beber veio só depois de alguns anos, quando a Igreja católica de São Benedito se instalou na área e construiu um poço artesiano. Para poderem ir à escola, as crianças tinham que sair de

casa às 5:30h da manhã para caminharem ao ponto de ônibus mais próximo, na Feira do Produtor (Bola do Terminal 4), distante alguns quilômetros da comunidade.

Neste sentido, Salazar (1992) explica que o surgimento de invasões e ocupações em Manaus foi marcado pelo desordenamento, pois as leis que poderiam regulamentar a ordenação urbana só eram e continuam sendo acionadas quando o uso do espaço já se encontra em estado caótico. Para as demandas populacionais por serviço de infraestrutura básica não há resposta imediata. Assim, a velocidade com que surgiram os novos bairros na periferia da cidade, não permitiu que se imprimisse igual velocidade na oferta dos serviços de infraestrutura.

Por “invasão” entendemos aqui de certo, possuir um sentido construído em torno de alguma ilegalidade. Como afirmam os dicionaristas, denota algo contrário ao juízo de valor social, algo reprovável. Já a “ocupação” mitiga essa ilegalidade e nos põe a par de um sentido mais brando, é posse legalizada de algo; significaria ter a posse legal de uma coisa abandonada ou ainda não apropriada. Ocupação, aliás, possui até mesmo um sentido outro: o de trabalho, de labor, de emprego de força intelectual ou física para auferir renda ou para produção de algo. Nos dias atuais os dois termos caminham juntos com o Movimento dos Sem Terra (MST), o que não é o caso de se discutir neste trabalho.

As comunidades Tikuna de uma maneira geral possuem lideranças denominadas de líder ou capitão, vice-líder ou vice Capitão, animador, catequista e agente indígena de Saúde, as quais, juntamente com os outros moradores, reúnem-se semanalmente para discutir assuntos do interesse de todos, além de proporem coletivamente um trabalho comunitário (*ajuri*) para ser realizado no decorrer da semana. Percebe-se, portanto, um sistema de organização e coordenação entre os atores, baseado em acordos prévios que guiam as ações de modo transversal, como estabelecem os dois primeiros pilares. Mas o melhor de todos os ingredientes é que as comunidades escolhem seus representantes políticos bem como as lideranças de suas Comunidades pelo voto.

E todo este sentimento é vivenciado na sua totalidade na comunidade Tikuna em Manaus, pois em um belo sábado ensolarado de abril em que fazia visita habitual à comunidade, fui surpreendido com a realização da Assembléia Geral Ordinária da mesma, onde estava sendo escolhido o novo coordenador da associação comunitária através da forma de escolha adotada pela sociedade brasileira para o exercício de sua cidadania que é o voto e não mais aquele tradicionalismo em que o cacique indica alguém da sua confiança e sim uma escolha que seja da vontade da maioria.

2.2 A MORADIA: vidas precárias.

Na esteira das discussões sobre o tema da moradia partimos da compreensão da habitação como um direito humano básico, interessa aqui também entender como a política pública, sobretudo aquela voltada para a moradia das populações mais pobres, define-se em relação à dimensão social e quais os impactos da administração pública ao nível do poder local, em Manaus, em relação ao assunto da moradia.

A questão da habitação adquire singular importância quando nos preocupamos em desenvolver qualquer análise voltada para as condições de vida no espaço urbano, em especial as condições de vida das populações mais pobres, como a indígena por exemplo. Partindo do pressuposto que a habitação é uma necessidade humana básica e consiste na ocupação de um espaço que dê oportunidade para satisfação de outras necessidades. Podemos então afirmar que o ato de habitar é totalizante e só se realiza de maneira total, ou seja, não pode ser fracionado ou fragmentado, pois morar é um ato contínuo. (RODRIGUES, 1991).

Por isso, o ser humano necessita de um espaço para habitação ou de um domicílio para habitar, como forma de assegurar abrigo e sobrevivência. Desta forma, habitação, constitui o aspecto central no elenco das necessidades humanas básicas. (SILVA, 1989).

O habitar mantém a sua essência enquanto ato, porém as características da habitação variam, considerando: as diferentes formas de expressão das demandas por moradia e a satisfação dessas demandas pelos demais grupos sociais; o espaço onde ela ocorre, seja urbano ou rural e o fenômeno a segregação sócio espacial. É possível identificar as variações das habitações em um mesmo espaço, ou seja, no urbano é comum observarmos bairros nobres, com excelente infraestrutura, convivendo com imensas favelas repletas de sub-habitações em precaríssimas condições de saneamento básico, infraestrutura, serviços coletivos e outros. Estas situações demonstram as contradições postas no espaço da habitação, que são determinadas prioritariamente, pelas condições socioeconômicas da população que habita esses espaços e pela capacidade ou não que esta tem de pagar pela moradia.

Nunes (1998) considera que o mercado de terras urbanas, sendo controlado pelo princípio da propriedade privada, termina por excluir de si, parcela substancial da população pobre, produzindo em nossas cidades, áreas que se caracterizam pela completa carência de condições adequadas de vida. Afirma ainda que o déficit de moradia de infra-estrutura urbana

decorrentes da injusta distribuição do produto social compromete a cidadania e a sustentabilidade do desenvolvimento das nossas cidades.

Nessa perspectiva, compreendemos que a questão da habitação não se coloca apenas em relação à necessidade humana e ao déficit, mas constitui-se como fator de desigualdades sociais, ancorado nas relações sociais que se estabelecem na sociedade capitalista. A problemática da habitação, ao ser imposta pelas condições de mercado, entra em confronto com a condição de cidadania. Articulado a isto, colocam-se para além da compreensão da habitação como abrigo, as demandas dos cidadãos por melhores condições de vida na cidade, considerando-se fatores como infraestrutura e serviços, e ainda, as demandas por democratização do espaço urbano.

A partir da questão das demandas e dos direitos surge a discussão em torno da qualidade de vida nos espaços de habitação, o que direciona o conceito de habitação como *habitat*.

Para a organização das Nações Unidas - ONU a questão do direito à moradia tem o seguinte tratamento:

o acesso a uma habitação sadia e segura é essencial para o bem-estar econômico, social, psicológico e físico da pessoa humana e deve ser parte fundamenta das ações nacionais e internacionais. [...] O direito a moradia, é um direito humano básico, que esta inserida, na declaração universal dos direitos Humanos, e no Pacto Internacional de direitos econômicos, sociais e culturais, e estima que pelo menos um bilhão de pessoas não tem acesso a uma habitação sadia e segura (AGENDA HABITAT, 1997, p.2).

É com base neste principio que abordaremos a condição de moradia na comunidade Tikuna foco desta pesquisa. No contexto da análise que pretendemos desenvolver, compreende-se o fenômeno urbano enquanto categoria teórica que está articulado historicamente à questão da moradia, à implementação de políticas públicas voltadas pra as esferas as lutas sócias e de classe que demandam o direito de habitar neste espaço, pela intrínseca relação que estabelece entre estes fatores. Para tanto, sinalizamos o aporte teórico que nos permite compreender este fenômeno, trazendo a baila algumas discussões consideradas mais significativas sobre este conceito.

É importante avançar nesta compreensão considerando as tensões e a mobilidade social, percebendo o urbano também como um fator cultural, sem perder de vista a noção de sociedades de classes, com o objetivo de analisar as lutasque se expressa neste espaço, assim como a correlação de forças políticas, principalmente no tocante ao processo de conquistas de direitos sociais negado na relação Estado e sociedade civil.

Conforme Barreira (1992), a cidade pode ser considerado cenário criado e recriado por praticas sócias portadoras de disciplinas ou cenas de rebeldia onde distintos sujeitos sociais elaboram o painel da vida cotidiana. Já para Nunes (1997), a vida urbana se situa entre as tensões que se constituem entre a distância e a proximidade, entre a localização e mobilidade, entre a heterogeneidade e a integração, entre as linhas de força que comandam o futuro das cidades e a gestão coletiva. Por outro lado, a vida urbana é, toda ela, calcada sob o signo da mobilidade: migrações, mobilidades residenciais, deslocamentos diários impostos pela especialização dos espaços, etc..

O Amazonas, situado na região Norte do país, detém aproximadamente cerca de 70 a 72% dos recursos hídricos nacionais para o consumo humano, distribuídos em rios principais e afluentes. Sua capital possui uma paisagem exótica, privilegiada por densas florestas e entrecortada por quatro bacias hidrográficas e várias micro-bacias. No entanto, essa condição privilegiada a torna suscetível a problemas de origem cultural e econômico ocasionando ações antrópicas desordenadas que diminuem a disponibilidade de seus recursos hídricos, ao mesmo tempo em que prejudica de forma drástica a sobrevivência do seu principal componente biológico: o homem.

O movimento indígena em Manaus representado por algumas pessoas e/ou comunidades específicas tem se apropriado das várias políticas habitacionais que tem alcançado os movimentos sociais e juntou-se à luta conseguindo eleger dois representantes no Conselho nacional das Cidades, importante instancia de decisão quando se trata desta política especificamente.

O histórico de lutas por moradia pela comunidade indígena em Manaus tem sido marcada por tensões entre poder público e indígenas, chegando inclusive algumas vezes no confronto direto com a policia, quando nas ordens judiciais de reintegração de posse da terra que eventualmente eles tenham invadido, ganhando inclusive lugar na manchete internacional. O caso mais conhecido foi o de “lagoa azul”, que rendeu ao governo do Estado uma indenização de mais de 500 mil reais as várias famílias que sofreram as agressões. Este episódio ocorreu após algumas centenas de famílias indígenas ocuparem a área denominada “lagoa Azul” e logo depois a justiça decretou a reintegração de posse aos donos legais da terra e então a policia militar foi acionada e fez esta ação de forma brutal, tendo sido noticiado inclusive na imprensa internacional, levando assim o Governo do Estado do Amazonas a pagar tais indenizações às famílias agredidas.

Isso tudo é consequência de um déficit habitacional enfrentado pelas camadas sociais mais pobres que habitam a cidade de Manaus, incluindo aí os indígenas. A situação tomou

proporção estão grandes que os indígenas invadiram uma área de proteção ambiental pertencente ao município e lutam hoje na justiça para lá permanecerem, acirrando assim com as estruturas do poder público precisa dar respostas a estas e outras questões. Uma coisa pode ser constatada, as comunidades indígenas existentes em Manaus não comportam mais outros membros que desejarem se instalar nas mesmas devido a falta de espaço físico, inclusive a Tikuna.

O governo federal procurando corrigir esse déficit, criou o programa “minha casa, minha vida, entidades”, que dá o pleno direito de uma organização indígena apresentar um projeto de construção de casas para os indígenas que estiverem nesta situação e, segundo a caixa econômica federal, há a possibilidade de se construir 600 unidades habitacionais em um primeiro momento, mas até a presente data nenhuma organização habilitou-se para tal, pois as que tentaram estavam inadimplentes.

Dados do IBGE indicam que em 1970 a cidade de Manaus possuía aproximadamente 311.622 habitantes. Com a implantação do modelo econômico da Zona Franca no final da década de 60 que ocasionou um expressivo êxodo rural, sua população atingiu o patamar de mais de 1.600.000 habitantes, sendo a grande maioria disposta em bairros periféricos sem qualquer infraestrutura em áreas ambientalmente impactadas cujas condições básicas como: saneamento, abastecimento de água, energia elétrica, postos de saúde, sistemas de educação, limpeza urbana, segurança e lazer não estão disponíveis a todos. E foi neste contexto que nasceu a comunidade Wotchimaïcü.

Passamos a retratar o processo de construção de suas casas. Em um primeiro momento percebemos que os Tikuna não saíram de suas aldeias em vão, mas com objetivos claros e definidos, pois pudemos constatar que de fato o deslocamento foi preponderante na mudança de vida destes, a começar pela estrutura de suas casas, que no início todas eram de madeira, de chão batido e hoje todas são de alvenaria, configurando assim uma perfeita harmonia e ligação com a cultura local, como demonstrado na figura abaixo:



Figura06: Comparação entre a antiga e a atual casa de Bernardino e Eucilene.
Fonte: SILVA, A. M., 2013.

Bernardino ao se referir a esta nova casa revela que a mesma foi construída com muita luta graças à indenização de seu último trabalho de carteira assinada, bem como também com a venda de seus artesanatos, os quais são produzidos em sua própria casa. Hoje ele está fora do mercado de trabalho formal, mas o processo de produção do artesanato a cada dia acelera, pois esta tem sido a sua principal fonte de renda. Alias esta também é a forma que a comunidade de uma maneira geral tem encontrado para sobreviver, pois em cada casa constituída na comunidade residem pelo menos duas famílias e nem todos tem emprego formal e a saída é produzir artesanato e correr atrás de vender para assim garantir o sustendo das famílias.



Figura 07: Bernardino polindo as sementes para confecção do artesanato.
Fonte: SILVA, A. M., 2013.

Oliveira (1964, p.48), ao se referir sobre a moradia dos Tikuna relata: “As casas dos Tikuna, são de duas águas (às vezes de quatro) que geralmente descem até o rés do chão, como paredes. Nessas casas residem, em regra, famílias extensas e constituem uma adaptação às novas condições de vida de seus moradores”.

Nimuendaju (1952), em umas de suas muitas observações acerca do povo Tikuna nos fala que atualmente a habitação dos Tikuna foi transformada graças à introdução do mosquiteiro: a maloca tradicional seria toda fechada, por uma pequena porta por onde transitavam os componentes do grupo doméstico; tal casa teria sido construída de modo a impedir a entrada de mosquitos que, em certas estações do ano, infestam a região. Por outro lado, essa casa tradicional teria constituído a moradia do grupo clânico, cuja desagregação ulterior – como grupo residencial e corporativo – teria contribuído para tornar pouco prática a ampla maloca Tikuna, dada a maior complexidade de sua construção, que exige numerosa

mão-de-obra. Ele ainda observa que, encontram-se ainda umas poucas malocas do tipo tradicional, no igarapé Belém, como sobrevivência de um padrão outrora plenamente atualizado pelos Tikuna; essas maloca, contudo, não são uniformes quando comparadas entre si: embora sejam todas concebidas como estruturas arquitetônicas fechadas, as técnicas de acabamento e os recursos materiais empregados apresentam grande variação – o que prenuncia o total desaparecimento da maloca tradicional.

Neste caso é nitidamente percebido um distanciamento da construção tradicional da moradia Tikuna nas casas hoje instaladas na comunidade. Mas este é um reflexo da consequência da migração. Segundo Caliman (2008), de acordo com o fator contexto social a nossa conduta varia de acordo com o contexto no qual estamos inseridos em determinado momento histórico. E a mudança na estrutura das construções de suas casas faz com que os Tikuna estejam de fato integrados ao novo contexto social. Tudo isso pode ser conferido na figura abaixo:



Figura 08: Algumas outras casas da comunidade, todas em alvenaria.
Fonte: SILVA, A. M., 2013.

Com a chegada em Manaus, as famílias encontraram e ainda encontram dificuldades para viver no novo espaço, às novas condições de vida e de recursos. As famílias logo que chegavam moravam em quartos alugados, espaços pequenos e escuros em Bairros da Cachoeirinha, Petrópolis, Japiim, Raiz entre outros. Não há dúvidas de que a adaptação ao novo local, pelo processo de deslocamento territorial e reordenamento socioeconômico cultural ocupou um considerável momento da vida dessas famílias.

Nesta circunstância, três (03) famílias chegaram a morar juntas no Bairro da Raiz. Eles alugaram uma casa e cada quarto pertencia a um casal ou família, passando a dividir os espaços da cozinha, sala e banheiro. São as famílias de Américo, Martins e Bernardino. Estes mantinham contato com Reginaldo, que na época, no início dos anos 90 morava no Bairro

Praça 14. Reginaldo foi o primeiro Tikuna morador do Bairro Cidade de Deus, se mudou em 1994 e chamou os outros parentes.

A ida para o Bairro Cidade de Deus aconteceu trazendo momentos de conflitos internos para as famílias. Ao mesmo tempo em que iria amenizar os sentimentos de angústia em relação à casa própria, pois os mesmo não iriam mais pagar aluguel, o deslocamento trouxe situações bastante difíceis vivenciadas na cidade.

Uma particularidade que vale registrar é quanto à moradia de Reginaldo e Artemis. Este que foi o primeiro morador da comunidade procurou construir sua casa fora do perímetro do que hoje é área dos Tikuna propriamente dita. Enquanto a área em questão fica num terreno que já fora aqui descrito, o local em que está situada sua casa é bem privilegiado, ficando de esquina com a rua principal do bairro. Nota-se, porém, que a mesma também é de alvenaria, não lembrando em nada a construção tipicamente Tikuna, isso no aspecto da construção, porque em se tratando de manter a cultura, este traço segundo Reginaldo nunca há de se perder.



Figura 09: Casa de Reginaldo e Artemis. Vista da área externa.
Fonte: SILVA, A. M., 2013.

2.3 A BUSCA DE TRABALHO. ALTERNATIVAS ENCONTRADAS: forma de estratégia de subsistência ou reinventando tradições.

O Brasil caracteriza-se pelo mosaico de culturas, esta diversidade existente preconiza a compreensão de que a desigualdade social é um fator presente que necessita ser analisada de forma a promover a reflexão sobre o que é democracia em um país que discrimina os seus cidadãos.

A questão relacionada ao mercado de trabalho e a inserção da população apresenta-se como um aspecto que necessita ser analisado frente à realidade que se expressa no cotidiano, seja nas grandes cidades ou nas pequenas, demonstrando fatores que, na maioria das vezes,

passam imperceptíveis a observação da população em geral, mas que é percebida por aqueles que se consideram discriminados por sua raça, cor, gênero ou no caso aqui até mesmo pela sua condição étnica reduzindo as suas oportunidades no mercado de trabalho.

Podemos dizer que a formação de comunidades na cidade de Manaus está diretamente ligada à sobrevivência na cidade, de luta pelos direitos à educação, saúde e trabalho, ou seja, de resistência à exclusão e à estigmatização. Dessa forma, iniciamos aqui a análise das relações de trabalho construídas dentro do processo de territorialização pelos Tikuna em Manaus. Para tanto, não podemos esquecer que os sujeitos estão inseridos em um contexto capitalista, de crise estrutural do trabalho em sua forma emprego.

A partir desta ótica, podemos analisar o trabalho na Amazônia que dentro do viés espaço/tempo implica em várias dinâmicas territoriais. Segundo Torres (2005), em se tratando da Amazônia devemos guardar um certo cuidado, não apenas por se tratar de uma área fronteiriça, mas principalmente porque constitui-se num compósio sócio-cultural somado à sua multiplicidade de ecossistemas. Na Amazônia convém considerarmos a existência de mundos do trabalho, conforme sinaliza a mesma autora (p. 58), na medida em que o trabalho configura-se num “mosaico rico e multifacetado, presente no aspecto do trabalho, das representações simbólicas e materiais que fazem da Amazônia uma construção social”.

Desta forma, o trabalho e seus diversos significados mostram-se em uma linha do tempo e do espaço, iniciando-se onde a natureza ainda faz parte do trabalho em uma espécie de parceria com o homem, até chegar ao dito “homem moderno”, cujas necessidades em relação ao trabalho como emprego o tornaram um ser alienado.

Dentro da grande Amazônia, a cidade de Manaus assim como grande parte da região, se configura como resultado de heranças históricas, por meio de medidas públicas e econômicas. Desde o ciclo da borracha, chegando às décadas de 50 e 60 até a atualidade, esta cidade tem vivenciado diferentes dinâmicas econômicas. É fortemente afetada pela ação do Estado Nacional, com a criação de órgãos como a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA), que mais tarde se chamaria Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), e finalmente com a implantação da Zona Franca e do Pólo Industrial de Manaus (PIM). A capital Manaus ainda é considerada cidade de oportunidade, do emprego, do estudo, trabalho e futuro. No entanto, logo começa amostrar a outra face, a dos vários problemas sociais e humanos, dos altos índices de criminalidade, do desemprego, baixa qualidade de vida, da pobreza (BATISTA, 2007). Nesta cidade, o trabalho torna-se centralidade.

Há tempos atrás se perpetuou a idéia de que na área urbana da cidade de Manaus vivam aproximadamente trinta mil índios (dados não oficiais, com base em estimativas de lideranças indígenas e em projeções aproximadas da COIAB, em situação de risco cultural, social e econômico. Hoje com o novo censo do IBGE realizado em 2010, tem-se oficialmente em Manaus 3.887. Esses Números não são aceitos pela população indígena afetada pois não condizem com a realidade local. Na sua maioria, esses indígenas vivem em situação de miséria nos bairros da periferia, desenvolvendo suas atividades laborais no subemprego como é o caso dos homens que capinam os quintais e fazem outros serviços, e das mulheres que trabalham, majoritariamente, como empregadas domésticas.

Uma pequena parcela desta população está inserida na cadeia produtiva do artesanato. Além dessa situação de subemprego e de moradores das periferias, ainda sofrem com o preconceito por parte da sociedade não-indígena. Tal assertiva pode ser exemplificada em duas situações: a primeira e talvez a mais clássica ocorra na escola quando os alunos identificam um colega de origem indígena, passam a discriminá-lo com o uso de alcunhas ou simplesmente com o desprezo. A segunda e mais inusitada acontece quando os indígenas procuram os postos de saúde da capital e são questionados se são índios ou não. Diante da resposta afirmativa, os pacientes são orientados a procurar a Fundação Nacional de Saúde - FUNASA (hoje SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena) e não recebem qualquer tipo de assistência, apenas são cadastrados para que suas famílias constem nos cadastros da instituição.

É certo que tais problemas não são localizados e acontecem em todo país, como decorrentes de uma forma de exclusão social em relação ao índio, prática enraizada culturalmente desde o início da colonização do Brasil pelo não-índio. Contudo o que atrai os indígenas para os centros urbanos é a busca por melhores condições de vida, de saúde, de trabalho e educação, o que não difere da própria essência do êxodo rural (BAINES, 2005)

Para aprofundar mais este estudo, é preciso refletir um pouco sobre as semelhanças e diferenças eventuais entre trabalho e emprego, já que estas categorias dizem muito quando se trata da inserção social dos indivíduos estudados. O trabalho, enquanto categoria antropológica universal, segundo Torres (2000, p. 149), “possui um conteúdo filosófico bem definido”. É através dele que homens e mulheres realizam-se como seres históricos e sociais, constituindo-se em uma atividade através da qual o ser social modifica o mundo, a natureza, de forma consciente e voluntária, para satisfazer suas necessidades básicas.

Para Marx e Engels (2006) na *A Ideologia Alemã*, o trabalho é a própria expressão da humanidade do homem, pois a essência do ser humano está no trabalho, ele é o que ele faz e o

seu trabalho é o que lhe diferencia do labor animal, sendo o trabalho uma relação histórica do homem com a natureza. Para os autores, essa relação entre o trabalho e o homem foi completamente destituída de sentido com o surgimento das relações capitalistas de produção, trazendo grandes conseqüências para o homem. Podemos aqui pensar no capitalismo moderno, ou mesmo na expressão célebre de Marx e Engels (2006) em que “tudo que é sólido se derrete no ar”, e que a separação entre o trabalho e o lar foi um ato de expropriação, de desenraizamento. Os homens e mulheres deviam primeiro ser separados da teia de laços comunitários que tolhia seus movimentos, para que pudessem ser mais tarde redistribuídos como equipes de fábrica. Para isso, “as comunidades” auto-sustentadas e auto-reprodutivas deveriam ser ‘liquefeitas’ para que outras bases sólidas pudessem ser forjadas”. (BAUMAN, 2003, p. 33).

No estudo sobre o trabalho que conhecemos hoje, podemos dizer que o totalitarismo econômico imposto pelo sistema capitalista assumiu, após o fim das relações comunais, uma separação com o mundo da vida. O trabalho foi completamente dissociado das relações humanas, sem conteúdo, separado da família, da vida, e no qual o ritmo do tempo reina sobre tudo.

As histórias de vida dos Tikuna se assemelham quanto aos motivos que os levaram ao deslocamento para Manaus e nos ajudam a pensar suas trajetórias. O deslocamento do lugar de origem foi realizado com a participação muitas das vezes de famílias “não-índias” que prometiam emprego como “trabalhadora doméstica” e possibilidade de estudo para as mulheres. Quase sempre o trabalho era garantido, porém, não havia um contrato formal, carteira assinada, e a possibilidade de estudo também não foi efetivada. Trabalhavam muito e praticamente não recebiam salário.

Suas vidas começam a mudar, segundo suas narrativas, a partir do encontro com outros Tikuna que já viviam em Manaus e, através desse contato começam a tecer uma rede de relações, que culmina com abandono do primeiro emprego e a posterior mais providencial mudança de endereço para a comunidade Wotchimaücü.

A partir deste exemplo, tentaremos perceber as relações de trabalho construídas pelos Tikuna em Manaus como elo para a inserção destes no tecido social, dialogando com alguns autores desta categoria. Dessa forma, são as relações de trabalho e emprego vivenciadas pelos sujeitos que vão nos permitir refletir sobre um ou outro conceito. Em Manaus, os Tikuna fazem parte da “classe que vive do trabalho”, utilizando o termo de Antunes (1999, p. 102),

a classe que vive do trabalho, a classe trabalhadora, hoje inclui a totalidade daqueles que vendem sua força de trabalho, tendo como núcleo central os trabalhadores produtivos (no sentido dado por Marx). Ela não se restringe, portanto, ao trabalho manual direto, mas incorpora a totalidade do trabalho social, a totalidade do trabalho coletivo assalariado. [...] a classe que vive do trabalho engloba também os trabalhadores improditivos, aqueles cujas formas de trabalho são utilizadas como serviço, seja para o uso público ou para o capitalista, e que não se constituem como elemento diretamente produtivo, como elemento vivo do processo de valorização do capital e de criação de mais-valia.

A expressão “classe que vive do trabalho” utilizada pelo autor citado tem como primeiro objetivo conferir validade contemporânea ao conceito marxiano, pretendendo enfatizar o sentido atual da classe trabalhadora. Em “Adeus ao trabalho?” (2000), Antunes se referiu principalmente a um enorme incremento do novo proletariado fabril e de serviços, que se traduz pelo impressionante crescimento em escala mundial, o trabalho precarizado, o novo sub proletariado, são os terceirizados, subcontratados, entre tantas outras formas assemelhadas que proliferam no mundo. Por isso, o termo “classe que vive do trabalho” pretende englobar os diversos trabalhadores do complexo mundo do trabalho atual.

Podemos relacionar esta complexidade do mundo do trabalho contemporâneo com a multiterritorialidade defendida por Haesbaert (2007), caracterizada principalmente por territorializações precárias, por desigualdade entre as múltiplas velocidades, ritmos e níveis de des-re-territorialização, especialmente aquela entre a minoria que tem pleno acesso e usufrui de territórios-rede capitalistas globais que asseguram a sua multiterritorialidade, e a massa e/ou os aglomerados crescentes de pessoas que vivem na mais violenta exclusão e/ou reclusão sócio espacial.

Em Manaus, os indígenas de nossa pesquisa vivenciam esta multiterritorialidade, sujeitos a uma territorialização precária e por isso logo tentam reterritorializar-se em comunidade, como Associação, vivenciando diferentes espaços no mundo do trabalho, um relacionado ao mundo de dentro da comunidade, e o outro relacionado ao mundo de fora. Em alguns ou vários momentos estes mundos se mesclam.

Não resta dúvida que para os Tikuna, a procura de trabalho em sua forma emprego foi o primeiro passo para a sua inserção no tecido social de Manaus desdobrando-se mais tarde para a dominação do território, onde assim se estabelecem definitivamente na cidade. A apropriação do espaço desdobrou-se ao longo de um continuum que veio da dominação econômica e política, mais “concreta” e funcional, relacionada à sobrevivência e luta pelos direitos na cidade, à apropriação mais subjetiva e/ou cultural/simbólica, cujas reelaborações culturais e identitárias foram fortalecidas pelos motivos em comum, culminando na formação da ACW, seu instrumento de representatividade sócio-político.

Nos aspectos relacionados ao campo de trabalho a maioria dos Tikuna, sobretudo os homens, trocou a agricultura de subsistência e familiar, característica da Terra Indígena pelo setor de serviços formais ou informais, posteriormente. Observa-se aí a dinâmica da construção de territórios, um continuum processo de enraizamento e desenraizamento.

Pode-se constatar entre os Tikuna entrevistados, que todos chefes de família sujeitos trabalhavam na roça e na pesca, apesar de alguns destes terem vivenciado outros tipos de trabalho características do mundo interlandino amazônico. Os filhos também ajudavam nesta tarefa. Neste sentido, Duhren (1978) sinaliza que a transformação do migrante rural em citadino se apresenta com a transformação do trabalhador rural em trabalhador urbano, que, em sua maioria caracteriza-se por um trabalho individualizado. Contudo, longe de enfatizarmos a dicotomia urbano-rural afirmada pela autora, pretendemos apenas destacar que a vida na cidade, especificamente no âmbito do trabalho, impõe certos valores profissionais, se iniciando no mundo individualizado que é o da cidade, cujo mundo da vida e mundo do trabalho estão separados.

As transformações vivenciadas pelos Tikuna se referem principalmente ao trabalho coletivo que passa a ser individual. Na aldeia, o trabalho é permeado pela coletividade acontecendo em toda a vida social. Um exemplo claro dessa coletividade entre os Tikuna está no ajuri que pode ser realizado em qualquer etapa de produção da roça, na construção do tabique da Worecü, ou na construção de uma casa, bastando que alguém reconhecido pela comunidade necessite da ajuda dos integrantes de seu grupo. Existem, portanto, o ajuri da derrubada, o da colheita, o da palha, no qual os convidados levam a palha e a trançam para cobertura da casa do dono, dentre outros.

O trabalho que aquela família demoraria vários dias para fazer é terminado em uma manhã de trabalho em conjunto com parentes e vizinhos. Em um ajuri, o responsável pela atividade oferece comida e bebida aos seus convidados. Ele prepara o pajuaru, bebida fermentada feita de mandioca ou macaxeira, e peixe com farinha são providenciados para todos os participantes.

Nas Terras Indígenas as lembranças dos sujeitos revelam o trabalho em parceria com a terra e a água. As famílias praticavam a agricultura com a comercialização da farinha e uma incipiente atividade extrativista. A coleta das frutas dava-se nos quintais das casas, ou no caminho das roças, no qual as frutíferas cresciam por força da natureza, estabelecendo um processo de parceria com o mundo natural.

Nestas vivências, a terra tem importância vital, no qual esta nunca aparece como mercadoria, ou seja, terras para se fazer negócios, mas sempre como terra que tem por destino

nela se trabalhar. “A terra e as riquezas que ela guarda são valorizadas como um patrimônio que cria as condições para que o camponês e sua família apareçam como trabalhadores na sua unidade de produção” (WITKOSKI, 2007, p.190). O modelo de trabalho desenvolve-se na tríade homem/natureza/sociedade, constituindo o paradigma que articula a condição humana no trópico úmido. Ou seja, além da relação com a família e a comunidade, a natureza desenvolve um papel significativo, pois é dela que vem o sustento, seja da flora, fauna ou rios (TORRES, 2005).

A relação entre etnicidade e processo de territorialização faz emergir um novo problema relacionado às formas de relação entre o homem e a natureza no contexto amazônico. Esta relação nos remete à questão do conhecimento, impregnada do binômio homem/natureza, ou, se preferirmos, ser e pensamento, matéria e consciência. Essa polaridade nos herdou concepções pré-determinadas acerca da cidade, pré-noções de pessoa e sociedade, refletindo o tipo de racionalidade que a alimenta.

Frente à epistemologia da exclusão, a etnicidade propõe uma ressignificação do saber ambiental, que só pode ser efetuada se, à luz da refletividade, for percebida por parte dos segmentos da sociedade a necessidade de mudar o que está posto historicamente nas práticas excludentes das relações de poder. Em outras palavras, estamos falando da nossa relação com o mundo – entendido como totalidade da qual fazem parte todos os entes e horizontes. Essa relação nos faz pensar nos problemas do homem contemporâneo, com suas angústias, inseguranças e temores provocados pelo que é previsível e imprevisível.

No mundo hodierno, marcado pelo que é volátil, efêmero, profundamente definido por disjunções entre homem e natureza, ser e pensamento, o jogo da vida não aceita a heterogeneidade, tampouco valores locais. A perda do sentido relacional significa a perda da intenção da vida boa, com e para o outro, em instituições justas. Com este sentido reflexivo apresentaremos um novo aspecto da *práxis* social da comunidade Wotchimaücü na sua relação com os recursos naturais.

De acordo com os relatos dos Tikuna, haveria uma articulação para a sobrevivência do homem com o meio, e do homem com o homem. Uma das características observadas consigna-se no controle e no domínio do processo de trabalho, desde o tempo e disciplina, passando pelos meios de produção até a finalização do produto final. Estes aspectos não são relacionados a outra coisa senão a forma de ser dos indígenas.

O cotidiano dos Tikuna na roça relembrando o tempo em que a vida era na aldeia pode ser percebido claramente nos relatos a seguir e que hoje muita falta faz a estes indígenas que sem terra para fazer suas roças ficam apenas coma as boas lembranças.

A gente levantava cedo pra ir pra roça capinar, fazer a farinha, plantava abacaxi, banana, era o dia a todo, de segunda a sexta, sábado e domingo a gente não ia (ARTEMIS, trabalho de campo, 12 de maio de 2013).

Quando eu estava na aldeia eu trabalhava na roça, trabalhava, pescava, plantava roça, abacaxi, mandioca, banana, macaxeira, tudo o que a gente comia agente plantava, banana, ingá, tudo o que a gente consumia a gente plantava. Mas eu também acordava cedo para colher e vender (REGINALDO, trabalho de campo, 12 de maio de 2013).

Percebeu-se que não há uma lógica produtivista, ou produção em longa escala nos depoimentos dos Tikuna. A economia é marcada pela agricultura de subsistência, no qual se plantam os produtos pelo seu valor de uso como finalidade, no máximo percebe-se um sistema um pouco mais complexo baseado na agricultura familiar para a venda dos produtos que sobram. Em outras palavras, plantavam-se tudo o que dá, vendia-se o que sobrava.

A atividade da pesca também foi apontada pelos indígenas como um trabalho, sobretudo feita pelos homens, sendo uma atividade ensinada aos mais jovens. Na Terra Indígena a pesca configura-se como uma importante forma de subsistência para os sujeitos, no qual o peixe sempre foi um componente essencial de sua alimentação. Esta atividade não se constituía como uma atividade que se destinava à venda, desta forma, a sua prática não se baseava em uma rigorosa disciplina, mas relacionava-se à necessidade relativa das famílias.

O cotidiano da roça e da pesca não implica somente em um espaço de trabalho para os indígenas, mas se refere a um território particular que permeia o modo de vida dos Tikuna, determinando o seu modo de viver. O processo de trabalho então, não é separado do mundo da vida dos sujeitos, mas ainda faz parte da sua cultura e identidade, no qual estes estabelecem uma relação de coexistência com o território.

Atualmente nos municípios de Tabatinga e Benjamim Constant (pode ocorrer em outros também) ocorre um fenômeno que foi percebido por este pesquisador nas muitas vezes que esteve na sede dos respectivos municípios. Trata-se da venda dos produtos extraídos da agricultura dos Tikuna nos portos destas duas cidades. Eles começam a chegar em seus barcos geralmente motorizados por “motores rabetas” bem como também por motores mais potentes e transformam estes portos em verdadeira feira a céu aberto. Vende de tudo, peixe, carne de caça, verduras, frutas, macaxeira e até mesmo frango vivo, o que é muito aceito pela população que madrugava para comprar os mais fresquinhos.

Quando de repente os Tikuna da comunidade Wotchimaücü se deparam com a sua realidade no bairro Cidade de Deus, certo desespero fica no ar. Não tem terra suficiente para se fazer uma roça, criar seus animais, caçar ou mesmo pescar, tudo isso parece que ficou num

passado tão distante. Como então sobressair desta situação produzindo apenas artesanato, concorrendo desta maneira com os produtos que também são produzidos por outros parentes de outras etnias que vivem em Manaus e até mesmo pelos não-indígenas que já produzem um artesanato “muito parecido” com os dos indígenas. Tudo isso pode ser constatado na Praça Tenreiro Aranha, no centro de Manaus, onde se juntam artesãos indígenas e Associados da Associação dos Artesãos de Manaus – AAM e comercializam produtos muitíssimos parecidos.

No relato de Deniziu que já foi coordenador da ACW e hoje é funcionário público exercendo a função de Assessor na Secretaria de Estado para os Povos Indígenas, fica clara a necessidade de capacitar melhor os artesãos Tikuna a fim de eles melhorem seus produtos e estes por consequência tenha mais aceitabilidade no mercado local e até mesmo em outros mercados. Outro fator citado é quanto à falta de estrutura. Hoje o artesanato é feito ainda de maneira muito rústica, faltando para isso equipamentos que venham melhorar a sua qualidade. Esta, segundo ele não é uma necessidade apenas dos Tikuna, mas de toda a população indígena do estado que vive da produção de artesanato, pois segundo ele, diariamente chegam demandas na secretaria solicitando cursos de capacitação em melhoria de artesanato.

A experiência de campo na comunidade Tikuna, nesta parte, dá ênfase à relação entre cultura e recursos naturais, a sua relação com as agências e seu processo de deslocamento do âmbito afetivo para o das conquistas e desafios. Desafios este que se estabelecem no dia-a-dia quando de uma maneira muito sábia eles precisam reinventar-se para dar respostas à sua sobrevivência. A estratégia do campo político dos sujeitos sociais dá substancialidade novamente à identidade coletiva, concomitante à construção de uma territorialidade descontínua, definindo uma percepção dialética de redefinição da apropriação do meio ambiente, de espacialidade geográfica e formas culturais.

Esta relação é marcada por um tipo de racionalidade que vai de encontro à lógica do mercado e do saber ocidental excludente. Aqui, convém ressaltar, a racionalidade que move o mundo é um modo processual de interferência utilitarista e pragmática, como marca do excesso de subjetividade, seja na relação entre sujeito e objeto, seja no modo de se apropriar dos recursos naturais e culturais, como acontece nas metrópoles. Desta forma, todas as relações são mediadas pelo exercício da hegemonia de uma determinada racionalidade, causadora das várias formas de sofrimento social.

Mas para entender melhor a dinâmica que envolve estes indígenas no processo de inserção no mercado de trabalho local, seja ele formal ou informal, vale ressaltar que fora do mundo da roça há relatos de trabalhos inerentes à Terra Indígena e ao mundo hinterlandino da

Amazônia. Enquanto moradores de uma terra indígena temos exemplo de passagem pelo exército, alguns como líder comunitário e professor em várias aldeias Tikuna, também agente de saúde e até mesmo guia turístico do museu Magüta em Benjamin Constant, bem como também vendedores de loja em Tabatinga e como não poderia deixar de ser temos atuações como empregadas domésticas em Tabatinga e Letícia, na Colômbia, já que esta cidade faz fronteira com Tabatinga.

É o que Fraxe (2000, p.99), chama de “assalariamento”, que se caracteriza pelo deslocamento de algum membro da família amazônica para se inserir no mercado de trabalho, em várias “atividades com tempos sociais distintos e em espaços sociais diversos, tanto no mundo rural como no urbano, conforme venha a ocorrer a necessidade de complementação da renda familiar”. Segundo a autora, no mundo rural o assalariamento ocorre principalmente na pescaria comercial, no extrativismo vegetal, na preparação de áreas para plantio, nas capinas, nas colheitas dos produtos agrícolas, e em serviços como os de professores e agentes de saúde comunitários. No mundo urbano, acontecem, sobretudo, nas atividades da construção civil (serventes, pedreiros, carpinteiros), nos serviços domésticos e extremamente laborais, carregadores, vendedores, ambulantes e comerciantes. Com isto, queremos enfatizar que as Terras Indígenas não estavam isoladas da sociedade nacional, muito pelo contrário, as fricções interétnicas são antigas nestas regiões, por isso, percebe-se que os sujeitos já tinham outras experiências de trabalhos.

Na cidade de Manaus, para alguns sujeitos houve uma separação radical em relação ao ambiente de trabalho, aos processos de produção, às relações de produção. A sua força de trabalho foi direcionada a algo que não lhe mais pertencia. Além de que, agora, se encontravam totalmente dependentes do mercado de trabalho da cidade de Manaus, de uma sociedade inserida no modo de produção capitalista.

Há então processos de desterritorialização vivenciados pelos sujeitos, não somente ao aspecto físico do território, mas relacionados também ao modo de vida. Nesta relação, as características do trabalho vão estar ligadas neste momento não mais ao espaço interlandino da Amazônia, e sim à cidade de Manaus que, ao mesmo tempo representa um símbolo de progresso e trabalho em forma de emprego, ou seja, estão aí relacionados também todos os aspectos sociais. Conheçamos agora alguns trabalhos já exercidos e/ou ainda em curso pelos Tikuna foco da desta pesquisa.

Vigia/segurança.	Reginaldo, Bernardino (trabalho atual).
Gari/tapa buraco.	Bernardino, Martins, Américo.
Auxiliar de pedreiro.	Domingos, Martins (trabalho atual).
Serviços Gerais.	Domingos, Américo, Martins, Reginaldo (Trabalho atual), Eucilene, Aldenor, Jercina (Trabalho atual), Zenaide (Trabalho atual).
Trabalho doméstico.	Artemis, Eucilene, Marta (Trabalho atual), Omaida, Lindalva, Margarida, Jercina (Trabalho atual)
Artesanato	Eucilene, Omaida, Marta, Artemis, Sebastiana, Reginaldo, Bernardino, Martins e Américo. Obs. Todos se consideram artesãos atualmente.
Trabalhos em órgãos governamentais e não-governamentais.	Deniziu e Alcino.
Educação	Aldenor. Obs. É atualmente o professor bilíngue da comunidade.
Trabalho artístico-cultural	Grupo Wotchimaücü e Djuena Tikuna

Quadro 4: Principais trabalhos já exercidos ou ainda sendo exercido pelos Tikuna.

Fonte: SILVA A.M., 2013.

Consultando trabalho já realizado entre os Tikuna encontramos a citação extraída do estudo feito por Romano (1982), referente ao processo de proletarização dos Sateré-Mawé. Enquanto que entre os Tikuna entrevistados não houve menção ao trabalho como operário, a partir de uma abordagem quantitativa, Romano observou que 35% dos indígenas homens e 30% das mulheres tinham uma ocupação proletária, eram operários do Distrito Industrial na época dos anos 80. E logo depois 18% dos homens apareciam como auxiliares de pedreiro e 17% das mulheres eram empregadas domésticas. O autor considerou que este fato se devia ao crescimento econômico e populacional da cidade no fim dos anos 70 e início dos anos 80.

Siendo Manaus una ciudad, polo de desarrollo industrial y con un ritmo de crecimiento poblacional de los más altos del país, no resulta extraño que sean los operarios y los 'serventes de pedreiro', las principales ocupaciones entre los Sateré-Mawé ciudadanos (p. 115).

Mesmo partindo de uma abordagem qualitativa e não-quantitativa que é o nosso estudo, podemos dizer que a situação Tikuna na atualidade ilustra a dinâmica em relação ao

trabalho sofrida na cidade nas últimas décadas, marcada pela crise que é, sobretudo, uma crise do trabalho assalariado e do fenômeno salarial. Adicionalmente, reflete também a natureza do precário controle do território pelos sujeitos em relação a trabalho, cujas características são marcadas pela informalidade, baixas remunerações e conseqüentemente sem direitos trabalhistas. Além de que, as novas formas de trabalho são marcadas pelo individualismo, em um espaço bem diferente do mundo do interior, do trabalho da roça. Agora é necessário obedecer ao rigor dos horários, dos patrões e dos supervisores, se acostumar com o transporte público, ficar separado de seus familiares, voltar para casa tarde e cansado.

Ressalta-se, porém que hoje há um componente novo que faz com que de fato a comunidade esteja inserida no tecido social. Trata-se da percepção que a mesma teve em buscar uma escolarização maior para seus membros e assim depender unicamente deles. É o caso de Alcindo e Deniziu, graduados respectivamente em Administração de Empresas e Pedagogia e não é por acaso que ambos estão hoje, um na iniciativa privada exercendo cargo de gestor e o outro em órgão público. Sem contar que ainda este ano o novo coordenador eleito também vai gradua-se em administração pública pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA e que em 2014, a comunidade receberá o primeiro médico membro da mesma. Trata-se de Tobias, que deixou a função de professor bilíngue da comunidade para tornar-se médico. Esta é sem dúvida nenhuma, a melhor forma de enfrentamento da situação de viver fora de suas aldeias, a qualificação.

Sobre a idéia de “qualificação”, convergimos com Duhnan (1978) sobre este termo em seu sentido amplo, no qual, “consiste na aquisição de padrões culturais que se referem não apenas a novas técnicas, mas inclusive, a novas normas de relações sociais e de valores que se manifestam como atitudes e motivação para o trabalho” (p. 147). Na situação Tikuna, não havia somente a falta de qualificação técnica para exercer certos trabalhos (capacidade de executar determinadas tarefas), mas também havia os valores tradicionais cuja transformação somente haveria de vir com a experiência de vida na cidade. Sobretudo em uma sociedade onde o sistema econômico é o capitalista-industrial, que requer do trabalhador conhecimentos, atitudes e valores diferentes dos que são necessários na vida rural.

Do grupo de Tikuna entrevistado encontramos apenas Deniziu e Alcino que já são graduados, porém, mais três (03) estão cursando um curso superior atualmente. Outros apenas concluíram o ensino médio (06), os demais concluíram o ensino fundamental (06), o ensino primário (04), e três (03) Tikuna foram apenas alfabetizados. A seguir, apresentamos o nível educacional atual dos entrevistados levando em consideração também que há uma jovem que

gradou-se recentemente em pedagogia pela Faculdade Tahirih, mas que não aparece neste quadro.

Reginaldo	Estudou até a 6ª. Série do ensino fundamental.
Artemis	Estudou até a 6ª. Série do ensino fundamental
Bernardino	Estudou até a 4ª. Série do ensino fundamental
Eucilene	Foi apenas alfabetizada na aldeia.
Domingos	Ensino médio incompleto (2ª. Série)
Aldenor	Ensino médio completo
Deniziu	Graduado em Pedagogia.
Denizia (Djuena)	Graduanda em informática, mas pretende trocar para Letras.
Aguinilson	Graduando em Administração de empresas
Alcino	Graduado em administração de empresas/graduando em tecnólogo em informática
Martins	Estudou até a 6ª. Série do ensino fundamental

Quadro 5:Nível educacional dos Tikuna.

Fonte: SILVA A.M., 2013.

2.4 RECONSTRUINDO IDENTIDADES. desencanto com a terra (quase) prometida.

A identidade étnico-cultural é fonte de sentido e de construção do real, mesmo se aparece como marginalizada. Os processos culturais são conflitivos e em cada etnia, há uma história de luta pela determinação de suas metas e valores. Entende-se o étnico como um processo que se constrói nas práticas sociais em perspectiva relacional. A consciência de que a sociedade esta cruzada por oposições e tensionamentos de classes, étnicas, de gênero e de outras, com interesses frequentemente contrapostos indica a necessidade de se desenvolverem pesquisas que mostrem como a sociedade e mesmo o poder público atuaram e atuam na realidade diante do desafio da diversidade de culturas (ENGUITA, 1995).

A identidade étnica não deve ser entendida como algo constituído, naturalizado. Trata-se de percebê-la como um processo identitários (Nóvoa, 1992; Hall, 1997 e outros) ou como diziam Guattari, Rolnick (1986), “processos de singularização”. Nesse sentido, não há um momento de definição, as identidades são sempre construídas, devendo por isso ser definida históricas e não biologicamente. Para Hall (1997), a identidade unificada, completa segura e coerente, é uma fantasia, pois ela esta diretamente envolvida com o processo de representação que se localiza no tempo e no espaço simbólico. Diz ainda que a identidade tem sua

“geografia imaginária” e por isso Bernd (1992), vem nos afirmar que a busca da identidade deve ser vista como um processo em permanente movimento.

Strauss (1977), já afirmava que o conceito de identidade não deveria ser construído sobre um referente empírico, mas simbólico e cultural, pondo-se em questão não apenas o discurso, mas também o lugar e a ótica de interação com esse discurso.

Quanto à etnia, Hall (1997) define-a pelas características culturais, tais como língua, religião, costumes, tradição, sentimento de lugar, que são partilhadas por um povo. Alerta, porém, que a identidade étnica vai se reconstruindo e se reconfigurando ao longo do processo histórico. Não se pode defini-la como algo dado, definido plenamente desde o início da história de um povo. Por isso para este autor, o fato de projetarmos a “nós próprios” nas identidades culturais, enquanto internalizamos seus significados e valores, tomando-os “parte de nós”, contribui para vincular nossos sentimentos subjetivos aos lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. Entende que a identidade costura o sujeito a estrutura.

O fundamental, no entanto, é que se perceba o étnico como um processo e não como um dado resolvido no nascimento. O étnico constrói-se nas práticas sociais num processo de relação. Por isso é importante estar atento as relações de poder entre os diferentes grupos sociais e culturais.

Ao expor sua reflexão acerca dos grupos étnicos e suas fronteiras, Barth (2000) apresenta logo de início duas tarefas necessárias na pesquisa sobre grupos étnicos: conhecer o processo de constituição desses grupos e a natureza de suas fronteiras. Esses aspectos foram propostos pelo autor a partir do seu trabalho de campo no Noroeste do Paquistão, sobretudo, quando a pesquisa antropológica se deslocou para o estudo da etnia nas cidades, nas quais se encontram grupos delimitados, constituindo unidades étnicas em constante elaboração de sua cultura e tradição.

Sua etnografia se torna importante por oferecer uma análise de grupos étnicos em situação relacional. Esta modalidade de estudo substitui a tentativa de investigar grupos humanos supostamente em sistema fechado, forjando de certa forma uma prática etnográfica que considera a cultura como um conjunto de significados elaborados pela coletividade. Sendo uma produção social, estes significados são substancializados numa relação social entre os sujeitos étnicos. A descrição etnográfica para Barth leva em consideração este aspecto, a partir do qual se pode explicar a constituição e a natureza das fronteiras étnicas considerando que, para o pesquisador, cultura é uma maneira de descrever o comportamento humano com seu caráter diferenciador nas relações sociais, conceito elaborado e não reduzido a uma simples transcrição do discurso do senso comum.

Considerando as fronteiras e os aspectos persistentes e constantes como identificadores da etnicidade, ao analisar estudos de campo, Barth (2000, p. 26) apresenta duas constatações nos grupos de fronteiras. “A primeira é que as diferenças não estão condicionadas à ausência de interação social e de contato de informações, isto é, as distinções são mantidas mesmo nas várias formas de contato”. A segunda é o fato de que as fronteiras dizem respeito às relações sociais estáveis e vitais que mantêm situações étnicas em constante elaboração. Nesses dois casos, as fronteiras são identificadas como processo de inclusão, de articulação étnica e criação de forma de pertencimento, ou seja, as fronteiras significam as distinções que são mantidas dentro desse processo, como é o caso visto entre os Tikuna em estudo.

Barth propõe que o foco de análise seja deslocado, movimentando-se da constituição interna e da história de cada grupo para as fronteiras étnicas e a sua manutenção. A pesquisa de campo tem nos mostrado que a distintividade é uma constante nos grupos étnicos, pelas quais aspectos relativamente estáveis são reelaborados. Os aspectos objetivos funcionam como marcadores da etnicidade da comunidade Wotchimaücü, isto é, os aspectos primordialistas e culturalistas considerados pelos sujeitos sociais, presentes nessa comunidade, são integrantes e passíveis de escolha para interesse de identificação e definição, funcionando como organizadores da interação entre as pessoas. Ao fazer uso desses fundamentos, os grupos étnicos são definidos por categorias atributivas e identificadoras, efetuadas pelos sujeitos que os constituem.

Nesta comunidade étnica, consoante observação, a estrutura que sustenta o processo de distintividade é formada por núcleos familiares indígenas e por uma unidade demográfica, pensada como território ocupado tradicionalmente, cujo significado etno-cultural, atribuído pelos sujeitos, membros dessas famílias, estabelece sentido às suas relações sociais.

A condição de criar um sentido frente às condições externas é própria dos sujeitos envolvidos, acenando sempre para o seu sentido de cultura. Para dar conta dessa condição, destacaremos o termo “significado”, como aspecto importante, retirado do conceito de cultura adotado por Geertz. Este termo está inerente à teoria de Barth, sendo redimensionado para analisar as ações dos grupos étnicos na sua construção social. Geertz (1978, p. 103) “entende que cultura é um padrão de significados e concepções incorporados em formas simbólicas e transmitidos historicamente, por meios das quais os homens comunicam e atribuem sentidos à vida social”. Deste conceito utilizaremos apenas o sentido do termo “significado”, redimensionando para o sentido relacional dos novos sujeitos étnicos, elaborado por estes e aplicado nas situações de escolha e manipulação das representações étnicas.

A experiência do antropólogo Oliveira (1999), estudando os indígenas Tikuna do Alto Rio Solimões, no Amazonas, durante vinte anos e desenvolvendo trabalhos relacionados aos indígenas do Nordeste, aponta-nos algumas linhas de reflexão para estudarmos os problemas da identidade étnica no contexto de cidade. Ele nos alerta para o primeiro obstáculo, que se fundamenta na suposição de que os indígenas sempre foram refratários a quaisquer mudanças, tal como falamos deles hoje, ou seja, “não podemos supor uma tal crença – de que aqueles índios com que estamos lidando concretamente, em nossas pesquisas ou nas ações cotidianas, sempre existiram e que são anteriores à constituição da nação brasileira” (OLIVEIRA, 1999a, p.105).

Tomando este princípio etnográfico, o significado dos marcadores étnicos da comunidade Wotchimaücü abrange a totalidade das relações sociais, como aspecto cognitivo da construção e reconstrução da identidade, pois o valor simbólico é parte da elaboração do conhecimento dos grupos étnicos, advindo da sua capacidade criativa de atribuir significado às suas relações. Assim, as formas simbólicas são elaboradas e ressignificadas nas situações dos sujeitos, dando a entender que o significado é uma relação, que configura um processo de territorialização dos interlocutores. “Esse pressuposto relacional do significado faz com que o observador não se prenda à concepção funcional-culturalista e direcione sua atenção para o contexto e práxis dos agentes sociais”. (BARTH, 2000, p. 130).

Dessa forma, as análises culturalistas e primordialistas não dão conta da persistência e da identificação étnica, em razão do caráter dinâmico inerente ao processo de construção da etnicidade. Para substituir essa perspectiva, Barth propõe tratar o sentimento de compartilhamento, os atributos culturais, como uma implicação e resultado da organização de uma comunidade étnica, não como um aspecto primário, pois estes são percepções cotidianas e populares, que Oliveira (1976b, p. 89) chama de “percepções de *folk*”, para dizer que elas fazem parte do senso comum. Em outras palavras, o sistema antropológico de Barth nos remete a olhar o socialmente efetivo, mesmo entendendo que os sinais diacríticos fazem parte da categoria étnica como caráter mutável. Isso se torna mais evidente quando tomamos como exemplo os sinais de pertencimento dos sujeitos, o ritual da moça-nova na perspectiva das interações sociais, o sentido do barracão, a confecção do artesanato sendo uma atividade intrinsecamente feminina, implicando numa relação que envolve o simbólico, o econômico e o étnico, vinculados à demanda do presente. O que se apresenta mais como estável e efetivo é a autoclassificação dos membros da unidade organizacional, como princípio norteador das suas interações sociais.

Nesse aspecto, “a cultura é a atribuição de significado à manifestação da identidade étnica, que só pode ser apreendida como parte da identidade social” (OLIVEIRA, 1976a, p. 4). Portanto, é ponto pacífico o fato de que a apreensão dos mecanismos de identificação consiste em perceber que os laços simbólicos e primordiais são forjados no processo da constituição e afirmação da identidade coletiva, cuja importância é atribuída às relações intersubjetivas dos sujeitos envolvidos. À luz dessa compreensão no contexto urbano, entrando no mundo relacional dos interlocutores, poderemos apresentar uma maneira de compreender o universo social dos Tikuna no espaço urbano.

A formação da autoconsciência cultural conduz às formas associativas que, conforme Almeida (2006, p. 58), “agrupam raízes locais, laços de solidariedade, autodefinições coletivas, consciência ambiental, considerados elementos distintivos de uma identidade coletiva, possibilitado pela forma político-organizativa dos sujeitos em questão”. Consoante a formação das comunidades étnicas em Manaus, esse conjunto de critérios, que Bourdieu considera como “revolução simbólica” dos dominados, não traduz uma forma de conquista ou reconquista da identidade, pois se trata de uma reapropriação coletiva do poder organizativo dos sujeitos étnicos “sobre os princípios de construção e de avaliação da sua própria identidade, para se fazer reconhecer”. (BOURDIEU, 2006, p. 124).

Romano (1982), ao se referir a outro povo indígena que vive na cidade de Manaus afirma que o estigma “índio”, assumido por ele, faz com que pleiteiem o ato de “civilizar-se”, apreendendo novos códigos da vida na cidade. Para esse fim, a cidade é o espaço que dá o caráter de civilizado. Esta mesma forma se aplica aos Tikuna aqui retratados e, contrariamente a esse hábito do pensamento de se adequar ao empirismo, a nova etnografia dos Tikuna em Manaus mostra que não se trata da aceitação do discurso neo-darwinista, depósito das pré-noções naturalizadas, tampouco se trata de um processo em que se manifesta exclusivamente a oposição entre “civilizado” e “índio”, menos ainda da idéia de uma identidade construída apenas na oposição dominador e dominado. Trata-se da construção de etnicidade na tensão dos conflitos em que estão mergulhadas as diferenças étnicas, provocados pela estigmatização das minorias, desigualdades econômicas e recursos escassos, melhor dizendo, assiste-se a um “processo de construção do próprio tradicional”. (ALMEIDA, 2007, p. 11), no bojo das tensões sociais, provocando impacto à *doxa* erudita.

A situação dos indígenas na cidade, no seu processo de reordenamento social, causa impacto aos que reproduzem pré-noções do senso comum ou aos que estão no nível da inércia erudita, situação denominada por Platão de *eikasia*, no capítulo sétimo da *A república*. Neste nível, os sujeitos são recipientes passivos de imagens e noções pré-estabelecidas, sem que eles

alcancem o estado da reflexividade. A erudição produzida pela racionalidade moderna impôs aos Estados nacionais percepções homogêneas de cidade, como lugar da “civilização”, como imagem do homem moderno, compelindo-os a produzir o modo sociocultural europeu. Desta forma, por um lado, o indivíduo racional percebia a cidade por critérios uniformes; por outro, percebia-a em oposição ao mundo rural.

Ao adotar esses procedimentos do senso comum erudito, as políticas públicas nunca deixaram de assumir preferencialmente e, conforme Bourdieu (1998), nos apresenta como sendo os interesses dos “vencedores” da cidade, dirimida pelo Estado. Este, considerado “depositário de todos os valores universais associados à ideia de público”, controla as instâncias coletivas, em conformidade com a lógica do mercado, que impõe “por toda parte, nas altas esferas da economia e do Estado, ou no seio das empresas, dessa espécie de darwinismo moral que, com o culto do vencedor [...], instaura a luta de todos contra todas as práticas”. (BOURDIEU, 1998, p. 145).

Neste sentido é importante perceber que a coletividade e o associativismo são fundamentais para se alcançar os objetivos, mais do que isso, são caminhos escolhidos pelos indígenas em decorrência dos processos de estabelecimentos de fronteira étnicas, permeados pelo poder da identidade, revertendo o termo estigmatizado de “índio” para um sentido positivo na cidade. Bourdieu (2007, p. 124).) explica, que quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, como é o caso nas interações da vida cotidiana, não tem outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade, ou da busca da assimilação a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar do estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc.) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si, o menos afastada possível da identidade legítima. Diferente destas estratégias que encerram o reconhecimento da identidade dominante e, portanto dos critérios de apreciação apropriados a constituí-la como legítima, a luta coletiva pela subversão das relações de forças simbólicas – que tem em vista não a supressão das características estigmatizadas, mas a destruição da tábua dos valores que as constitui como estigmas [...].

Assumir, portanto, a identidade étnica no contexto urbano de Manaus, requer acima de tudo muita segurança e um forte laço com a sua cultura. Entre o povo Tikuna aqui retratado, percebe-se isto de uma maneira muito intensa, pois cada vez que um membro da comunidade sai em busca de vender seu artesanato ou mesmo batendo de porta em porta nas instituições públicas buscando melhorias para o coletivo faz com que a força dessa identidade prevaleça.

Outro aspecto a ser tratado aqui diz respeito ao território que hoje é ocupado pela comunidade Tikuna em Manaus. Espaço este conquistado com muita luta, mas acima de tudo com muita união.

Em primeira análise, é importante salientar que o território associa-se a um espaço político baseado no “fazer juntos” por aqueles que querem ser sujeitos do seu próprio futuro e, tendo objetivos comuns, lutam por seus direitos (MOQUAY, 2001). A luta pela demarcação das terras indígenas do Alto Solimões é um exemplo disso, a qual começou em 1980, culminando assim com o “massacre do capacete” onde 04 indígenas foram mortos, 23 ficaram feridos e 10 desaparecidos, tudo isso porque os madeireiros não aceitavam a demarcação. Iniciou-se aí um processo de grandes logros, tanto no direito à terra como no aspecto organizacional, pois, em meio a esta efervescência foi criado o Conselho Geral da Tribo Tikuna - CGTT, que na atualidade representa o povo Tikuna na esfera política e social. Pouco depois temos também o surgimento da Federação das Organizações Comunidades e caciques da Tribo Tikuna – FOCCITT como mais uma aliada na luta.

Com relação à constituição do território em que estão inseridos os Tikuna em Manaus, coadunamos com Faria (2003, p. 4) afirmando que

a terra indígena, na visão do Estado, é um espaço homogêneo, meio de produção onde estão distribuídos recursos naturais. Na concepção indígena, terra é um mosaico de recursos materiais, morais e espirituais; seu território, além de conter dimensões sociopolíticas, também contém uma ampla dimensão cosmológica [...]. A importância do território está no seu significado, pois as nações indígenas de uma maneira geral constroem sua identidade por meio da relação mitológica que mantêm com o território, considerando-o como sítio de criação do mundo. Trata-se de uma identidade criada em relação a uma geografia determinada.

Não é o caso da comunidade Wotchimaücü, que foi criada a partir de uma ocupação, mas no imaginário indígena esta é a premissa que norteia toda a luta para tornar a localidade onde estão localizados em uma terra indígena em pleno meio urbano da cidade de Manaus. Mas apesar de não ser ainda considerado oficialmente como território indígena, ali são produzidas toda a cultura deste povo.

Para Carvalho (1997, p. 15) “o território indígena não se caracteriza fundamentalmente por estatuto de ‘produtividade’. Os fatores que consideram essenciais para integrá-lo decorrem de coordenadas culturais particulares, oriundas das relações sociais de parentesco e organização social”.

Portanto, a noção de território adquire aqui claramente valores sociopolíticos, e acredita-se que, dentre outros aspectos, são as ações sociais de mobilização que garantem o

contínuo e permanente processo de construção de um território, pois sem essa ação social o território torna-se apenas um lugar. Semelhante a essa dicotomia entre lugar e território, Santos (2002) apresenta uma distinção para as expressões paisagem e espaço. Segundo este autor, a paisagem é constituída por aquilo que se vê, é uma configuração territorial. Já ao espaço associa-se um sistema de valores em constante transformação, incluindo-se, portanto, a sociedade em si. A noção de território amplia-se podendo contribuir para a compreensão das práticas sociais, pois é por meio das relações com o outro, do confronto com o outro, que um território constitui-se na historicidade das relações sociais estabelecidas. Relações estas que muitas vezes são de conflito.

Diante do exposto, procurou-se identificar quais situações de conflito estão presentes na comunidade Tikuna em Manaus. A que parece mais óbvia é a relação entre a sociedade indígena e a não-indígena, estabelecida no local desde a chegada dos primeiros moradores do futuro bairro “cidade de Deus”, até mais recentemente, pela luta constante para garantir a sobrevivência na cidade tendo um modo de vida etnicamente diferenciado.

Dessa forma, vale a pena ressaltar que o termo “índio” que foi construído pela sociedade não indígena como sinônimo de “subdesenvolvido”, “preguiçoso”, “primitivo”, entre outros, é retomado pelos Tikuna em forma de apropriação simbólica (identitária), política (face aos poderes públicos) e econômica, ou seja, é incorporado como parte significativa no seu trabalho como sobrevivência na cidade.

A luta pela demarcação das terras indígenas Tikuna e a sua conseqüente homologação, acirrou no meio deste povo a esperança pela garantia de seus territórios, a eminente chegada de programas de etnodesenvolvimento por parte do governo, contribuindo assim pela permanência destes nas suas terras. Os programas e projetos ficaram só nas promessas e a FUNAI, pouco conseguiu fazer por estas comunidades além daquelas ações consideradas “paternalistas”, acirrando assim o descontentamento de todos.

Talvez esteja aí um dos porquês dos deslocamentos dos indígenas objetos desta pesquisa. A busca por melhorias em suas vidas ocorre exatamente em meio a essas “promessas” de melhoria.

Durante o processo de trabalho de campo pude indagar alguns membros da comunidade acerca da sua satisfação com o local que hoje eles chamam de “terra Tikuna em Manaus” e ambos foram enfáticos em afirmar que apesar das lutas e das dificuldades estão sim contentes. Viram seus filhos e netos crescerem, suas casas já não são mais de madeira, já há água encanada nas casas, apesar de faltar de vez em quando, há luz elétrica em todas as casas, há televisão, telefone celular e até mesmo internet junto com um laboratório de

informática. “Estamos sim contentes, se falasse isso há 05 (cinco) anos atrás, eu não diria assim, porque era muito triste, não tinha nada disso, hoje só falta mesmo é o saneamento chegar junto com o asfalto”, afirma Gelson, morador da comunidade.

Outro aspecto de abordagem na pesquisa foi sobre a possibilidade de eles retornarem para suas aldeias de origem por estarem descontentes com a vida na cidade. As respostas também foram enfáticas em afirmar que não. O exemplo mais clássico está na história de Sebastiana e Américo que são artesãos e vivem constantemente retornando às aldeias em busca de matéria-prima para confecção das suas peças para o comércio. Já chegaram até a ficar mais de um mês fora de sua residência na comunidade Wotchimaüçü, visitando parentes e amigos em várias aldeias. E, segundo ela, este é o sentimento que nutrem pela aldeia hoje, apenas visitar para matar saudade dos familiares e amigos. Ou seja, já estão completamente adaptados à vida urbana.

Indagando dois jovens que estavam passando “uns dias” na comunidade no momento em que realizava o trabalho de campo, sobre a opinião deles em relação a existência da comunidade e obtive as seguinte respostas.

É uma grande forma de encontrar nossos parentes e não ter que pagar hotel que é muito caro em Manaus. (JOSELITO, Trabalho de campo, 12 de maio de 2013).

Gosto muito de vir aqui, é segunda vez, vejo meus tios, meus primos e ainda conheço cidade grande, tem gente lá na aldeia que não conhece. (VIVALDO, Trabalho de campo, 12 de maio de 2013).

CAPÍTULO III - A ASSOCIAÇÃO COMUNITÁRIAWOTCHIMAÜCÜ E OS DESAFIOS DA VIDA URBANA - ESTRATÉGIAS POLÍTICAS

O debate entre as abordagens teóricas acerca do fenômeno migratório, por muito tempo, dividiu-se entre o aporte neoclássico-funcionalista e o estruturalista. Entre aqueles que se filiam à primeira abordagem, encontra-se o clássico artigo de Lee (1980), que foi elaborado na perspectiva da teoria da modernização. Do outro lado, encontra-se como uma das mais importantes contribuições, sobretudo a respeito das migrações internas nos países em desenvolvimento, o artigo de Singer (1980), que segue a linha histórico-estruturalista.

Wood (1982), também discute essas perspectivas teóricas, apontando o eixo central de cada uma delas, bem como pontuando crítica às duas visões. Aqui o autor faz um contraponto entre as abordagens de Lee (1980) e Singer (1980). No enfoque de Lee, encontra-se o indivíduo que, de forma racional, após analisar o custo-benefício do movimento decide se empreende ou não o deslocamento. Na base dos deslocamentos populacionais, estaria o desenvolvimento econômico. Segundo esse autor, migração seria a:

[...] mudança permanente ou semi-permanente de residência. Não se põem limitações com respeito à distância do deslocamento, ou à natureza voluntária ou involuntária do ato, como também não se estabelece distinção entre a migração externa e a migração interna (LEE, 1980, p. 99).

Na ótica de Singer, o fenômeno migratório é social, assume a dimensão de classe social, que estaria respondendo aos processos social, econômico e político ao migrar. Para o autor, “as migrações internas são sempre historicamente condicionadas, sendo o resultado de um processo global de mudança, do qual elas não devem ser separadas” (SINGER, 1980, p. 217).

Lee propõe um esquema analítico que ele denominou de “fatores do ato migratório”, onde aparecem os fatores associados aos locais de origem e de destino, os obstáculos intervenientes e, por último, fatores pessoais. Para Singer, existiriam fatores de expulsão (subdivididos em fatores de mudança e de estagnação) e de atração.

A abordagem de Lee, embora funcionalista, não é restrita temporalmente. Os quatro eixos propostos em seu quadro analítico podem ser implementados a qualquer tempo. Já a análise de Singer, mais robusta conceitualmente, é datada pela quadra da história onde os deslocamentos migratórios rural-urbano eram predominantes. Ultimamente, embora alguns pesquisadores reclamem da falta de produção inovadora no campo da Demografia como um

todo e, em particular, na temática migratória, algumas contribuições têm surgido, no sentido de permitir uma reflexão sobre qual a melhor perspectiva, para apreender a manifestação do fenômeno migratório.

Courgeau (1990, p.55-74) apresenta abordagens teóricas que tratam de objetivos e medidas desse fenômeno: i) a primeira trata a migração sob a ótica descritiva, semelhante aos registros censitários, derivando estimativas de taxas de migração; ii) a segunda trata de investigar como a migração pode modificar o comportamento futuro dos indivíduos. Aqui a migração é vista como variável independente, como as demográficas, sociais e econômicas; e iii) a terceira considera a migração como uma variável dependente dos fatores que levam o indivíduo a migrar. Há o reconhecimento de que não se pode tratar a migração apenas como se fosse um modelo matemático, com variáveis independentes e/ou dependentes, mas sim como um processo que envolve outras dimensões da vida do ser humano.

A urbanização desenfreada sem mecanismos regulatórios e de controle, típica dos países periféricos, trouxe consigo repercussões na saúde da população, problemas como insuficiência dos serviços básicos de saneamento, coleta e destinação adequada do lixo e condições precárias de moradia, tradicionalmente relacionados com a pobreza e o subdesenvolvimento, somam-se agora a poluição química e física do ar, da água e da terra, problemas ambientais antes considerados “modernos”. Novamente é sobre as populações mais carentes que recai a maior parte dos efeitos negativos da urbanização, gerando uma situação de extrema desigualdade e iniquidade ambiental e em saúde.

Para reverter esse quadro é preciso que haja uma reincorporação das políticas de meio ambiente nas políticas da saúde, e a integração dos objetivos da saúde ambiental. Se uma associação “existe” ou não, depende inteiramente da presença de uma pessoa com autoridade, reunido, possivelmente um quadro administrativo. Mais precisamente, ela existe até onde há uma *probabilidade* de que certas pessoas designadas agirão de tal maneira a expressar o verdadeiro significado das leis que governam o grupo; “em outras palavras, há pessoas que estão determinadas a agir naquele sentido e em qualquer outro, quando a ocasião exigir”. (WEBER, 1991, p. 94)

3.1 O PROCESSO DE ORGANIZAÇÃO POLITICA: lutar é preciso

A história de organização e lutas dos povos indígenas, mais conhecidos como “movimento indígena” no Brasil, teve seu apogeu rumo ao enfrentamento das lutas de uma maneira mais acirrada após a promulgação da Constituição de 1988, quando uma nova fase se

iniciou com mudanças significativas na forma jurídica e política de inserção das populações indígenas no Estado brasileiro.

Neste contexto a criação de organizações indígenas é tratada como parte do processo de definição de espaços interculturais no Estado brasileiro. Sob a abordagem do diálogo intercultural, questiona-se a participação indígena nas esferas públicas governamentais de atuação tem permitido a articulação entre os distintos sistemas de significados ou tem mantido o predomínio hierárquico do sistema não-indígena. Ao final, conclui que, apesar da pluralidade étnica ser reconhecida pela sociedade brasileira, não se criou meios para concretizá-la como princípio organizativo do Estado nacional.

A partir da década de 90, o movimento indígena adquiriu uma nova configuração para lidar com as transformações ocorridas no cenário político das relações interétnicas no Brasil. O caráter pan-indígena dos anos 80 deixou de ser a estratégia política referencial do movimento, quando o eixo principal da mobilização deixou de girar em torno do *status* sociopolítico indígena de *minoría*, com direitos específicos a serem reconhecidos pelo Estado nacional. Com a nova Constituição brasileira, obteve-se o reconhecimento legal da organização social indígena e do direito dos índios, suas comunidades e organizações de ingressarem, como partes legítimas, em juízo em defesa de seus direitos e interesses (*Capítulo VIII da Constituição da República Federativa do Brasil – 1988*), o que provocou mudanças de orientação na atuação política dos indígenas no campo das relações interétnicas.

A pauta de reivindicações do movimento indígena teve importantes transformações conforme as expectativas indígenas sobre o destino da política indigenista oficial, após a democratização do Estado brasileiro. Uma vez assegurado o direito indígena à terra na Constituição de 1988, abriu-se espaço para outras preocupações emergirem com maior força reivindicativa, como, por exemplo, a proteção dos territórios e a sustentabilidade socioeconômica dos grupos indígenas na sociedade nacional. Um tom mais propositivo foi dado às reivindicações, ao direcionarem as demandas à esfera das políticas públicas, como, por exemplo, as políticas de educação e de saúde diferenciadas para as populações indígenas. Nos últimos anos, programas governamentais de apoio à sustentabilidade socioeconômica em terras indígenas ganharam um maior peso na pauta de reivindicações do movimento indígena. Apoiado no princípio legal da obrigação do Estado brasileiro em proteger os povos indígenas, o movimento tem reivindicado políticas e ações governamentais destinadas a promover o etno desenvolvimento e/ou implementar alternativas econômicas para obtenção da tão desejada autonomia indígena.

Vale ressaltar que após a promulgação da Constituição de 1988, novas visões de democracia e de cidadania movimentaram politicamente o país com a legitimação de propostas de políticas públicas diferenciadas para atender direitos de grupos socioculturais distintos – como os indígenas, os negros, as “populações tradicionais” e os identificados como “povos da floresta”. Direitos básicos como acesso à terra e à educação, por exemplo, passaram a ser tratados pelo governo por meio de políticas públicas específicas, atendendo às demandas dos movimentos políticos desses grupos específicos. No entanto, nem todos brasileiros aceitaram bem essas políticas, acusando-as de promoverem privilégios ao invés de direitos entre os cidadãos, devido à idéia de cidadania na sociedade brasileira ainda estar presa ao valor da homogeneidade sociocultural.

Na fase mais recente do movimento indígena, a formulação de reivindicações tem sido mais complexa do que na fase inicial do movimento, por haver necessidade de legitimar as demandas no campo semântico e político de interação entre indígenas e não indígenas, no interior do Estado nacional. Por exemplo, a definição e a implementação de programas de etno desenvolvimento em aldeias têm causado desentendimentos semânticos e políticos, tanto no campo indigenista como no movimento indígena, por não haver univocidade nas concepções das diversas populações indígenas sobre suas alternativas socioeconômicas dentro do Estado brasileiro. Levantaram-se questões sobre o significado de etnodesenvolvimento, polemizando se esse termo define práticas específicas do sistema cultural do grupo ou apenas indica a oportunidade de escolha dos grupos quanto à sua reprodução cultural e econômica.

Apesar da reivindicação da demarcação da terra ter deixado de ser a principal bandeira de luta e o elemento aglutinador central do movimento indígena, isso não significa que tenha sido transformada na reivindicação de menor importância. A questão da terra foi remodelada seguindo os novos padrões reivindicativos, quando as formas de ação do movimento indígena foram reconfiguradas e as demandas indígenas desdobradas em múltiplas direções. Com maior conhecimento sobre o funcionamento legal e administrativo do governo brasileiro, os indígenas passaram a formular reivindicações de perfil mais específico quanto aos pontos demandados. Por exemplo, a reivindicação do movimento indígena pela terra não mais se limitou à demarcação, mas foi ampliada a todo o processo de regularização administrativo pelo qual a terra indígena se legitima no Estado brasileiro.

Além das citadas transformações no cenário político das relações interétnicas no Brasil, o movimento indígena também teve que lidar com a mudança de interlocutores no campo da política indigenista do governo brasileiro. Na década de 90, a FUNAI perdeu sua exclusividade e, conseqüentemente, seu poder na definição e execução da política indigenista

oficial, com a distribuição de suas responsabilidades entre diversos órgãos governamentais. Por exemplo, a formulação e implementação de políticas públicas de educação e de saúde para populações indígenas passaram a ser de competência, respectivamente, do Ministério da Educação e do Ministério da Saúde (por meio da Fundação Nacional de Saúde – Funasa, hoje SESAI), como já fora citado anteriormente.

Atualmente, além desses Ministérios, outros órgãos governamentais compartilham responsabilidades da política indigenista, entre eles: o Ministério da Justiça (ao qual a FUNAI está ligada), Ministério do Meio Ambiente (MMA), o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA), o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), o Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN) entre outros. Essa multiplicação de interlocutores tem gerado problemas de entendimento quanto à condução da política indigenista brasileira, tanto entre o governo brasileiro e o movimento indígena, como também no interior do próprio governo, devido à inexistência de uma coordenação entre as diversas ações indigenistas dos órgãos competentes.

Com essas mudanças no contexto político das relações interétnicas, deflagradas após a promulgação da Constituição de 1988, o movimento indígena reveste-se de novas características, diferenciando-se da fase inicial de sua criação nas décadas de 70 e 80. Tornase, portanto, um campo fértil para novas pesquisas antropológicas sobre a política indígena no âmbito das relações interétnicas dentro do Estado brasileiro.

A história de lutas dos povos indígena em Manaus efetivamente ganha corpo com a criação da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN, no ano de 1997. Teve o incentivo da antropóloga Janete Chernella que se sensibilizou com a condição das mulheres daquela região vivendo em Manaus, sobretudo com a discriminação a que elas eram sujeitas. Estas eram demitidas de seus trabalhos domésticas, ficavam sem amparo e não tinham noção de seus direitos. Ficavam na cidade sem referencia, marginalizadas e sem condições de retornar às suas origens. (PNCSA, 2008).

Durante esse período, na conjuntura nacional, discutiam-se temas da constituinte, pois toda a sociedade estava mobilizada para a construção da Constituição Federal de 1988. Entre os povos indígenas também aconteceram mobilizações, na região Norte, sobretudo no estado do Amazonas, onde estava sendo discutida a formulação da COIAB, que só veio se efetivar no dia 19 de abril de 1989, após a promulgação da Constituição.

Durante esse período de mobilização, além de participar das discussões, a AMARN, foi uma instancia de apoio às lideranças indígenas. Até mesmo as lideranças que se articulavam pra a formalização da COIAB, tinham seu apoio político e de sua estrutura.

Portanto, nessa década, uma conquista significativa os povos indígenas do Brasil, foi a aprovação dos Artigos em prol dos indígenas, sobretudo, do Artigo 232, da já mencionada constituição Federal que foi promulgada em 1988.

Com a criação da AMARN, começa em Manaus também um acelerado processo de criação de novas organizações e hoje são dezenas delas espalhadas tanto na área urbana, como na área rural da cidade.

Concomitante a tudo isso, os Tikuna, povo aqui retratado, também se organizavam lá na sua região, o alto Solimões, criando importantes instancias de representatividade como, por exemplo, a OGPTB em 1982. Logo a seguir vieram o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT) e Federação das Organizações Caciques e Comunidades da Tribo Tikuna (FOCCITT), dando assim uma nova perspectiva no cenário de lutas que culmina com a demarcação de suas terras.

Seguindo esse raciocínio, apresentamos os vários momentos que sucederam a criação da Associação Comunidade Wotchimaücü, nosso assunto deste capítulo. Percebendo que em Manaus, os órgãos indigenistas do governo não atuavam com grupos indígenas na cidade e logo também confirmaram que os benefícios relacionados à educação e saúde diferenciadas eram assegurados somente à população que ainda moravam nas Terras Indígenas, como já fora aqui mencionados. Desta forma procuraram então a Pastoral Indigenista (PIAMA) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que os ajudaram a se organizar internamente e politicamente inaugurando assim uma nova perspectiva para a comunidade.

Formaram então a Associação Comunidade Wotchimaücü (ACW), cuja criação se efetivou no ano de 2002 como órgãos legalmente constituído. Além do fortalecimento da cultura, objetiva fomentar uma formação política dentro da comunidade, procurando alternativas de geração de renda, visando a melhoria da qualidade de vida dos Tikuna associados. O nome “Wotchimaücü” é inspirado em um dos clãs do povo Tikuna e significa “avai” uma semente típica da região do Alto Solimões, tendo sido escolhido pela maioria dos integrantes da comunidade em homenagem ao primeiro morador do Cidade de Deus, Reginaldo.

Era este o instrumento de lutas que faltava para dar respostas às muitas desilusões de bater de porta em porta e não ser atendido devido à falta de um pedido formal, algo com uma personalidade jurídica envolta na situação. Este tem sido o grande entrave para o desenvolvimento das várias comunidades indígenas instaladas em Manaus, bem como também uma forma de incentivar o “inchaço” de organizações desse tipo na cidade.

Com a formação desta Associação “Tikuna” na cidade e sua divulgação, prontamente algumas instituições acadêmicas em sua maioria começaram a realizar visitas na comunidade. Listam-se aí a própria Universidade Federal do Amazonas - UFAM e, em seguida tem-se a participação da Universidade do Estado do Amazonas - UEA pelo lado governamental, e tantas outras privadas, tais como Faculdade Dom Bosco - FDB, CIESA, TAHIRIH, entre outras. Geralmente, os interesses acadêmicos estavam voltados para o estudo cultural da etnia, e de que forma a dinâmica cultural e identitária aconteciam em Manaus.

Ressalta-se aqui que a proximidade da Faculdade Tahirih com a comunidade, culminou com a concessão de duas bolsas de estudos no curso de pedagogia da instituição, e hoje, como fruto tem-se dois Tikuna pedagogos. Todo o processo de negociação foi feito pela ACW.

Dito isso, os Tikuna, de imediato perceberam o interesse pelo seu equipamento cultural, no qual os influenciou, de certa forma, à recuperação do agir local através do resgate das antigas práticas da comunidade, seja através da valorização do patrimônio cultural ou da reconstrução de novas práticas indígenas, proporcionando a dinâmica da reterritorialização.

Conforme relato de Domingos, um projeto muito importante que a ACW logo realizou foi o desenvolvido em parceria com a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), designado “Revitalização da Língua e Cultura Tikuna em Manaus”, pois apresentou ótimos resultados no que diz respeito à conservação da língua Tikuna entre eles mesmos, principalmente para as crianças e os jovens, pois estas vivendo em contado com outra língua, corriam o risco de perder este traço da cultura. O mesmo foi então iniciado em 2002 devido à constatação, através de um levantamento sociolingüístico na comunidade, que os membros mais jovens do grupo já não falavam mais a língua dos pais, estavam perdendo a capacidade de se comunicar na língua. O projeto teve a duração de dois (02) anos, e foi bem sucedido.

Sendo a língua a estrutura que permite ao homem o que se pode chamar de representação do mundo em que ele vive (CÂMARA, 1977), podemos dizer, então, que a revitalização da língua no grupo Tikuna em Manaus, se configura como um marco de identidade, configurando-se como uma forma de passar para as crianças alguns dos fundamentos de sua identidade étnica. Uma vez que, aprender uma língua não significa apenas saber decodificar letras, palavras ou frases, mas também significa conhecer o mundo dos antepassados, e o seu mundo atual.

A estrutura da comunidade a época não oferecia condições para a realização das aulas e desta forma em seu início o projeto era abrigado nos espaços das próprias casas dos

comunitários, dando assim um brilho especial ao mesmo. Cada aula era em uma casa diferente.

No ano de 2004, com a construção do centro cultural, as aulas passaram a acontecer em um espaço físico próprio e mais adequado, que passou a ser conhecida como a segunda parte do projeto. No entanto, este funcionou por mais um ano quando o professor responsável teve que ir cursar medicina em Cuba, deixando assim o espaço vago para outro.

A iniciativa foi tão boa que a ACW achou por bem torná-lo contínuo e após muitas idas e vindas à SEMED junto com outras comunidades com o mesmo interesse, conseguiram o ano de 2007 a contratação de um professor que viria a se tornar funcionário da secretaria e fazer este trabalho na comunidade.

O mais importante disso tudo é que a procuradoria geral do município de Manaus entendeu que os professores indígenas que fossem atuar nas comunidades não precisariam prestar concurso público para o ingresso no serviço público, bastava para isso que o mesmo tivesse o aval da comunidade. Foram contratados em um primeiro momento 14 professores que atendem diversas comunidades e em seguida esse número seria ampliado.

Outro aspecto que denota a luta dos Tikuna já pela via da ACW, está na construção do centro cultural da comunidade. Este centro que não foi edificado nos moldes indígenas tradicionais, mas quando estamos dentro deste espaço, de imediato percebemos os símbolos e a memória resgatados pelos Tikuna. É o lugar das reuniões, da oficina das artesãs, da escola das crianças e dos cultos evangélicos, configurando-se como um espaço “multi-uso”, relacional de acordo com as necessidades dos sujeitos em suas rotinas na cidade.

Foi construído graças a uma ação da ACW junto ao governo da Irlanda hoje desponta no cenário da comunidade como maior referência já que é nele que funciona a sede da associação e ao adentrar no mesmo é muito fácil depara-se com as artesãs preparando suas peças. E mais recentemente, também está funcionando como centro de informática, pois numa parceria com o governo municipal o centro assim se transformou e oferece aulas de informática não somente aos indígenas, mas para a comunidade do entorno.

Num belo sábado quando visitava a comunidade tive a satisfação de adentrar no centro cultural e conferir de perto a nova atividade que o mesmo abriga. Trata-se de aulas de teatro que a uma professora da rede municipal de ensino está ministrando de forma voluntária na comunidade e assim fazendo com que desperte mais esse talento entre eles.



Figura 10: Centro cultural. Vista da área externa e interna.

Fonte: SILVA, A. M., 2013.

Outro ponto marcante e, talvez um dos mais importantes nesse processo de atuação da associação em prol da comunidade está quando estes iniciaram de forma muito contundente a valorização da sua arte, com a pintura de telas e afrescos, confecção e venda de artesanato no próprio centro comunitário, e a formação de um grupo musical denominado “Wotchimaücü”, um grupo formado pelos Tikuna mais velhos da comunidade. Sem seguida surgiu um outro grupo musical na comunidade, o “Magüta”, sendo criado pela geração jovem de moças e rapazes Tikuna que atualmente por decisão da vocalista o grupo se desfez e a mesma tem se apresentado sozinha com o nome de “Djuena Tikuna”. Tais atividades não somente possibilitaram aos indígenas a expressar seus mitos, lendas e modos de vida na aldeia, mas também colaboram com a sua renda.

Atualmente, a comunidade expõe seus artesanatos e apresenta seu grupo musical em alguns eventos que são convidados, eventos estes promovidos por escolas públicas e particulares, bem como universidades, faculdades, instituições governamentais e não governamentais. A renda adquirida nestes eventos é distribuída entre as famílias da comunidade, sendo que para algumas, esta renda tem sido, alternativa única de sobrevivência.

No dizer de Aguililson, atual coordenador da comunidade, “o grande dilema que hoje enfrentamos é a falta de um espaço permanente onde possamos expor e comercializar nossos produtos, a exemplo da “Feira indígena Pú-kaá - Mãos da Mata:”, que foi organizada pela prefeitura de Manaus”. Esta feira, que já foi citada anteriormente juntava cerca de 17 comunidades indígenas que viviam em Manaus à época, na praça da saudade e assim comercializavam seus produtos culturais em um único fim de semana a cada mês. Durou apenas uma gestão, a outra não deu continuidade.

Nos últimos tempos muitos Tikuna tem procurado pelos parentes no bairro Cidade de Deus, buscando informações e procurando associar-se na ACW. Esta procura acontece pelo

enfrentamento de problemas em comum, ou até mesmo desejos em comum. A coletividade e o associativismo são fundamentais para se alcançar os objetivos, mais do que isso, são caminhos escolhidos pelos indígenas em decorrência dos processos de estabelecimentos de fronteira étnicas, permeados pelo poder da identidade, revertendo o termo estigmatizado de “índio” para um sentido positivo na cidade.

Bourdieu (2007, p. 124) explica que quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, como é o caso nas interações da vida cotidiana, não tem outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade, ou da busca da assimilação a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc.) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si, o menos afastada possível da identidade legítima. Diferente destas estratégias que encerram o reconhecimento da identidade dominante e, portanto dos critérios de apreciação apropriados a constituí-la como legítima, a luta coletiva pela subversão das relações de forças simbólicas – que tem em vista não a supressão das características estigmatizadas, mas a destruição da tábua dos valores que as constitui como estigmas [...] .

Dessa forma, o termo “índio” que foi construído pela sociedade não indígena como sinônimo de “subdesenvolvido”, “preguiçoso”, “primitivo”, entre outros, como forma de apropriação simbólica (identitária), política (face aos poderes públicos) e econômica. Porém hoje isso tudo é rejeitado pelos Tikuna, ou seja, eles tomam isso como parte significativa no seu trabalho como sobrevivência na cidade e a constituição de uma associação juntamente com suas ações dá um ressignificado mais contundente a tudo isso, pois o que se nota na ACW, é um grupo de pessoas muito trabalhadoras por sinal.

Porém, fazer parte de uma comunidade não significa não vivenciar conflitos, mas talvez pelo contrário significa viver em conflitos. A entrada na Associação segundo alguns sujeitos não é significado de melhoria de vida na cidade, pois os benefícios que a ACW adquiriu só chegaria a atingir algumas famílias, os moradores Tikuna no Bairro Cidade de Deus. Em alguns momentos percebe-se que houve um descontentamento com a coordenação da ACW, devido à falta de divulgação das reuniões, de eventos para expor os artesanatos, de prestação de contas, entre outros motivos. Talvez isso esteja na falta de experiência com gestão o que está sendo depositada toda confiança no próximo coordenador, que é jovem e está na eminência de graduar-se em administração pública uma promessa muito esperada pelos indígenas.

Isto explica a fragilidade e vulnerabilidade apontadas por Bauman (2003) sobre a comunidade contemporânea, cuja homogeneidade deve ser “pinçada” de uma massa confusa e variada por via de seleção, separação e exclusão, no qual a unidade precisa ser construída, o acordo “artificialmente produzido”, sendo a única forma disponível de unidade. O entendimento comum agora é uma realização alcançada ao fim de longa e tortuosa argumentação e persuasão. Esta é a característica da comunidade contemporânea, e para os grupos étnicos, ela vai tomar forma em meio a conflitos internos entre seus membros, com outros grupos e comunidades étnicas, assim como com outras instituições sociais.

De qualquer forma, os laços de solidariedade e vizinhança não desaparecem, os grupos continuam unidos e se unem devido às turbulências da vida cotidiana. A necessidade em comum leva a caminhos em comum. A falta de emprego na cidade impõe o trabalho informal, que para alguns sujeitos se incorpora no trabalho artesanal como alternativa. Por conta disso, nas exposições de artesanato que costumam acontecer em algumas partes da cidade, homens e mulheres Tikuna se encontraram, se conheceram, estabeleceram amizades com outros grupos étnicos e, passaram a se envolver em comunidades, associações, grupos, etc. Há um sentimento de fazer parte de algum lugar, de algum grupo ou família. Foi o caso de José N., que através da Pú kaa entrou em contato com outros Tikuna, os do bairro Cidade de Deus.

A partir das experiências particulares e coletivas passamos então a conhecer a forma da reordenação territorial e a construção de territórios, no qual há uma apropriação material e simbólica do espaço pelos Tikuna. Neste processo, houve uma reelaboração das práticas sociais que se encontram em constante oscilação por incorporar novas técnicas, hábitos, valores simbólicos e culturais.

Neste processo, Almeida (2006), assinala que os valores e conhecimentos tradicionais se juntam a outros, no qual, o saber aprofundado e peculiar dos ecossistemas de referência é “atualizado” pelos próprios sujeitos no novo espaço, acontecendo em relações de ajuda mútua e solidária. Por conta disso, os movimentos sociais formados das comunidades étnicas não são determinados apenas pela conotação política, mas há uma forte relação com a identificação coletiva de uma etnia.

Na situação Tikuna em específico, recorreremos novamente à Almeida (2006, p. 68), no que se refere a um processo peculiar de territorialização na cidade, cujas expressões de organização e formas de ocupação que são pensadas como inerentes à área rural despontam dentro do próprio perímetro urbano. Haja vista que os Tikuna continuaram ligados à sua cultura e ao seu território de referência, as Terras Indígenas do Alto Solimões, estes persistem e se identificam com os valores culturais presentes em sua memória, mesmo que distantes

geograficamente do seu lugar de origem. Neste processo, estruturar a comunidade em uma Associação foi fundamental, configurando-se em uma estratégia construída no limite social. Através da ACW a comunidade põe-se frente a frente na busca de recursos e parcerias para futuros projetos educacionais, sociais e de inclusão digital na comunidade e uma das primeiras ações também se consolidou na construção de uma cartilha sobre o uso de plantas medicinais tradicionais da etnia, e que são encontradas e plantadas onde moram no Bairro Cidade de Deus. É uma alternativa para o precário serviço médico-hospitalar oferecido pela rede pública, já que a SESAI não estende a sua política de atendimento até eles.

Podemos dizer então que, para efeitos de mobilização, a formação de comunidades parece ser uma alternativa não apenas de fortalecimento político, mas também identitário, no qual os indígenas formam associações para assim tornarem-se mais capazes no encaminhamento de seus pleitos às autoridades governamentais. Esta relação é modificada de acordo com as motivações dos grupos étnicos, fortemente relacionadas à própria dinâmica de suas organizações sociais face aos poderes constituídos.

Para entender um pouco essa dinâmica da organização social indígena recorreremos a Luciano (2006, p. 43), onde o mesmo afirma que “toda organização social, cultural e econômica de um povo indígena está relacionada a uma concepção de mundo e de vida, isto é, a uma determinada cosmologia organizada e expressa por meio dos mitos e dos ritos”. As mitologias e os conhecimentos tradicionais acerca do mundo natural e sobrenatural orientam a vida social, os casamentos, o uso de extratos vegetais, minerais ou animais na cura de doenças, além de muitos hábitos cotidianos. É a partir dessas orientações cosmológicas que acontecem a organização dos casamentos exogâmicos (casamentos cujos cônjuges pertencem a grupos étnicos ou sibs diferentes) ou endogâmicos (casamentos cujos cônjuges pertencem ao mesmo grupo étnico ou sib) e as divisões hierárquicas entre grupos (sibs, fratrias ou tribos), que implicam o direito de ocupação de determinados territórios específicos e o acesso a recursos naturais, bem como o controle do poder político.

Por sua vez a organização política de um povo indígena geralmente está baseada na organização social feita através de grupos sociais hierárquicos denominados sibs, fratrias ou tribos. Fratria ou sib é uma espécie de linhagem social dentro do grupo étnico, que está relacionada direta ou indiretamente à origem do povo ou à origem do mundo, quando os grupos humanos receberam as condições e os meios de sobrevivência. Os sibs ou fratrias são identificados por nomes de animais, de plantas ou de constelações estelares que, por si só, já indicam a posição de hierarquia na organização sociopolítica e econômica do povo. Da mesma maneira, os nomes dados aos indivíduos indígenas estão diretamente relacionados ao

sib ou à fratria a que pertencem, ou seja, à posição hierárquica que cada indivíduo ocupa dentro do grupo.

Essa diversidade cultural dos povos indígenas demonstra a multiplicidade de povos e das suas relações com o meio ambiente, com o meio mítico religioso e a variação de tipos de organizações sociais, políticas e econômicas, de produção de material e de hábitos cotidianos de vida. Pode-se afirmar que os modos de vida dos povos indígenas variam de povo para povo conforme o tipo de relações que é estabelecido com o meio natural e o sobrenatural. Em razão disso, os lugares e os estilos de habitação variam de povo para povo. Alguns escolhem para morar as margens dos rios, outros, o interior da floresta e outros mais, as montanhas. Alguns deles vivem em grandes malocas comunitárias, outros habitam aldeias ovais compostas por várias casas ou pequenas malocas, ou ainda, casas separadas e dispersas ao longo dos rios e das florestas. E há também os que agora moram nos centros urbanos. Do mesmo modo, alguns praticam preferencialmente a pesca, outros, a caça e outros ainda, a agricultura ou a coleta de frutos silvestres.

Os tipos e as condições em que as relações acontecem com o meio natural e sobrenatural também influenciam a qualidade de vida. Povos que vivem em terras mais extensas e abundantes em recursos naturais têm a possibilidade de uma vida mais rica, baseada em valores como a solidariedade, a reciprocidade e a generosidade. Ao passo que os povos que ocupam terras reduzidas e com recursos naturais escassos vivem conflitos internos maiores, o que dificulta muitas vezes as práticas tradicionais de reciprocidade e o espírito comunitário e coletivo.

As relações sociais mais fortes entre os povos indígenas são as de parentesco e de alianças. Como já vimos, as relações de parentesco estendem-se ao escopo de uma família extensa e são a base de toda a estrutura social de um povo. As relações de alianças estabelecem-se a partir de necessidades estratégicas comuns entre os aliados e são muitas vezes temporais. Deste modo, as alianças constituem a base de interesses comuns compartilhados e recíprocos, uma espécie de troca.

Esses interesses frequentemente estão relacionados à troca de mulheres, ao compartilhamento de espaços territoriais privilegiados em recursos naturais, aos interesses comerciais (trocas) ou às alianças de guerras contra inimigos comuns.

São essas relações de parentesco e as alianças que dinamizam e organizam as festas, as cerimônias, os rituais, as pescas ou as caças coletivas, os trabalhos conjuntos de roça e a produção, o consumo e a distribuição de bens e serviços, principalmente de alimentos. As festas, por exemplo, são nada mais do que a comemoração de vitórias e conquistas, e podem

vir de uma boa coleta ou servem para festejar o sucesso dos pajés que impediram qualquer castigo ou malfeito dos inimigos. A participação nas festas e nas cerimônias revela explicitamente as fronteiras das relações de amizade ou de inimizade entre grupos ou povos, sempre com uma lógica de reciprocidade, ou seja: aos amigos, cabe a reciprocidade da amizade; aos inimigos, a reciprocidade da inimizade e a consequente vingança. São as relações de alianças e de inimizades que constituem o equilíbrio social dos grupos e dos povos, uma espécie de contrato social. Sem elas, o mundo indígena seria um caos, ou melhor ainda, o mundo da lei do mais forte.

Procurando manter traços culturais peculiares à sua cultura, nos dias atuais, a ACW agrega sob sua responsabilidade os Tikuna da Cidade de Deus que são constituídos por dez (10) famílias, com aproximadamente cento e vinte (120) pessoas. No entanto, o número dos Tikuna cadastrados, mas que não são associados em conjunto com famílias que moram em outros bairros de Manaus é cerca de 480 indivíduos. Estão espalhados por diversos bairros como: Cachoeirinha, Petrópolis, São Francisco, Centro, Japiim, Mauazinho, Armando Mendes, Zumbi, Grande Vitória, Compensa, Jorge Teixeira, Parque 10, Parque das Laranjeiras, Manôa, Nossa Senhora de Fátima, Alfredo Nascimento, Renato Souza Pinto, dentre outros.

Para os Tikuna que se deslocaram para Manaus individualmente, e que não moram no bairro Cidade de Deus, a sua ligação com a ACW começa quando ao se depararem com a realidade na cidade, buscam outros parentes seus (não apenas em relações de sangue, mas também étnicos), que estão na cidade. Tal fato só contribui para o fortalecimento da comunidade, pois uma vez que a mesma vai aumentando quantitativamente seus membros, logo, há também a necessidade de ser incorporada à mesma uma gestão que acompanhe toda essa dinâmica de transformação.

O importante é observar que 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 européia, por exemplo. 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. E esta configuração é a que foi observada na comunidade em estudo.

3.2 PROJETOS EM NEGOCIAÇÃO - ENTENDENDO A MOBILIDADE E FUNCIONALIDADE DO MOVIMENTO INDÍGENA

Um dos fatores que contribuíram para o processo de dominação e de extermínio dos povos indígenas do Brasil foi à habilidade com que os colonizadores portugueses usaram a seu favor os desentendimentos internos entre os diferentes grupos étnicos, fosse provocando brigas entre eles ou usando-os para comporem seus exércitos para atacarem grupos rivais.

A partir dessa trágica experiência, os povos indígenas resolveram superar as rivalidades, e se uniram para lutar em conjunto por seus direitos. Para consolidar essa nova estratégia, diversos povos indígenas, a partir da década de 1970, começaram a criar suas organizações representativas para fazerem frente às articulações com outros povos e com a sociedade nacional e a internacional. A conjunção e a articulação entre tais organizações constituem hoje o chamado movimento indígena organizado, onde também se insere a ACW. Neste tópico trataremos do aspecto histórico dos principais mecanismos de articulação e negociação que essa associação representativa dos Tikuna em Manaus tem se deparado nos dias atuais frente ao processo de crescimento que a comunidade vem acumulando com o passar dos anos. Abordaremos também sobre as suas principais conquistas e desafios e as possíveis perspectivas que apontam.

Alias, vale aqui ressaltar que a expressão genérica povos indígenas refere-se a grupos humanos espalhados por todo o mundo, e que são bastante diferentes entre si. É apenas o uso corrente da linguagem que faz com que, em nosso país e em outros, fale-se em povos indígenas, ao passo que, na Austrália, por exemplo, a forma genérica para designá-los seja aborígine. É também mais uma questão de ordem política por conta de suas lutas.

Abordaremos ainda as diferentes formas e dinâmicas de organização dos trabalhos e das lutas políticas dos povos indígenas no Brasil na atualidade. Não se trata de um manual, mas de um subsídio para discussão, reflexão, estudos ou pesquisas que tenham por objetivo aprofundar a compreensão acerca das formas de organização social dos povos indígenas brasileiros contemporâneos. Os povos indígenas sempre resistiram a todo o processo de dominação, massacre e colonização européia por meio de diferentes estratégias, desde a criação de federações e confederações de diversos povos para combaterem os invasores, até suicídios coletivos. A estratégia atual mais importante está centrada no fortalecimento e na consolidação do movimento indígena organizado. O ponto de partida é conhecer um pouco o processo histórico vivido pelos povos indígenas nos últimos anos e as diferentes estratégias de resistência e lutas adotadas por todo esse tempo para se chegar ao atual cenário em curso, e

também as possibilidades e as perspectivas que apontam. São informações que buscam atender às múltiplas dimensões políticas, técnicas e administrativas que assumiram as organizações indígenas no Brasil contemporâneo, baseadas em experiências de luta no campo do movimento indígena brasileiro, particularmente, no movimento indígena amazônico.

Nosso objetivo é aprofundar o desenvolvimento de alguns aspectos conceituais, metodológicos e operacionais incorporados pelas diferentes formas, naturezas, níveis e propósitos adotados pelas organizações sociais indígenas na atualidade. Referimo-nos ao movimento indígena organizado e aos esforços e às estratégias locais, regionais e nacionais de luta articulada entre comunidades, povos e organizações indígenas em torno de uma agenda e de interesses de luta comuns a todos. Isto para diferenciar das organizações tradicionais de cada comunidade ou povo, que também são formas organizadas de vida, mas geralmente limitadas aos níveis e aos interesses locais, sem uma abrangência mais ampla.

Toda essa abordagem, portanto, nos remete à discussão sobre o significado da *participação* indígena na esfera das políticas e das ações públicas do Estado brasileiro. Na América Latina e de uma maneira mais específica em Manaus, participação esta que se tornou um dos termos articuladores no repertório das demandas dos movimentos sociais, no período dos governos autoritários (GOHN, 2002, p. 264 e 2004). Nas últimas décadas, a participação de grupos da sociedade civil nas políticas e ações públicas tornou-se um valor da ética política contemporânea, seja na esfera nacional ou na esfera internacional (SAYAGO, 2000). Na conjuntura política recente, o termo participação sofreu um processo de naturalização do seu uso, o que tem exigido dos pesquisadores maior atenção sobre o significado de sua prática (Idem). Com o processo de democratização do Estado e de seus aparelhos na América Latina, iniciado nos anos 80, o termo tornou-se jargão popular e referência obrigatória em todo plano, projeto ou política governamental como sinônimo de descentralização política, apropriado até mesmo por discursos políticos conservadores (GOHN, 2002:264). Como consequência dessa situação, para compreender o sentido da participação é fundamental relacionar o termo diretamente ao contexto sociopolítico da ação referida a fim de evitar, por exemplo, o que Boaventura de Sousa Santos chama de “patologia da participação” e “patologia da representação”. (SANTOS APUD SAYAGO, 2000, p. 40).

Portanto, para obter de fato o significado da participação indígena no Estado brasileiro é necessário relacionar a prática participativa ao contexto interétnico no qual está inserida. Em contextos anteriores à promulgação da Constituição Federal de 1988, por exemplo, a participação indígena no Estado brasileiro foi caracterizada por antropólogos⁶ e historiadores como sinônimo de integração à cultura nacional hegemônica, ou seja, como uma maneira do

Estado e da sociedade nacional absorver as diferenças culturais. No contexto mais recente das relações interétnicas no Brasil, diante da atual valorização da participação indígena na esfera da política pública nacional, caberia perguntar se a prática participativa exercida nos últimos anos significaria segundo Gramkow & Ortolan Matos (2004) em relatório apresentado no fórum da Associação Brasileira de Antropologia – ABA:

- a) um projeto político formulado e executado por comunidades organizadas;
- b) uma atuação de indígenas como executores de atividades planejadas em instâncias sociopolíticas que estão fora de seu alcance decisório;
- c) uma presença de membros de grupos indígenas em instâncias consultivas e deliberativas, com poder decisório em desequilíbrio entre as partes envolvidas e/ou
- d) representação indígena em instâncias decisórias?

Desta forma precisamos nos debruçar em entender o que é o Movimento indígena e, para tanto, vamos nos deter a uma definição mais comum entre as próprias lideranças indígenas, que diz ser o conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos.

Movimento indígena não é o mesmo que organização indígena, embora esta última seja parte importante dele. Um indígena não precisa pertencer formalmente a uma organização ou aldeia indígena para estar incluído no movimento indígena, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos como agenda de interesse comum das pessoas, das comunidades e das organizações que participam e sustentam a existência do movimento indígena, neste sentido, o movimento indígena brasileiro, e não o seu representante ou o seu dirigente.

Existem pessoas, lideranças, comunidades, povos e organizações indígenas que desenvolvem ações conjuntas e articuladas em torno de uma agenda de trabalho e de luta mais ou menos comum em defesa de interesses coletivos também comuns.

De acordo com Luciano (2006, p.58) há algumas idéias em torno do assunto que se costuma dizer que no lugar de movimento indígena dever-se-á dizer “*índios em movimento*”. E de fato há razão nisso, pois não existe no Brasil um movimento indígena. Existem muitos movimentos indígenas, uma vez que cada aldeia, cada povo ou cada território indígena estabelece e desenvolve o seu movimento. Mas as lideranças indígenas brasileiras, de forma sábia, gostam de afirmar que existe sim um movimento indígena, aquele que busca articular todas as diferentes ações e estratégias dos povos indígenas, visando a uma luta articulada nacional ou regional que envolve os direitos e os interesses comuns diante de outros segmentos e interesses nacionais e regionais.

Hoje no nosso país o Movimento Indígena (MI) está assim organizado. No topo da estrutura está a APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, que faz a representatividade a nível nacional com sede em Brasília. Foi criada pelo Acampamento Terra Livre (ATL) de 2005, a mobilização nacional que é realizada todo ano, a partir de 2004, para tornar visível a situação dos direitos indígenas e reivindicar do Estado brasileiro o atendimento das demandas e reivindicações dos povos indígenas. Depois cada região tem suas organizações representativas, como a ARPIN-SUL – Articulação dos povos indígenas do Sul, APOINME – Articulação dos povos e organizações indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, ARPIPAN – Articulação dos povos indígenas do Pantanal e Região, ARPINSUDESTE – Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste e na Amazônia, com sede em Manaus está a COIAB, considerada a maior organização indígena do país. A Associação Comunidade Wotchimaïcü é vinculada à COIAB e desde o ano de 2004 representa as demais comunidades e organizações indígenas de Manaus no Conselho Deliberativo e Fiscal (CONDEF) da entidade, onde tem o papel de levar as suas reivindicações, criando assim uma grande rede de interlocução visando à captação de projetos que desenvolvam as comunidades e também a própria ACW.

Em Manaus, a partir de 2006 foi criada com a participação de várias comunidades a Associação denominada União dos Povos Indígenas de Manaus - UPIM, que tinha como foco principal a representatividade na esfera política e outras que fossem de interesse das comunidades indígenas localizadas no município de Manaus e um dos seus grandes feitos foi a participação na criação e coordenação da Feira Indígena Pu-Kaá, já citada neste trabalho. Porém a atual diretoria não tem realizado este trabalho deixando assim que cada comunidade à sua maneira faça a interlocução com órgãos de governo e também com a iniciativa privada, o que não em sido uma tarefa das mais fáceis, segundo relato de algumas lideranças.

Essa visão estratégica de articulação que comunga interesse nacional e mesmo interesses regionais não anula nem reduz as particularidades e a diversidade de realidades socioculturais dos povos e dos territórios indígenas; ao contrário, valoriza, visibiliza e fortalece a pluralidade étnica, na medida em que articula, de forma descentralizada, transparente, participativa e representativa os diferentes povos.

O mesmo autor enfatiza ainda que no Brasil, existe de fato, desde a década de 1970, o que podemos chamar de movimento indígena brasileiro, ou seja, um esforço conjunto e articulado de lideranças, povos e organizações indígenas objetivando uma agenda comum de luta, como é a agenda pela terra, pela saúde, pela educação e por outros direitos. Foi esse movimento indígena articulado, apoiado por seus aliados, que conseguiu convencer

sociedade brasileira e o Congresso Nacional Constituinte a aprovar, em 1988, os avançados direitos indígenas na atual Constituição Federal. Foi esse mesmo movimento indígena que lutou para que os direitos à terra fossem respeitados e garantidos, tendo logrado importantes avanços nos processos de demarcação e regularização das terras indígenas. Foi também esse movimento que lutou – e continua lutando – para que a política educacional oferecida aos povos indígenas fosse radicalmente mudada quanto aos seus princípios filosóficos, pedagógicos, políticos e metodológicos, resultando na chamada educação escolar indígena diferenciada, que permite a cada povo indígena definir e exercitar, no âmbito de sua escola, os processos próprios de ensino-aprendizagem e produção e reprodução dos conhecimentos tradicionais e científicos de interesse coletivo do povo. A implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas, ainda em construção e aperfeiçoamento, é outra conquista relevante da luta articulada do movimento indígena brasileiro.

Conforme Luciano (2004), em nível regional, na Amazônia, o Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), que faz parte do Ministério do Meio Ambiente, e o Projeto Integrado de Proteção das Terras indígenas na Amazônia Legal (PPTAL), pertencente à FUNAI, são alguns exemplos particulares da existência e da capacidade de mobilização e pressão do movimento indígena amazônico, pois foi através de muitas reivindicações e lutas que foi criada esta instância de atendimento na área de projetos ambientais aos povos indígenas. Assim, poderíamos enumerar vários exemplos de conquistas do movimento indígena. Isto significa dizer que muitas dessas conquistas políticas não teriam sido possíveis sem o movimento indígena articulado, mesmo com suas limitações e fragilidades, uma vez que é uma aprendizagem muito nova para os indígenas por se tratar de uma modalidade complexa de trabalho e luta dos brancos, até então desconhecida pelos povos indígenas.

O modelo de organização indígena formal – um modelo branco – foi sendo apropriado pelos povos indígenas ao longo do tempo, da mesma forma que eles foram se apoderando de outros instrumentos e novas tecnologias dos brancos para defenderem seus direitos, fortalecerem seus modos próprios de vida e melhorarem suas condições de vida, o que é desejo de qualquer sociedade humana. Isto não significa tornar-se branco ou deixar de ser índio. Ao contrário, quer dizer capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais.

A idéia de movimento indígena nacional articulado é importante para superar a visão antiga dos colonizadores de que a única coisa que os índios sabem fazer é brigar e guerrear

entre si quando, na verdade, usaram essas rivalidades intertribais para dominá-los, para isso, jogando um povo contra o outro. Ainda hoje, muitos brancos, principalmente do governo, preferem dar mais importância à ideia de que não há e não pode haver movimento indígena articulado e representativo devido à diversidade de povos e realidades, pois isso fortalece os propósitos de dominação, manipulação e cooptação dos índios em favor de seus interesses políticos e econômicos. Os dirigentes políticos e os gestores de políticas públicas utilizam muito esta ideia para justificar suas omissões e incapacidades de formular e de implementar políticas públicas coerentes, com o argumento de que os índios não se entendem, e isso impede a execução das ações. Um exemplo disto é o projeto de lei do Estatuto das Sociedades Indígenas, que há mais de 15 anos permanece sem aprovação no Congresso Nacional. A principal justificativa por parte dos dirigentes políticos é a falta de consenso entre os índios sobre as várias questões e os diferentes aspectos do projeto de lei.

É em nome dessa visão propositadamente distorcida da diversidade indígena que a FUNAI não reconhece as organizações indígenas como interlocutoras ou agentes políticos das comunidades indígenas, argumentando que os povos indígenas, na sua totalidade, não aceitariam ser representados por alguma organização indígena. Na verdade, essa representação pan-indígena não interessa a muitos setores políticos e econômicos do país e, por isso, acabam dividindo os povos e as comunidades indígenas para assim subjugar-los e dominá-los.

A Organização indígena é a forma pela qual uma comunidade ou povo indígena organiza seus trabalhos, sua luta e sua vida coletiva. Sendo assim, toda comunidade indígena possui sua organização ou organizações. Ela é como tal uma organização social própria. A existência de organização é uma necessidade coletiva, uma vez que a convivência só é possível com um mínimo de ordenação interna em que haja definição de objetivos, metas, estratégias e ações a serem desenvolvidas coletivamente, além da distribuição de tarefas e responsabilidades.

O cacique, o tuxaua, o líder, o pajé, o professor, o agente de saúde, o pai de família e outros agentes e membros comunitários fazem parte da organização interna de uma comunidade indígena, na medida em que cada um possui sua função e responsabilidade bem definidas, conhecida e controladas por todos.

Os povos indígenas, por serem sociedades fundamentalmente guiadas por princípios de direitos coletivos, são constituídos por organizações sociais complexas, na sua grande maioria não-formais, não-escritas, mas que operam como referência para a vida individual e grupal. Em geral é possível distinguir duas modalidades de organização adotadas na

atualidade pelos povos indígenas do Brasil: a organização tradicional e a organização não-tradicional ou formal.

Um dos pontos que é bem visível nesta conjuntura organizacional da ACW na atualidade, está na aposta em uma diretoria com formação acadêmica, o que difere em muitos fatores das demais organizações existentes no contexto de Manaus que não atentaram pra este fator que é um grande diferencial.

Tem-se ainda a organização tradicional que podemos dizer ser aquela que trata da organização original dos indígenas. Cada comunidade ou povo indígena possui seus modos próprios de organização social, política, econômica e jurídica. Não existe um modelo único. Mesmo em uma comunidade ou povo, às vezes há várias formas de organização social, de acordo com as regras de parentesco, famílias extensas e alianças políticas. As organizações tradicionais seguem orientações e regras de funcionamento, de relações e de controle social a partir das tradições de cada povo. Isso permite que tais organizações sejam mais dinâmicas, plurais, descentralizadas, transparentes, ágeis e flexíveis. As decisões são tomadas de forma coletiva ou por meio de acordos entre os subgrupos que compõem o povo.

Luciano (2006), referindo-se a este assunto salienta que a organização indígena tradicional responde às necessidades e às demandas internas da comunidade indígena, como a organização diária dos trabalhos coletivos, das festas e das cerimônias, e a representação étnica diante dos outros povos, segundo a tradição do grupo. Uma aldeia indígena é uma organização tradicional. Nela, os líderes exercem suas funções de acordo com as orientações das tradições herdadas dos seus ancestrais. O posto de cacique é geralmente herdado de pai para filho entre os pertencentes a clãs ou a linhagens superiores, ou de uma combinação entre estes e seus afins, ou aliados político ou econômicos.

Os conselheiros e os auxiliares do cacique também devem ocupar um lugar na lógica da estrutura social do grupo. Tal estrutura segue uma orientação cosmológica constituída desde a criação do mundo, expressa nos mitos de origem e reproduzida e revivida por meio dos ritos e cerimônias. A organização cosmológica orienta a vida social, política e espiritual dos indivíduos e grupos, na medida em que define quais são os valores a serem observados e as consequências que podem gerar quando não são obedecidos.

Uma das características principais da organização tradicional dos povos indígenas é a distribuição social de posições, funções, tarefas e responsabilidades entre indivíduos e grupos (fratrias, sibs ou tribos). Deste modo, existem os grupos especializados na formação de pajé e xamãs, que são responsáveis pela segurança espiritual e física dos indivíduos e do povo. Há os responsáveis pela formação de guerreiros e pelas técnicas de guerras, o que inclui o

domínio de conhecimentos exclusivos na área de fabricação de armas. Existem ainda grupos especializados na formação de caçadores e pescadores e na fabricação de utensílios, como canoas, cerâmicas e outros bens relevantes e estratégicos para o povo e para os outros aliados próximos.

Outra característica importante da organização social tradicional é a ausência de poder autoritário. Os chefes indígenas recebem tarefas, responsabilidades e serviços, mas não têm nenhum poder soberano sobre o grupo. Por isso, o antropólogo francês Pierre Clastres diz que são sociedades que não dão poder absoluto a ninguém e, por conseguinte, são sociedades sem Estado ou contra o Estado, no sentido de que o Estado é a expressão concreta da concessão de poder soberano a alguém. Em face de tal situação, esse alguém (o Estado) assume o poder total sobre o povo e se auto define como existindo acima do bem e do mal, como é nas sociedades ocidentais não-indígenas. Nos povos indígenas, os chefes são mais servidores do povo do que chefes, uma vez que são responsáveis pelas funções de organizar, articular, representar e comandar a coletividade, mas sem nenhum poder de decisão, o qual cabe exclusivamente à totalidade dos indivíduos e dos grupos que constituem o povo.

Já nos dias atuais surge a organização formal e sobre esta podemos afirmar que é a organização de caráter jurídico, formal, de modelo não-indígena. Existe um modelo quase único ou semelhante àquele com estatuto social, assembleias gerais, diretoria eleita, conta bancária e que deve ao poder público e aos parceiros da iniciativa privada satisfação e prestação de contas de seus atos e recursos utilizados. Essa modalidade mais homogênea torna as organizações indígenas institucionalizadas, burocratizadas, centralizadas, personalizadas e com o sistema de tomadas de decisão (poder) mais verticalizado e menos transparente (sem o controle dos que vivem na comunidade).

Esta modalidade de organização exige reconhecimento formal do Estado para seu funcionamento e existência legal. Uma coisa muito importante é saber que a existência de uma organização indígena, seja tradicional ou não-tradicional, é sempre o resultado de uma decisão da comunidade, em função de suas necessidades e que possui estratégias e objetivos específicos definidos coletivamente. Da mesma maneira que todos os membros de uma comunidade sabem por que é necessário ter um cacique na comunidade, também devem saber por que e para que é necessária uma organização indígena com estatuto, diretoria eleita e conta bancária.

As organizações indígenas não-tradicionais, conhecidas como associações, foram incorporadas pelas comunidades e pelos povos indígenas para responder às novas demandas e às necessidades pós-contato, como a defesa dos direitos territoriais e outras políticas públicas

em face da sociedade nacional e global, e para viabilizar recursos financeiros, técnicos e materiais desejados de serem apreendidos da sociedade moderna.

Certamente que este foi o modelo adotado pela ACW, uma vez que estando em uma cidade onde as negociações são realizadas formalmente e sem esta instancia representativa certamente que este diálogo com eventuais parceiros seria muito difícil.

Hoje muito se houve falar da Organização ou Associação Indígena que vem ser uma modalidade formal e institucionalizada de organização que os povos indígenas têm adotado nos últimos 30 anos – uma forma de organizar, mobilizar e articular a luta dos povos indígenas do Brasil. Atualmente, existem no Brasil mais de 900 organizações indígenas formais de diferentes níveis (comunitárias, locais e regionais) e naturezas (de povos, de categorias profissionais, geográficas, de gênero, sindicais etc.). Essas associações foram criadas para atender a determinadas demandas e necessidades das comunidades. As primeiras Associações Indígenas foram quase todas elas fundadas com o objetivo específico de articular a luta das comunidades e dos povos indígenas pela defesa dos seus direitos, principalmente o direito à terra, à educação, à saúde e às alternativas econômicas. Deste modo, pode-se afirmar que a sua tarefa primordial foi quase exclusivamente a da luta política pela defesa dos direitos coletivos.

Com o passar do tempo, no entanto, elas assumiram outras funções e tarefas mais técnicas, executivas e administrativas, como a prestação de serviços na área de saúde através dos convênios com a FUNASA (Hoje SESAI), funções que por lei são do Estado. Outros exemplos desse tipo de atividades técnicas assumidas por muitas organizações indígenas foram as de execução de projetos de auto-sustentação ou de desenvolvimento sustentável, com apoio de recursos públicos e da cooperação internacional. Essa ampliação de tarefas e de responsabilidades trouxe novos desafios e diferentes crises para a operacionalidade e a funcionalidade política das organizações indígenas, ou mesmo de identidade social e política. Em grande medida, o surgimento das organizações indígenas no Brasil é o resultado da mudança de atitude política dos povos indígenas em face do Estado Nacional colonizador.

A resistência que fora por muito tempo travado com o uso de armas, começou a se dar na arena política. Os índios costumam dizer: “da luta pelas armas à luta pelo papel e caneta”. Outro fator que contribuiu para a multiplicação das organizações indígenas foi o processo de democratização do país, iniciado na década de 1980, e os direitos indígenas consagrados na Constituição de 1988. Das mais de 900 organizações indígenas no Brasil, somente na Amazônia Legal estão concentradas mais de 450, segundo afirmação da coordenação da COIAB. E Manaus não foge à regra, pois segundo levantamento da FUNAI, em 2012 já eram

84 organizações/associações representativas dos indígenas que vivem na urbana e rural da capital amazonense. Uma resposta de que estes povos entenderam a dinâmica que envolve as cidades e a necessidade de acompanhar seus aparelhamentos.

Como já vimos, a principal tarefa de uma organização indígena é a defesa dos direitos indígenas, em seu sentido mais amplo. As suas lideranças costumam dizer que uma organização indígena é uma espécie de guardião ou de vigia dos direitos coletivos dos povos e das comunidades indígenas; como se as aldeias indígenas trabalhassem no dia-a-dia sob a coordenação de suas lideranças tradicionais e formas próprias de organização interna e a associação formal se dedicasse, ao mesmo tempo, a acompanhar, a vigiar e a defender lá fora, no mundo dos brancos, os direitos dessa aldeia de continuar vivendo em paz. Ao menor sinal de risco e perigo quanto aos seus direitos, a associação agiria mobilizando a aldeia para que, juntas, pudessem eliminar os riscos e as ameaças.

Deste modo, uma associação indígena formal não se confunde coma organização social tradicional, do mesmo modo que as lideranças da organização formal não se confundem com as lideranças tradicionais da aldeia. Quando isto acontece, ocorrem geralmente sérios conflitos na comunidade, e podem surgir disputas de poder e de funções. É consenso entre os índios que as organizações indígenas formais e as lideranças que as dirigem servem como interlocutoras com o mundo extra aldeia, particularmente com o mundo dos brancos, enquanto a organização interna é de responsabilidade das lideranças tradicionais.

É consenso também que essas funções e tarefas, sendo claramente distintas, precisam estar articuladas entre si para dar conta da totalidade dos direitos, das necessidades, das demandas e dos interesses de todos. Assim como as lideranças das organizações formais precisam do apoio e da sinergia de todos os membros da aldeia, as lideranças tradicionais precisam das organizações formais para que sejam respondidas várias necessidades da aldeia. É necessário, portanto, uma clara e forte relação entre essas modalidades de trabalho e luta dos povos indígenas pós-contato.

Pode-se também dizer que, partindo das experiências vividas por inúmeros povos indígenas no Brasil, que as funções e as tarefas atuais das organizações indígenas são múltiplas, desde a defesa política dos direitos coletivos até o desenvolvimento e a execução de projetos econômicos, culturais, educacionais e outras demandas das comunidades indígenas. Este aparente excesso de funções não é ruim, uma vez que atende à vontade das próprias comunidades, desde que a luta pelos direitos, que deve ser permanente, continue como uma das prioridades do movimento ou da organização indígena. Isto é necessário porque as conquistas, sejam elas quais forem (projetos econômicos, por exemplo), serão sempre o

resultado de muita luta, mobilização e pressão dos povos indígenas, uma vez que representam uma minoria demográfica e política na correlação de forças sociais e políticas no Brasil. Essa minoria não possui representantes no Congresso Nacional, no Poder Executivo e nem no Legislativo que possam defender os seus direitos e interesses, como acontece com outros segmentos sociais, salvo alguns casos isolados com a eleição de prefeitos e vereadores indígenas.

Outro aspecto que deve ser considerado: várias organizações indígenas mais recentes foram criadas muito mais em função de projetos visando acessar recursos financeiros, mas sem muita visão da luta política. Neste caso, a organização indígena não terá sustentabilidade social e política própria, na medida em que sua existência está condicionada à existência de recursos financeiros. Em muitos casos, quando acabamos recursos do projeto, acaba também a organização. Por isso, é importante destacar que a principal função social da organização deve ser a luta pelos direitos e, somente como consequência ou resultado da luta, podem vir os projetos e os recursos. É fundamental também destacar que a luta pelos direitos e a execução de projetos exigem um mínimo de formação e de qualificação técnica dos dirigentes indígenas para o êxito dos trabalhos, fato quase sempre esquecido.

Quando isso não acontece, o projeto não é bem executado, não atinge os resultados, e a comunidade fica decepcionada, os parceiros financiadores desanimam e não dão continuidade ao apoio, enfraquecendo a organização e a comunidade. Mas é importante também que as organizações indígenas articulem e exijam que os técnicos não-indígenas, que atuam junto aos povos indígenas, estejam capacitados para essa complexa tarefa. Dito de outra forma, não são somente as lideranças indígenas que precisam estar capacitadas para trabalhar como mundo dos brancos, os brancos também devem estar aptos a trabalhar com os povos indígenas. Só assim a ideia da interculturalidade será praticada e vivida, o que é essencial para que o Brasil seja verdadeiramente democrático e pluriétnico.

No tocante aos projetos que hoje estão em negociação pela ACW, pode-se dizer segundo a sua nova coordenação que são vários. O grande desafio do momento, no entanto, é estruturar a associação e colocá-la em dias com a sua documentação, já que a coordenação anterior deixou esta pendência e assim voltar a ter poder de barganha junto aos órgãos visando os projetos para a melhoria na comunidade.

Na entrevista com Bonifácio J. que é do povo Baniwa, atual secretário da SEIND, no cargo há mais de dez anos, ele relata que o grande entrave para efetivamente o governo não ajudar diretamente as comunidades indígenas em todo o Estado do Amazonas está no grande percentual de inadimplência de suas associações representativas, inviabilizando assim o

fechamento de bons projetos e a conseqüente melhoria para essa ou aquela comunidade. Segundo Baniwa, perderam-se as contas de quantos projetos deixaram de ser executados porque na hora de fechar o contrato deparava-se com a inadimplência da entidade. Na entrevista ele também salienta que a SEIND, na sua estrutura política não tem uma política definida para atendimento aos indígenas que estejam fora de suas terras demarcadas, mas que na sua política macro, pode sim atender as demandas das comunidades que estão situadas em Manaus, porém isso restringe-se à participação em eventos organizados pela secretaria, como feiras e outros a exemplo de no ultimo dia 19 de abril com a realização do Abril cultural alusivo ao “Dia do índio”, onde a cantora Djuena Tikuna da Comunidade Watchimaücü, fez a abertura cantando o Hino Nacional na língua Tikuna, conforme figura abaixo. Por conta disso a mesma tem recebido convites para realizar abertura de vários eventos não somente em Manaus, mas também fora.



Figura 11: Cantora Djuena Tikuna, cantando Hino Nacional na língua Tikuna em evento promovido pela SEIND em 19/04/2013.

Fonte: SILVA, A. M., 2013.

Bonifácio finaliza sua fala reconhecendo que há a necessidade de convergir esforços no sentido de criar uma política específica para atendimento aos indígenas que vivem Manaus e estão legitimamente organizados, para tanto, enfatiza que deve também haver prioritariamente a participação da Prefeitura de Manaus neste processo, já que se trata de uma questão mais ao nível municipal. No entanto, aproveitando a estrutura que a comunidade Watchimaücü possui com as instalações de um laboratório de informática e viabilizou parceria entre esta e o CETAM – Centro de educação Tecnológica do Amazonas, para realização permanente de cursos de informática direcionada aos indígenas, vale ressaltar que a comunidade em Manaus está sendo a primeira a ser contemplada, pois trata-se de um

programa amplo sugerido pela SEIND, para atendimento aos indígenas em todo o estado, mas aproveitando a estrutura e proximidade da comunidade, inicia-se, portanto com os Tikuna.

Na conversa que tivemos com o novo coordenador da ACW, Aguililson Perez, o mesmo falou dos vários projetos que estão em negociação e o que a comunidade pensa a curto, médio e longo prazo. Primeiramente ressaltou sobre as muitas conquistas já alcançadas pelo povo Tikuna em Manaus a começar pela formação da comunidade no bairro Cidade de Deus e a conseqüente criação da ACW, que conforme depoimento de Domingos Florentino levou cerca de seis meses para efetivamente se criar a associação com muita dificuldade, depois vem os projetos de educação e revitalização da língua Tikuna, bem como também a confecção e venda dos artesanatos produzidos na comunidade, projeto este que tem como característica ao somente a produção em sí, mas ao valor que cada peça tem em se tratando de divulgar a cultura Tikuna, sem esquecer-se da criação de dois grupos musicais que representam muito bem a comunidade com suas canções sempre entoadas na língua Tikuna, são eles Wotchimaücü e Magüta, este ultimo que nos últimos tempos foi desfeito e transformou-se em “Djuena Tikuna”, quanto a esta decisão custou à Djuena a sua saída da comunidade, o que não a impediu de continuar o seu trabalho artístico.

O grupo musical Wotchimaücü já tem trabalho gravado em CD, além da participação com duas musicas no CD “Cantos Indígenas”, produzido e financiado pela prefeitura de Manaus e atualmente estão na luta pela gravação de seu primeiro DVD.

Dentre outros projetos importantes, Perez ressalta a construção do Centro Cultural, devido a sua importância para a sobrevivência da comunidade, mas destaca que estão sendo negociada a construção também na comunidade de uma escola padrão com 12 salas, toda equipada inclusive com biblioteca e, principalmente preparada para atender às aulas bilíngues, sonho antigo, já que hoje estas aulas são abrigadas no Centro Cultural, já foi pior, porque no inicio as mesmas ocorriam nas casas aqui da comunidade, relembra.

Também já tem algo sendo negociado no campo da saúde, pois como se sabe hoje existe uma política nacional de atendimento à saúde indígena de forma diferenciada sob a responsabilidade da SESAI, mas que atende somente àqueles indígenas que estiverem em suas aldeias, nas terras demarcadas. Em Manaus há registros de atendimento por essa via, mas somente na área rural da cidade, não alcançando quem está no perímetro urbano, salvo em alguma situação pontual. A ideia, conta Aguililson, surgiu ainda na gestão do “*Seu Domingos*”, e pretende instalar na comunidade um posto de saúde, tal como hoje são as UBS – Unidade Básica de Saúde, onde a SESAI, entraria com todo equipamento e equipe pra atendimento à nossa comunidade, bem como também a população do entorno. O grande

problema para a implementação destes dois grandes projetos e importância social altíssima, está na falta de espaço físico, pois como se sabe não tem mais como construir sequer uma casa em nossa comunidade, desabafa. Estes, portanto, são os projetos de curto e médio prazos.

Segundo pesquisa realizada pelo PNCSA (2010), na comunidade e confirmada nas entrevistas coletadas para este trabalho, o que os Tikuna sonham precisam e querem estão relacionadas com questões muito simples de se resolver, pois trata-se saneamento básico e infraestrutura. Mas do que isso eles entendem que verdadeiramente para se inserirem no tecido social de Manaus, precisam viver com dignidade para assim esbanjarem alegria e felicidade, afinal não é este o sonho de todos? Este é o grande sonho que pode se tornar realidade a curto, médio ou a longo prazo, vai depender muito das articulações que serão realizadas junto aos órgãos competentes e do poder de negociação da ACW e, principalmente se houver vontade política nesse cenário.

3.3 O SONHO DE UM PEDAÇO DE TERRA PARA VIVER

É a vida que é injusta ou somos nós que somos fracos demais para encará-la e aceitá-la? Viver está além de nascer, crescer, multiplicar e morrer. Mas então, o que é o Viver? É só o ato de estar vivo? Você respira, pensa, sente, come, bebe... e o que mais? Somos algo mais do que meras máquinas humanas questionando o porquê da vida? Ou somos isto e ponto final? Somos. Existimos. Vivemos. E sonhamos.

Querer fazer tanto da vida e não ter tempo de fazê-lo nos impede de viver aquilo. E não viveremos nunca o que não se pôde ser vivido no passado, mas há também a chance de viver o oculto, desconhecido e interessante: o futuro. Você não sabe o que te aguarda lá na frente, mas saber que há um algo a mais nessa vida para viver, nos deixa ansiosa. Você anseia pelo seu futuro? E quanto ao presente? Porque não podemos viver apenas ansiando pelo futuro, ou pior, viver em função do passado? (Digo "pior" porque você só vive pelas lembranças e não pelo o que está acontecendo). E quanto ao que você está vivendo, não conta? Ou o passado vivido e o que virá para se viver é melhor do que aquilo que você vive hoje? Certeza? A vida às vezes nos prega peças raramente engraçadas.

"Viver, portanto, é melhor que sonhar...", esse é um trecho de uma música que entendo valer a pena fazer uma relação com o tema aqui em estudo, todavia, será que é uma verdade ou uma singela opinião de quem a escreveu? O que é melhor: Viver ou Sonhar?

Em minha opinião, tanto Viver quanto Sonhar são importantes, sendo assim, basicamente um depende do outro para existir. Afinal, o que seríamos de nós sem sonhar para viver e sem viver para sonhar?

Todo sonhador tem que acreditar que, em um certo momento da vida, cada um viverá e contará a sua história e a história que está sendo construída pelos Tikuna em Manaus é mais uma prova de que os sonhos embasam nossas histórias, no futuro as crianças que hoje aprendem a falar a língua Tikuna sentirão orgulho ao perceber a preocupação de seus pais em não deixá-las perder esse traço tão importante da cultura.

Lembre-mo-nos do que disse Epicuro:

Nunca devemos nos esquecer de que o futuro não é nem totalmente nosso, nem totalmente não-nosso, para não sermos obrigados a esperá-lo como se estivesse por vir com toda a certeza, nem nos desesperarmos como se não estivesse por vir jamais. (2002, p.33).

As famílias Tikuna esforçam-se sobremaneira para viverem nesta terra escolhida não por querer, mas por imposição da própria situação vivida no momento da escolha. Vivem caminhando por trilhas muitas vezes desconhecidas o que faz das relações sociais, desafios permanentes. Essas relações fortalecem as identidades destes indígenas e enfim, legitima esta escolha (terra) como um lugar de moradia, de trabalho e de sociabilidades, o que é demonstrado nas palavras do Sr. Martins:

Mas a minha vida eu acho muito importante, eu sou um indígena muito feliz eu gosto muito de sorrir, eu gosto muito de brincar, eu sou muito feliz. Tenho passado por maus momentos, mas a felicidade está sempre presente [...] está junto comigo, me acompanha [...] e mais também eu achei assim [...] porque tudo que eu sonhava na minha vida [...] era de um dia eu ter terra pra morar em cima, pra viver com a minha família aqui em Manaus (SILVA, A. M., TRABALHO DE CAMPO, 2013).

As histórias de vida das famílias são reconstruídas nas relações sociais tecidas ao longo do tempo de sobrevivência da comunidade indígena Tikuna em Manaus. Comunidade esta que muitas vezes parece que não há completude, tudo se transforma, em um movimento de (des)continuidade, ou, talvez, com uma continuidade mais intensa do que se imagina, diante das ambiguidades presentes nos sonhos, nas estratégias familiares. Portanto, o antigo continua a orientar os caminhos, o novo nem sempre é novo ou incorporado na vida cidadina que também pode ser compreendida com Epicuro quando diz o “[...] futuro não é totalmente nosso, nem totalmente não-nosso.” (2002, p.33).

As pessoas envolvidas nesta pesquisa, moradoras da comunidade Tikuna Wotchimaicü desde que começaram a sua instalação neste pedaço de terra na cidade de Manaus, buscaram por meio de parcerias, especialmente com a mediação ora do CIMI, ora da Pastoral Indigenista e outros que foram surgindo ao longo do processo, dar uma cara bem indígena de serão espaço por eles ocupado. A grande preocupação estava em torno de transformar o local em um lugar digno para viverem, trabalharem e criarem as/os filhas/os com fartura, como era lá na terra indígena de onde saíram. Demonstram nitidamente através de entrevistas e sentidos explicitados no convívio durante os momentos de pesquisa, o desejo de envelhecerem com dignidade e seus filhos possam usufruir de futuro melhor, longe das dificuldades e inseguranças das cidades.

Essas famílias apresentam trajetórias díspares, sejam aquelas ainda vivas em suas memórias responsáveis por trazer à tona, as lembranças de um passado vivido na terra indígena, nas suas roças pequenas, mas familiares, seja a concretude de uma experiência, vivendo agora na cidade tendo que viver um modo de vida que não é o que eles estavam acostumados, como por exemplo, trabalhar fora pra poder sustentar a casa.

Grande parte dessas pessoas, senão todos relataram uma trajetória de deslocamentos sucessivos com certas semelhanças em vários aspectos: indígenas que saíram de suas aldeias notadamente da região do Alto Solimões principal reduto dos Tikuna e fixavam-se em Manaus apesar de toda incerteza que daria certa essa nova decisão, a principal justificativa daqueles mais antigos ou os primeiros a se deslocarem está na busca por ensino mais elevado pra seus filhos, já que na época só existia nas aldeias o ensino fundamental, situação muito diferente aquela encontrada nos dias de hoje, onde as duas universidades no Amazonas, a estadual e a federal oferece curso de nível superior específico aos indígenas da região do Alto Solimões.

Embasado neste novo cenário eu hoje cerca as terras indígenas de onde eles saíram, foi-lhes perguntado se não pretendiam retornar as suas aldeias já que hoje tem toda uma estrutura que eles jamais imaginariam um dia chegar por lá. E mais uma vez foram enfáticos em afirmar a pretensão de ficar na cidade, pois segundo Bernardino as oportunidades aqui são maiores e melhores que lá: *“Quando saímos da nossa aldeia, decidimos morar em Manaus pra mudar e melhorar de vida...daqui não saímos...hoje aqui é nossa aldeia, nosso lar, nossa casa. Se ainda não temos tudo o que queremos vamos conseguir juntos, unidos através da nossa associação. O que mais queremos de verdade é que essa terra aqui, esse pedaço de terra, seja só nosso, só dos Tikuna. Assim nós vamos ser conhecidos verdadeiramente como os Tikuna de Manaus”*

Nos dias de hoje, pode-se perceber claramente as famílias Tikuna com características traçadas pela vida urbana, pois como se pode perceber nesta afirmação: *“Nenhuma sociedade é perfeitamente igual a si mesma em dois momentos sucessivos de sua história”* (OLIVEIRA, 2009).

O nosso trabalho é mais para divulgar a cultura indígena Tikuna e focalizar e mostrar pra sociedade que mesmo morando aqui na cidade, nós temos a necessidade de viver o nosso dia a dia, a nossa pintura, o nosso comer, o nosso pintar, como nós cantamos, mostrar a través da música o que nós sentimos, a nossa alegria, as tristezas, a morte e um ente querido, e assim nós transformamos essas coisas em música. (JOSÉ NAZÁRIO, 38 ANOS. PNCSA, 2010).

Já na culinária segundo depoimento da indígena Tikuna Margarida, feito ao projeto Nova Cartografia Social, que faz a seguinte afirmação: *“Nós Tikuna nunca deixamos nossa cultura, eu falo minha língua, tenho orgulho disso. Muitas pessoas pensam que como a gente mora aqui na cidade gente esquece a nossa cultura, pelo contrário, nós mantemos a cultura. Aqui na cidade eu sinto falta de comer uma banana frita, um peixe frito, um mingau de banana madura de manha”*. Outro aspecto que também marca esse povo na cidade são seus grafismos, aliás, muito apreciados, pois retratam e representam a natureza, principalmente os animais e as plantas, a borboleta, a sucuri, a cobra.

O povo Tikuna tem várias vários grafismos, como o avai, o tipiti, e aqui tem pintura tradicional do povo Tikuna, onde encontra a Moça Nova arrancando cabelo, a pintura dela (Domingos Florentino, 44 anos, referindo-se às pinturas localizadas nas paredes internas do Centro cultural, na comunidade).

Salientamos agora que este é o momento, em que os conhecimentos a serem compartilhados são fruto de uma trajetória de pesquisa com fatos iniciados nos anos de 1980, e também quando os deslocamentos indígenas para a cidade de Manaus e mais especificamente os Tikuna passaram a fazer parte das preocupações teóricas e metodológicas do meu processo de formação enquanto pesquisador. Igualmente, tais pesquisas transformaram também o meu olhar para o mundo e a sociedade, quando então, assumiu um modo teórico que valoriza a vida desses indígenas a partir deles mesma, considerando a sua visão de mundo. E neste convívio entre teoria e pesquisa em alguns momentos, meu desejo é de apontar caminhos, principalmente quando me aproximo das mulheres artesãs inicio uma convivência de cumplicidade. Em muitos casos, passamos a compartilhar emoções e angústias, mesmo avaliando a distância entre o meu saber e o fazer delas clareando nitidamente diferenças nas experiências entre nós.

Assim, compartilho de uma concepção que rompe com o esquema sujeito-objeto da filosofia ocidental e reafirma a relação eu-outro, orientada por um humanismo e pela valorização das pessoas em suas diferenças, ou seja, as pessoas se constituem na interação com as outras, e neste sentido, “eu” só existo mediante o/a “outro/a” que constitui o meu “eu”. Isso implica, então, que o respeito à outra pessoa, não é, portanto, o ser, mas o/a outro/a. (BIDASECA, 2010). O mesmo pode ser lido na obra de Guimarães Rosa (2001) ao dizer que as pessoas nunca estão prontas, estão sempre se fazendo; e em todo o percurso do vivido apresentado por este autor, as pessoas estão entre pessoas, nos lugares, compartilhando experiências, enfim, se fazendo na outra pessoa, e não em si mesmas. Ou seja, nós construímos na relação com a outra pessoa.

Nesse sentido há uma relação dinâmica entre o eu-outro, isso porque as pessoas precisam “ser”. Além de terem sua individualidade, se fazem individual para “serem social e coletivo”. Portanto, é difícil “ser”, “me sentir”, “me conhecer” se não há o reconhecimento por parte da outra pessoa (BIDASECA, 2010). Tais compreensões sobre o sujeito e sua constante relação para “ser eu no outro” direcionam as pesquisas, tanto quando olhamos para o grupo pesquisado quanto para o próprio pesquisador que fará este elo entre as duas partes dialogando com as ciências.

Os caminhos teóricos e metodológicos são mais ou menos comuns nas pesquisas desenvolvidas nesta trajetória. Procuramos – da forma mais simples possível – utilizar entrevistas, aplicação de formulários, dentre outros, mas nos dedicamos, com maior cuidado, à observação participante, procurando permanecer o maior tempo possível entre as famílias, períodos em que se realizam reuniões, oficinas, rodas de conversa, sem esquecer-se dos momentos de refeições e pernoites, ora em uma casa ora em outra. Estas são as alternativas qualitativas para o convívio com as famílias dos indígenas, pois nos oportunizam compreender melhor o que elas têm de mais específico e também o que apresentam de comum entre elas, principalmente no que se refere às estratégias para a sua constante inserção no tecido social da cidade onde moram.

As pesquisas que são orientadas, nesse sentido, por um conjunto de técnicas qualitativas, permitem cumpri-las com o rigor científico e manter a possibilidade de apreender os sentimentos, as emoções e conviver diretamente com esta realidade, aberta aos possíveis, mas, também, de difícil compreensão e envolvida por conflitos diversos: de gênero e geração, econômicos, de valores, enfim, dificuldades próprias da vida cotidiana (LEFEBVRE, 1983).

A vida cotidiana é considerada nesta trajetória de pesquisa pode ser vista como transitória e ao mesmo tempo dinâmica e com perspectivas múltiplas, multifacetadas e

multiformes. É o trilhar de caminhos transitórios por pessoas à procura de segurança, de sossego e de estabilidade. O que é isso senão a vida sendo vivida em meio às correntezas de um rio, às vezes, turvo, mas que também pode ter águas límpidas, nas quais habitam além de animais, sonhos e aspirações? As pessoas nesta situação, criam alternativas para superação das inúmeras misérias e desilusões que não estão no início nem no fim de suas vidas, mas se colocam no meio.

Passamos agora a descrever o principal propósito desta pesquisa que é fazer uma análise de todos os pontos pesquisados e, procurar à luz das ciências, a pontar caminhos para se alcançar possíveis soluções àquele ou àqueles problemas encontrados. E neste sentido apresentamos o “Mapa Tikuna”, que pode ser visto na figura abaixo, onde sintetiza todo o sonho dos Tikuna quando o assunto é a estrutura da comunidade, bem como também a fala do coordenador da mesma no ano de 2010, retratando esta realidade:

Essa é a comunidade que queremos, aqui tem primeiro o centro cultural, depois a casa de seu Américo, casa de Deniziu, do seu Bernardino, seu Martins. Esse espaço nós estamos esperando do governo federal, para que possa liberar esse espaço, se Deus quiser, pra gente aproveitar no mapa, para formar a escola, quadra, espaço de saúde. Aquí tem açaí, pupunha, jambo, manga, abiu, aí tem também, tem um monte de coisa, tem parabólica, será que índio tem tudo já? Porque ele vive na cidade não é mais índio? Mas nós somos iguais, por isso que estamos colocando isso aqui. Aqui é a nossa rua, precisamos de saneamento básico, infra-estrutura. (Domingos Florentino, 44 anos, em entrevista ao PNSCA, 2010)

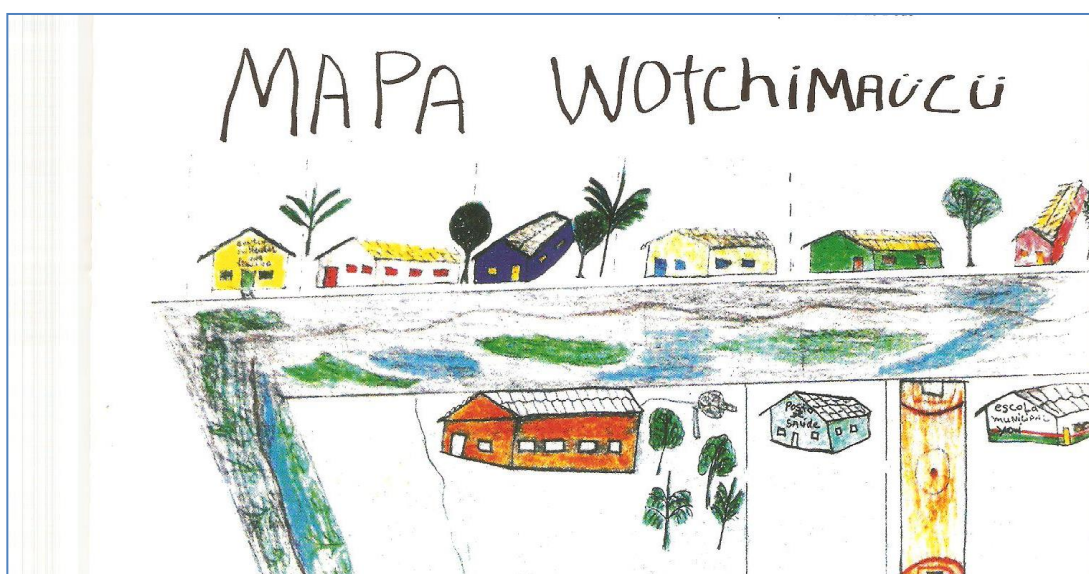


Figura 12: Mapa da futura Comunidade Wotchimaücü, idealizada pelos Tikuna do Bairro Cidade de Deus.
Fonte: PNSCA/ UEA. Edição 2010.

A fala de “seu” Domingos refere-se notadamente ao sonho ideal de comunidade para ele e para os demais indígenas Tikuna apresentado no mapa acima, onde percebemos nitidamente a falta de uma intervenção política para assim tornar esse sonho realizado para os eles. Mapa este que sintetiza todo o sentimento do viver em comunidade, uma comunidade com estrutura, onde tenham fincados uma escola, uma igreja e um centro comunitário e mais do que isso, saneamento básico. Isso não é sonho é necessidade humana, é cidadania.

Sobre este assunto consultamos a FUNAI na pessoa do seu atual coordenador e fizemos as seguintes abordagens: a FUNAI ainda hoje é vista como a “mãe dos indígenas” no sentido de atender as duas demandas, como você vê esta situação no contexto atual? Obtivemos a seguinte resposta: *“Não se trata de concordar ou não é uma questão legal, a constituição de 1988 e muito clara e todas as convenções posteriores e até mesmo anteriores à constituição de 88 que trata a autonomia dos povos do autogoverno e outros assuntos, deixa claro que a relação assistencialista já deveria ter acabado, mas é preciso entender que essa ruptura não se dá de uma hora pra outra, é um processo lento de leitura de direitos mas acredito que o Movimento indígena tenha muita clareza disso. Sendo que nas aldeias isso é percebido de maneira mais acirrada pois lá os povos tem uma relação mais forte com a FUNAI e o “posto indígena” em sua funcionalidade sempre deixou claro este papel de assistencialismo. Por isso o termo “mãe”. É natural que se tenha construído essa relação de que a FUNAI é uma mãe e tem que responder às demandas, o que não ocorre na prática. Na atualidade o papel da FUNAI é dar respostas ao fortalecimento das povos indígenas no que diz respeito à sua autonomia principalmente, mas isso deve ser feito através de muito diálogo, através de uma luta conjunta e isso já estamos trabalhando paulatinamente para acontecer”, afirmou.*

Quando a assunto é políticas públicas destinadas aos indígenas que estão em Manaus, Eduardo foi enfático ao afirmar e reconhecer que a FUNAI não tem nenhum ou mesmo nenhuma política específica ou definida para esta categoria que segundo ele está aí e precisa ser atendida. Defende a FUNAI dizendo que é preciso entender as fases por que a mesma passou pois o assistencialismo é ainda muito marcante e que categorias de indígenas devem ser respeitadas em seu direito até mesmo aqueles considerados isolado. Quanto a quem vive na cidade, é um direito e que a FUNAI respeita, mas admite que lidar com os mesmos é um grande desafio: *“não temos política definida e construída...mas acredito que essa política vai se estabelece porque é uma realidade que está posta e não tem como fugir e o índios tem todo direito de se estabelecer onde eles bem quiserem”*

Sobre este assunto também Eduardo afirma que a FUNAI tem criado uma forma de dialogar com as comunidades para criar uma política específica obedecendo é claro, a política nacional, pois a FUNAI nacional também está com este assunto em pauta. Mas esta construção precisa ser de forma participativa, até porque é uma coisa nova, pois apesar de ter cerca de 30 anos, a FUNAI nunca atentou pra isso é uma coisa muito recente. Admite também que a FUNAI Manaus não tem nenhuma ação com a comunidade pesquisada, apenas tem dialogado com seu atual e jovem coordenador, e neste diálogo tem havido o entendimento de que deve ser sim construída a política voltada para esses índios da cidade, pois como já foi dito não há nada definido, só pensado.

Na opinião de Eduardo *“todas as políticas que se construa deve haver o entendimento de que os direitos não são para terras indígenas e sim para os povos indígenas, pois esteja onde ele estiver nunca deixará se ser índio independentemente de estar ou não em terra indígena. E, fazendo uma análise na conjuntura nacional, percebe-se que os grupos poderosos querem redefinir e diminuir as terras indígenas, que é uma categoria criada não pelos indígenas mas pelos não índios...o que se discute são os territórios, são as pessoas e a mobilidade destas nos territórios e o que ultrapassa disso não é mais competência apenas da Funai, mas tem que e chamar outros órgãos para o diálogo”*, disse.

Quando abordamos o coordenador sobre o “mapa Tikuna” e o sonho de terem a comunidade estruturada segundo o que está no mesmo, Eduardo faz a seguinte análise: *“O movimento indígena enfraqueceu, não atua mais como atuava antes, mas é o momento por que atravessa, pois suas estratégias de luta mudam de acordo com a conjuntura...há um universo de associações muito grande em Manaus e em relação à ACW eu acredito que a mesma tá bem mais avançada que a das outras comunidades...quero dizer que apesar de a FUNAI não ter uma política ainda definida existem ações como infra estrutura comunitária e eles tem buscado apoio neste sentido...agora a luta pela terra realmente é um desafio grande, seria uma outra categoria de regularização fundiária, uma nova forma de encara os territórios e isso não é um pedido somente dos Tikuna, mas de vários outros povos, como os Sateré-Mawé e os que estão assentados na região do tarumã ...inclusive também na questão da saúde, pois na minha opinião o Distrito Sanitário Especial de Saúde indígena de Manaus (DSEI MANAUS) deveria atender os indígenas que estão em Manaus, pois o Ministério Público em nenhum momento diz que há motivo legal para o não atendimento...é uma leitura errada da própria legislação ...e uma leitura errada do próprio atendimento, da própria relação com os indígenas”*

E finalmente tratando sobre o assunto de estruturar a comunidade Tikuna, tal como esta proposto no “mapa” o coordenador afirma *“que já tem dialogado com o coordenador e ficou o compromisso de verificar junto ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA a parte legal da terra e se houver a possibilidade de a área ser somente dos Tikuna não resta dúvida que a FUNAI apoiará, será algo inédito em se tratando de territorialidade indígena na cidade. Este é um compromisso da FUNAI Manaus com os indígenas Tikuna. Claro que neste processo todo é fundamental a participação pela via do diálogo da associação comunitária pois entendemos que ela congrega força e fortalece a comunidade dando assim um caráter mais participativo na construção. Certamente que não será um desafio fácil e só pra informar que estamos de fato fortalecendo o assunto, agora no mês de junho debate estamos trazendo o programa Terra Legal para discussão dos territórios e neste debate certamente aproveitaremos para colocar este assunto na pauta”*, encerrou o coordenador.

Assim sendo, em meio a esta “construção” de políticas específicas aos indígenas de Manaus pelo órgão indigenista oficial temos ainda como principais problemas que somados o outros, faz com que os Tikuna não se sintam totalmente inseridos no tecido social urbano da cidade de Manaus, como por exemplo, a falta de um espaço permanente para a comercialização dos seus artesanatos, o que afetaria positivamente num acréscimo permanente da renda familiar com as vendas, problema este que pode ser solucionado pelo governo do estado através da SEIND, que possui projeto, mas continua apenas no papel. Agora o mais complicado de todos os problemas é que para estruturar a comunidade tal qual sugere o mapa, necessariamente os Tikuna vão precisar de um espaço de terra maior, coisa que pode não ser tão fácil de se conseguir. Pela via do diálogo através da ACW com os vários agentes sociais tem-se a perspectiva de alcançar êxito para esta questão, o que evidencia esta categoria representativa como um forte aliado dos Tikuna nesta batalha que se configura como muitas outras que ocorrem nos centros urbanos. Resta aos Tikuna da comunidade Wotchimaïcü atender para o fato de que esta luta serve como bandeira para que eles definitivamente estabeleçam seu território na cidade de Manaus, tendo como aliados a própria sociedade que os aceita apesar de se identificarem como indígenas e os vários órgãos que tem abraçado a causa ao longo desses anos de trajetória.

Afinal sonhar com uma comunidade onde tenha um posto de saúde favorecendo aos mesmos receber ao menos o atendimento básico, uma escola equipada com salas de aula e biblioteca, além de um ginásio poliesportivo, um espaço onde possa ser construído um campo de futebol, atividade esta muito apreciada pelos povos indígenas de uma maneira geral,

exemplo disso a comunidade tem um time masculino e feminino desta modalidade esportiva no campeonato de peladas, o famoso peladão, campeonato este organizado por um jornal de larga expressão na cidade e que une os povos indígenas da cidade de Manaus em torno de um torneio futebolístico dando assim um sabor há mais no seu intenso viver na cidade de Manaus. Unem-se desta forma os “parentes” indígenas que trocaram a aldeia pela cidade e sem nenhuma formalidade a cada dia desfrutam esse novo viver. Para os Tikuna de uma maneira especial tudo tem um único significado: estão inseridos, fincados nesta cidade, construindo uma história que já é parte integrante da cultura local.

CONCLUSÃO

Ao finalizar esta pesquisa gostaria de refletir sobre a situação indígena brasileira e assim perceber que uma vez superada a fase trágica da possibilidade de extinção de todos os povos indígenas, fica a impressão de que ser indígena hoje no Brasil é mais do que pertencer a um conjunto de povos nativos, originários ou ancestrais do povo brasileiro, como algo do passado distante; ser indígena é pertencer a uma identidade continental e nacional autóctone, presente, viva e atuante nos cenários locais, regionais e nacionais.

Do direito de sujeito e de cidadão nacional e global, associado ao direito e ao desejo de continuidade histórica das identidades étnicas e culturais parece que os povos indígenas não estão dispostos a abrir mão, ainda que isto signifique uma longa e árdua jornada rumo ao que os sábios guarani chamam de “Terra Sem Males”, um mundo onde todos os povos têm o seu espaço e o direito de viverem com dignidade e liberdade (LUCIANO, 2006).

Mas os povos indígenas sabem que para alcançar esse ideal de vida que alimenta suas lutas é necessária a consolidação e a ampliação dos seus direitos no âmbito do Estado brasileiro para que sejam implementados pelas políticas públicas. Tudo isso depende fundamentalmente da capacidade organizacional dos indígenas e de seus aliados de definirem estratégias mais impactantes, inovadoras e factíveis. Algumas dessas estratégias estão em curso e outras ainda precisam de um tempo mais longo de maturação para se tornarem agendas comuns dos povos indígenas do Brasil.

A primeira estratégia é a construção de um novo “projeto político” pensado pelo movimento indígena brasileiro, que precisa contemplar uma ampla e plena participação das bases do movimento indígena para lograr êxito rumo à retomada das autonomias perdidas ao longo do processo de dominação colonial, incluindo neste, inclusive, àqueles que moram em áreas urbanas como é o caso da comunidade aqui pesquisada. Este projeto deverá ter suas bases fincadas em um conjunto de princípios, estratégias e instrumentos políticos e culturais que visem garantir a efetividade dos projetos societários e étnicos dos povos indígenas. A diversidade sociocultural desses povos não deve ser um motivo para a inexistência ou a inviabilidade de tal projeto, na medida em que ele reúne direitos e interesses comuns a todos, como a defesa da própria diversidade, da terra, do meio ambiente, da educação, da saúde, da moradia e outros.

Pensar neste projeto é uma forma de conjugar esforços e aliar-se à luta coletiva dos povos indígenas pelos seus direitos, e pensar numa maneira de poder articular todos no

entorno de interesses e estratégias comuns capazes de ampliarem as sinergias e as forças políticas diante das correlações de forças tão desiguais que envolvem o campo de luta e de defesa dos direitos indígenas no Brasil. Um dos objetivos importantes deste projeto seria facilitar a articulação indígena nacional, de forma a garantir a participação efetiva de todos os povos indígenas do Brasil e servir como referência da luta nacional, com diretrizes, metas, prioridades e estratégias comuns e diferenciadas que fazem parte de um planejamento eficaz e que dizem respeito a todos.

A segunda estratégia é buscar formas de sustentabilidade socioeconômica dos povos indígenas em suas terras, sem esquecer daqueles que vivem fora das áreas demarcadas. Só a garantia de posse do território não é suficiente para assegurar a sobrevivência com dignidade. O primeiro passo rumo à sustentabilidade é a capacidade de autogestão territorial e, sobretudo, das organizações representativas de cada povo e/ou comunidade de forma que os deixem capaz de redefinir o aproveitamento da diversidade de recursos naturais para o benefício das comunidades, segundo suas necessidades e seus padrões culturais.

E foi na tentativa de conectar os saberes Tikuna, com idéias e conceitos acadêmicos, que este trabalho nasceu da minha inquietação enquanto indígena depois de perceber a falta de assistência oferecida pelo poder público local aos indígenas que vivem na cidade de Manaus, após conviver com estes frente à “feira indígena Pú-Kaá- Mãos da Mata”. Após esta experiência me aproximei do povo Tikuna, meus parentes já que também sou um Tikuna, onde pude constatar que os mesmos moravam no Bairro Cidade de Deus, onde a partir de então procurei construir laços de amizade, de “parentesco” e de confiança. Neste processo, a produção dissertativa foi fruto de conversas, entrevistas e observações pautadas em reflexões teóricas e práticas e, principalmente pelo convívio quase que diário onde fui aos poucos aprendendo mais e mais sobre a realidade deles e de juntos buscamos entender os fatos sem esquecer as teorias, ou entender as teorias sem ignorar os fatos, tarefa difícil frente à complexidade e dinamicidade das realidades.

Tivemos neste estudo a pretensão de investigar e refletir sobre a problemática indígena na cidade, especificamente, observando como ocorre a inserção do povo Tikuna no tecido social de Manaus em toda sua complexidade. Procuramos analisar esta inserção, tendo em vista o processo de apropriação de um “novo” território constituído na cidade pelos indígenas: a comunidade Tikuna Wotchimaücü, que passou desta forma a ser nosso objeto de investigação.

Bem, a partir de nossa pesquisa podemos dizer que na realidade citadina a formação de comunidades étnicas está fortemente relacionada com a questão do uso e da apropriação do

território. Procuramos entender território a partir de uma concepção integradora, no sentido dado por Haesbaert (2007), no qual se buscam integrar os aspectos naturais, políticos, econômicos e simbólicos dos sujeitos e o espaço.

É importante salientar que na cidade, as diferentes formas de organização indígena sinalizam também para diferentes formas de atuar politicamente. Isto reflete na diversidade identitária, cultural e ideológica característica da contemporaneidade, no qual se percebe o surgimento das identidades a partir de estruturas comunitárias. Os indígenas em Manaus protagonizam várias lutas favorecendo uma consolidação dos movimentos sociais na cidade, em consequência da falta opções para inseri-los no mercado de trabalho, por exemplo, bem como outros fatores como deficiência de moradia, educação, saúde, além de ausência de políticas públicas. Tem-se dessa forma, uma ressignificação da etnicidade como estratégia de resposta às necessidades do presente.

Esta luta tem seu protagonismo marcado pelo surgimento de uma organização chamada UPIM, que de forma muito inteligente dialogou com os poderes locais constituídos e assim abriu muitas portas sinalizando ações em prol das várias comunidades indígenas e a mais significativa de todas as ações foi está a frente da feira Pú-Kaá (mãos da mata), através do seu presidente a época. A sua relação direta com a ACW, se deu em realizar uma reunião com a presença da COIAB, do CIMI e da Pastoral Indigenista na sede do centro cultural onde foram levantadas as demandas da comunidade e assim levadas a um grande seminário onde participaram 17 secretarias de governo, além do Serviço Brasileiro de apoio as Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), Serviço Nacional de Aprendizagem Rural (SENAR) e Serviço Nacional do Comércio (SENAC), que ocorreu no auditório da UEA no ano de 2007.

Após este evento que teve repercussão inclusive na mídia nacional, pois a UPIM, realizou na mesma ocasião uma passeata no centro da cidade com o tema: “Manaus, mostra tua cara indígena”, chamando a atenção da sociedade para o descaso que os indígenas eram vítimas em Manaus, o então prefeito recebeu em audiência 14 lideranças das várias comunidades indígenas de Manaus, entre elas a Tikuna, para assim deliberar que as secretarias de seu governo dessem uma atenção especial às mesmas. De fato algumas ações pontuais ocorreram, como a gravação do primeiro Cd com canções indígenas e que teve apoio da prefeitura, teve também a edição de um catálogo que divulgava os produtos indígenas (artesanato) dando inclusive dicas de onde se podia comprá-los. De fato foi um período em que houve uma boa relação com o poder publico local, mas que não houve continuidade, pois a gestão da UPIM desfez-se e a outra procurou não trabalhar com o mesmo foco.

Neste processo, o que se pode constatar em relação à inserção dos Tikuna no tecido social urbano de Manaus, podemos nos defrontar com diversas situações e a primeira delas e, talvez, a mais corriqueira está no fato de a comunidade ser etnicamente diferenciada por razões que já foram aqui explicitadas o que os leva a ter um modo de vida cujas características adere com as exigências das normas cidadinas.

Quando os sujeitos passam a conhecer e a dominar as normas e valores da sociedade estes se “entranham” na mesma, redefinindo assim o seu modo de viver. Então, a comunidade Tikuna constrói o seu espaço e assume um protagonismo étnico a partir de ações desenvolvidas em consonância com as dinâmicas culturais e identitárias que tomam um caráter instrumental e relacional no cotidiano. A etnicidade surge como fator fundamental pautado pelo resgate do passado e dos sinais diacríticos para serem utilizados de acordo com as suas necessidades contemporâneas. Logo, os sujeitos trazem e reinventam aspectos culturais de sua etnia para assim inserir-se no tecido social, por mais intrigante e instigante que possa parecer.

Pensar sobre as formas como se inserem os indígenas na várias facetas que se apresentam no “viver na cidade” nos induz a repensar a natureza das relações destes indígenas pelo dito homem moderno ou como bem chamam os indígenas “homem branco” ou “não – índio”. E talvez, a principal colaboração desta pesquisa seja repensar a própria percepção dos indígenas em relação a sua aceitação pela sociedade, uma percepção calcada em valores de troca, culminando direta ou indiretamente na explosão de problemas globais que danificam a biosfera e a vida humana.

No que concerne aos povos tradicionais, apesar de o sistema mundial espalhar a agonia a todos os povos, na forma de violência, opressão e expulsão de seus territórios, em decorrência de mentalidades colonialistas, globalizadoras ao extremo e excludente por natureza, os sujeitos ainda procuram formas de viver e proceder dando uma importância na produção de valores de uso e de troca pautadas na sustentabilidade das coisas, nas relações de solidariedade comunitária entre os indivíduos e outros grupos que vivenciam os mesmos campos de luta pela sobrevivência.

À luz desta exposição de idéias finalizamos este trabalho reafirmando a complexidade do tema a ser analisado, evidenciando os limites de nossa compreensão e cientes de que ainda temos um grande caminho a percorrer para o entendimento deste processo. Dessa forma, dentro de um contexto de insegurança no qual os indígenas enfrentam desafios novos, reiterados ou não resolvidos nos processos de colonização, na construção da unidade nacional e, agora, no contexto de mundialização econômica e cultural há complexas questões que se

constituem como elementos para discussão, e não pretendemos (e nem podemos) terminá-las aqui, mas podemos oferecer subsídios e estimular novas reflexões acadêmicas a respeito.

Assim sendo, partindo de nossas conclusões construídas e interpretadas pelas nossas leituras e vivências com indígenas e o movimento indígena local, intelectuais, e incentivada por sonhos, talvez utópicos, foi que procuramos descortinar as ilusões da complexa e dinâmica realidade indígena e em especial a maneira como os Tikuna se inserem a cada dia no tecido social urbano da cidade de Manaus. Fazendo menção a um texto de Torres (2005), que diz: “agarrar-se à esperança é transcender-se a uma perspectiva de alteridade, recriando laços de solidariedade e confiança no outro. Não em uma perspectiva de cegueira que leva à anulação e subserviência do ser a uma perspectiva utópica, pois os sonhos e as utopias não se identificam com as estruturas deste mundo, mas está dentro delas por intermédio das pessoas que se recriam nelas como um processo”. E neste sentido concordo plenamente com os sonhos dos indígenas aqui representados pela comunidade Wotchimaücü, em lograr por melhoras em suas vidas, pensando unicamente no bem-estar de seus filhos, já que estes no futuro continuarão a disseminar a cultura deste povo.

Diante disso é notório pensar em uma terceira e necessária estratégia que venha complementar as aqui mencionadas que seria a implementação de um Programa Permanente de Capacitação Política e Técnica para os quadros e Associações Indígenas. Fica muito claro que as lideranças do movimento e das organizações indígenas precisam adquirir capacidades e competências políticas e técnicas para além das necessidades tradicionais, locais e institucionais que suas tarefas e responsabilidades exigem.

Este sem dúvida é um projeto que dará longa vida aos povos e comunidades indígenas no estado do Amazonas tanto àqueles que estão nas aldeias quanto aos que estão nas cidades, pois nota-se uma grande deficiência ainda neste campo entre os vários povos aqui existentes. Este também é o sentimento da comunidade Wotchimaücü, que na busca de compreender cada vez mais o complexo universo moderno e globalizado onde estão inseridos e para que saibam discernir as tênues fronteiras que separam os diferentes projetos sociais e políticos entre o mundo dos brancos e o mundo dos povos indígenas, estão incessantemente engajados na busca por melhores dias para o seu povo.

REFERÊNCIAS

ACUÑA, Christóbal de. **Novo Descobrimento do Grande Rio das Amazonas**. Pelo padre Christóbal de Acuña, Religioso da Companhia de Jesus e Qualificador da Suprema Inquisição Geral, ao qual se foi, e se fez por ordem de sua Majestade, no ano de 1639, pela Província de Quito, nos Reinos do Peru.” In: ESTEVES, Antônio R. (ed). *NovoDescobrimento do Grande Rio das Amazonas*. Montevideu: Consejería De Educación de Embajada de España en Brasil; Oltaver, 1994.

AGÊNCIA BRASIL. **COIAB estima que 20 mil índios vivem em Manaus**. Disponível em: <http://www.brasiloeste.com.br/notícia/1476/população-indigena-manaus>. Acesso em: 18 abril 2012.

AGENDA Habitat. **União dos Movimentos Sociais de Moradia**, 1997.

ALMEIDA, A.W. Berno de. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum**. In: _____. Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, castanhais do povo, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.

_____. Apresentação. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim. **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: Declarações, Convenções Internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional**. Manaus: UEA, 2007, p. 9-17. (Documento de bolso, n. 1)

AMARO, J. P. (2007). **Sentimento psicológico de comunidade: Uma revisão. Análise Psicológica**, XXV(1), 25-33.

ANDRELLO, G. Iauaretê: **transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto Rio Negro, Amazonas)**. 2004. 439 folhas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho**. 7. ed. São Paulo: Cortez; Campinas (SP): Editora da Universidade Estadual de Campinas, 2000.

ARRUDA, R. S. V. **Os Rikbaktsa: mudança e tradição**. 1992. 543 folhas. Tese Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ARRUDA, Rinaldo S. Vieira. **Imagens do índio: Signos da Intolerância**. In: RUPIONE, Luís D. B.; VIDAL, Lux; FISCHMANN, Roseli (Org.). **Povos Indígenas e Tolerância: Construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: EDUSP, 2001.

ARNAUD, E. **Os Tuküna**. In: Semana do Índio – Exposição Temporária/ Textos e Catálogos/Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983.

BAINES, S. G. **As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade**. Disponível em: www.funai.gov.br/ultimas/artigos/revista. acesso em 24.12.12

BARTH, Fredrik. **Os grupos étnicos e suas fronteiras**. In: LASK, Tomke (Org.). **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

_____. **A análise da cultura nas sociedades complexas**. O guru, o iniciador: e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000, p. 107-139.

BARREIRA, Irllys Alencar F. **O reverso das vitrines: Conflitos urbanos e cultura política em construção**: Rio de Janeiro. Rio Fundo, 1992.

BATISTA, Djalma. **O complexo da Amazônia. Análise do processo de desenvolvimento**. 2. ed. Manaus: Valer, Edua e Inpa, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização. As consequências humanas**. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. **Comunidade: a busca por segurança no mundo atual**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BERNAL, Roberto Jaramillo. **Índios Urbanos. Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus**. Manaus. Editora da Universidade Federal do Amazonas/ Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BERND, Z. **Literatura e identidade nacional**. Porto alegre: editora da Universidade/UFRGS, 1992.

BIDASECA, K. **Perturbando el texto colonial: los estudios (pos) coloniales em América Latina**. Buenos Aires: SD, 2010.

BRASIL, **Lei 6001 de 19 de dezembro de 1973 (dispõe sobre o Estatuto do Índio)** Publicada no DOU de 21 de Dezembro de 1973.

BURDIEU, Pierre. **Contrafogos: tática para enfrentar a invasão neoliberal**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **Introdução a uma sociologia reflexiva**. In: BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 9. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 107-132.

_____. **A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região**. In BOURDIEU, P. O poder simbólico. Tradução de Fernando Tomaz. 11ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CAIAFA, Janice. **Jornadas Urbanas: exclusão, trabalho e subjetividade nas viagens de ônibus na cidade do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

CALIMAM, Geraldo. **Paradigmas da exclusão social** – Brasília: Editora Universa, UNESCO, 2008. 368 p.

COLEMAN, James. **Foundations of Social Theory**. Cambridge: Havard University Press, 1994.

CÂMARA, J. M. J. **Introdução às Línguas Indígenas Brasileiras**. 3. ed. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico; Brasília, INL, 1977.

CARDIA, Laís M. **Espaços e culturas de fronteira na Amazônia Ocidental**. Ateliê Geográfico. Goiânia- GO. V. 3, n. 7. Set/2009.

CARVALHO, M. L. B. **Saúde de populações indígenas: tendências após os impactos do contato**. 1997. 190 folhas. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

CASTEL, Robert. **As armadilhas da exclusão. In Desigualdade e a questão social**. São Paulo: EDUC, 1997b, pp. 15-48.

CAYCEDO, A.O., & ALBARRACÍN, J.J.V., **Mitades, Clanes y Casas del trapecio amazónico colombiano**. In: Amazônia em Cadernos, Manaus, nº 5, p. 13-37, jan./dez., 1999.

COURGÉAU, Daniel. **Nuevos enfoques para medir la movilidad espacial interna de la población**. Notas de Poblacion. Santiago do Chile: Centro Latinoamericano de Demografia, n.50, p. 55-74, ago. 1990.

CAVALCANTI, Clóvis (org.). **Desenvolvimento e Natureza: Estudos para uma Sociedade Sustentável**. Santos: Cortez Editora, 1995.

COGO, Denise. **Mídia, interculturalidade e migrações contemporâneas**. Rio de Janeiro: E- papers, 2006.

COLEMAN, James. **Foundations of Social Theory**. Cambridge: Havard University Press, 1994

DIENER, E., Emmons, R., Larsen, R., & Griffin, S. (1985). **The satisfaction with life scale**. *Journal of Personality Assessment*, 49 (1), 71-75.

DURHAM, Eunice. R. **A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ENGUITA. M. F. **La escuela a examen: um analisis sociológico para educadores y otras personas interesadas**. Madrid: Pirâmide, 1995.

EPICURO. **Cartas sobre a felicidade: (a Meneceu)**. Tradução e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: Ed. da UNESP, 2002.

ERTHAL, Regina Maria de Carvalho. **O Suicídio Ticuna na Região do Alto Solimões**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Escola Nacional de Saúde Pública – ENSP/FIOCRUZ/MS, 1998.

FARIA, I. F. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

FÍGOLI, Leonardo H. G. **Identidad étnica: trayecto constitutivo de una identidad social**. Dissertação de Mestrado. Brasília: Unb, 1982.

FRAXE, Therezinha. J. P. **Homens Anfíbios: Etnografia de um campesinato das águas**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **O que é Terra Indígena**. Disponível em: www.funai.gov.br/índios/terras/conteúdo. Consultado em: 12/09/12.

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil**. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1960.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

GIUSTI, A; CALVELO, L. **En búsqueda de una medición de la reversibilidad en Migraciones y procesos de integración regional**. Ed Copiar, 1999.

GOHN, Maria da Glória. 2002. **Teorias dos Movimentos Sociais: Paradigmas Clássicos e Contemporâneos**. São Paulo: Edições Loyola, 3ª edição.

GOHN, Maria da Glória. 2004. **Empoderamento e Participação da Comunidade em Políticas Sociais. Saúde e Sociedade**, v.13, n.2, pp. 20-31, maio-agosto de 2004. Texto on line http://www.apsp.org.br/saudesociedade/XXIII_2/artigos (Faculdade de Saúde Pública da USP e Associação Paulista de Saúde Pública).

GRAMKOW, Márcia Maria & ORTOLAN MATOS, Maria Helena. 2004. **O Diálogo Intercultural da Proteção e Vigilância do Território Indígena**. Trabalho apresentado no Fórum de Pesquisa nº 23, da XXIVª Reunião Brasileira de Antropologia – RBA / ABA 2004, em Recife (PE).

GUATTARI, F., ROLNICK, S. **Cartografia dos desejos**. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUSFIELD, J. R. (1975). **The community: A critical response**. New York: Harper Colophon.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização. Do Fim dos territórios à multiterritorialidade**. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DPeA Editora. 1997.

_____ **A identidade cultural na Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

HUEBNER, E. S. (2004). **Research on assessment of life satisfaction of children and adolescents.** Social Indicators Research, 66, 3-33.

IBGE. **Censo Demográfico de 2000.** Microdados.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censos Demográficos.** Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 14/07/2011

_____. **Primeiros resultados do Censo Demográfico 2010.** Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 14/07/2011.

LEE, Everett (1980[1966]) “**Uma teoria sobre migração.**” In: MOURA, H. **Migração Interna: textos selecionados.** Fortaleza, Banco do Nordeste do Brasil S.A.

LEFEBVRE, Henry. **O Direito à Cidade.** Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo. Moraes, 1991

LEFEBVRE, H. **La presencia y la ausencia.** México: Fondo de Cultura Econômica, 1983.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **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.

LUDKE, M. e ANDRÉ, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas.** São Paulo: EPU, 1986.

MAGNOLI, Demétrio. **Horogênese das fronteiras amazônicas.** In: ALVES, Claudia Lima Esteves. **Formação do espaço amazônico e relações fronteiriças.** Boa Vista: UFRR, 1997.

MARX & ENGELS. **A Ideologia Alemã.** São Paulo: Martin Claret, 2006.

MAXIMIANO, C. Azevedo. **Mulheres indígenas em Manaus: identidade étnica e organização como forma de construir comunidade.** (Dissertação de Mestrado). Manaus: UFAM / PPGSCA, 2008.

MEZZADRA, Sandro. **Derecho de fuga: migraciones, ciudadanía y globalización.** Madrid: Traficantes Sueños, 2005.

MONTEIRO, John. Armas e Armadilhas: **História e Resistência dos Índios.** In: NOVAES, Adauto. **A outra margem do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 237-249.

MONTEIRO, John Manuel. O desafio da historia indígena no Brasil In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONE, Luiz Donizete Benzi (org). **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1 o e 2o graus.** 4a ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC; Mari: UNESCO, 2004.

MOQUAY, P. L' **Invention des nouveaux territoires: uneurbanité rurale.** In: DEFFONTAINES, J. P.; PROD'HOME, J. P. (Orgs.). **Territories et acteurs du développement local: de nouveaux lieux de démocratie.** Paris: Éditions de l'aube, 2001.

NIMUENDAJU, Curt. 1952 – **The Tukuna.** Edited by Robert H. Lowie. Translated by William D. Hohenthal). University of California. Publication in American Archaeology and Ethnology. Berkeley and Los Angeles.

NOVOA, A. **Inovação e História da educação.** Teoria e Educação. Porto Alegre: Pannonica n.6, 1992.

NUNES, Brasilmar Ferreira. **Diagnóstico sobre a realidade urbana de Rondônia.** Brasília, 1988. (Texto preliminar mimeog.).

_____, **A permanente atualidade da Sociologia Urbana.** Brasília-DF, 1997. (mimeog.).

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnografia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena,** Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999b, p. 11-39.

_____, **O idioma da intolerância: situação etnográfica, comunidades de comunicação e definições de realidade.** In: Amazônia em Cadernos, Manaus, nº 5, p. 13-37, jan./dez., 1999.

_____, **A problemática dos “índios misturados” e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história.** In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Ensaio em antropologia histórica. Rio de Janeiro: UFRJ, 1999a, p. 99-123.

OLIVEIRA, José Aldemir de. **Manaus de 1920-1967. A cidade doce e dura em excesso –** Manaus: Editora Valer/ Governo do Estado do Amazonas/ editora Universidade Federal do Amazonas, 2003.

OLIVEIRA, José Ademir; SCHOR, Tatiana. **Das cidades da natureza à natureza dascidades.** In: TRINDADE JR., S. C.; TAVARES, M. G. C. **Cidades ribeirinhas na Amazônia: mudanças e permanências.** Belém; EDUFPA, 2008, p.15-26.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O índio e o mundo dos brancos: A situação dos Tukúna do Alto Solimões.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

_____, “Totemismo Tukúna?”, in _____. (org.), **Mito e linguagem social. Ensaio de antropologia social,** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____, **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Pioneira, 1976.

_____, **Identidade Étnica, Identificação e Manipulação In: Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

_____, 1996 - **O índio e o mundo dos brancos** - 4 ed. Campinas, SP: Editora UNICAMP. (1^a ed. 1961).

_____, Tukuna: 1959, **excertos de um diário de campo**. In: Amazônia em Cadernos, Manaus, nº 5, p. 13-37, jan./dez., 1999.

OLIVEIRA, Pêrsio Santos de. **Introdução à Sociologia**. Volume único. São Paulo: Ática, 2009.

PEDONE, Claudia. **“Tu siempre jalas a los tuyos”:** codenas y redes migratórias de las familias ecutorianas hacia España. Tese de Doutorado. Barcelona: Universidade Autônoma de Barcelona, 2003.

PIAMA. **Quando o mundo do índio é a cidade: Migração indígena para Manaus**. Manaus: Relatório de pesquisa. 1996.

PRETTY, G., Andrewes, L., & Collet, C. (1994). **Exploring adolescents’ sense of community and its relationship to loneliness**. *Journal of Community Psychology*, 22(4), 346-358.

PRETTY, G., Conroy, C., Dugay, J., Fowler, K., & Williams, D. (1996). **Sense of community and its relevance to adolescents of all ages**. *Journal of Community Psychology*, 24(4), 365-379.

PREZZA, M., & CONSTANTINI, S. (1998). **Sense of community and live satisfaction: Investigation in three different territorial contexts**. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 8, 181- 194.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: Mulheres indígenas e artesãs do Alto Rio Negro em Manaus**. Fascículo 18, 2007.

_____. **Wotchimaücü: Indígenas na cidade de Manaus**. Fascículo 28, UEA, Edições 2010

PUTNAM, Robert D. **Comunidade e Democracia: A experiência da Itália Moderna**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAMOS, Alcida Rita. **Sociedades Indígenas**. São Paulo: Ática, 1995.

RIBEIRO FILHO, Vitor. **Mobilidade residencial em Manaus: uma análise introdutória**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1999.

RIESMAN, David. The Lonely Crown. 1951 apud: Mesquita, Caroline Rosa. **A construção da identidade étnica e as representações sociais**. Web Artigos Jun. 2011. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Etnicidade>>. Acesso em: 06/05/2013.

RODRIGUES, Arlete Moysés. **Moradia nas cidades brasileiras**. 4 ed. São Paulo: Contexto, 1991.

ROMANO, Jorge Osvaldo. **Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos**. Dissertação (Mestrado de antropologia), Brasília: UnB, junho, 1982.

SAHLINS, Marshall. **Adeus aos tristes tropos**. In: Cultura na prática. Tradução de VeraRibeiro. 2ª. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SALAZAR, J. Pinheiro. **O novo proletariado industrial de Manaus e as transformações sociais possíveis**. São Paulo: USP, (Tese de Doutorado), 1992.

SANTILLI, M. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo: Editora Senac. São Paulo, 2000. Série Ponto Futuro.

SANTOS, Glademir S. dos. **Identidade Étnica: Os Sateré-Mawé no Bairro Redenção, Manaus-AM**. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM/PPGSCA, 2008.

SANTOS, Gislane Aparecida dos. **Redes e território: reflexões sobre a migração**. In: DIAS, L. C.; SILVEIRA, R. L. da. *Redes, sociedades e territórios*. 2. ed. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Edusp, 2006.

_____. **A urbanização brasileira**. 5. ed. São Paulo: Edusp, 2008

SAQUET, Marcos Aurélio. **A abordagem territorial: Considerações sobre a dialética do pensamento e do território**. In: HEIDRICH, Álvaro *et al.* **A emergência a multiterritorialidade: A resignificação da relação do humano com o espaço**. Canoas/Porto Alegre: ULBRA/UFRGS, 2008.

_____; MONDARDO, Marcos Leandro. **A construção de territórios na migração por meio de redes de relações sociais**. In: Revista Nera. Ano 11, n.13 – Julho/Dezembro de 2008 – ISSN: 1806-6755.

SARASON, S. (1974). **The perception and conception of a community. The psychological sense of community: Prospects for a community psychology**(pp. 130-160). San Francisco: Jossey-Bass.

SAYAGO, Doris. 2000. **“A invenção burocrática da participação: Discursos e práticas no Ceará”**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília (mimeo).

SCHERER, Elenise (org.). **Questão Social na Amazônia**. Manaus: Edua, 2009.

SERRA, O. J. T., **O simbolismo da cultura**. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1991.

SILVA, E. B. **Infra-estrutura para desenvolvimento sustentado e integração da América do Sul**. Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1997.

SILVA, J.R., **Relações de trabalho na comunidade Tikuna em Manaus (AM). Um estudo de Caso no Bairro Cidade de Deus**. Dissertação de Mestrado. Manaus. UFAM, 2009.

SILVA, Regina Helena Alves da; GONZAGA, Milene Migliano. **Redes culturais em territórios urbanos**. Rio de Janeiro: V Encontro de Núcleos de Pesquisa da Intercon, 2005.

SILVA, Sidney Antonio da. **A migração dos símbolos: diálogo intercultural e processos identitários entre os bolivianos em São Paulo**. In: Revista São Paulo em Perspectiva. v. 19. n. 3. jul./set. 2005. p. 77-83.

SILVA, S, Cristina. **A terceirização via cooperativas de trabalho: Precarização ou autonomia?**. In: DRUCK, Graça e FRANCO, Tânia (Orgs.). São Paulo: Boitempo, 2007.

SILVA, Maria Ozanira da Silva e. **Política habitacional brasileira: verso e reverso**. São Paulo: Cortez, 1989.

SINGER, Paul. **Migraciones internas: consideraciones teóricas sobre su estudio**. In: MUNOZ et ali. Migracion y desarrollo: consideraciones teóricas: Buenos Aires, (s.n.), 1972.

_____. (1980[1976]) **“Migrações internas: considerações teóricas sobre seu estudo”**. In: MOURA, H. Migração Interna: textos selecionados. Fortaleza, Banco do Nordeste do Brasil S.A.

SORES, Weber. **Da metáfora à substância: redes sociais, redes migratórias e migração nacional e internacional em Valadares e Ipatinga** (Tese de Doutorado). Belo Horizonte – MG: Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional, Universidade Federal de Minas Gérias, 2002.

STRAUSS, C.L. **L’identité**. Paris. PUF, 1977.

TRINDADE JR., S. C.; TAVARES, M. G. C . **Cidades Riberinhas na Amazônia: uma representação do tema**. In: TRINDADE JR., S. C.; TAVARES, M. G. C. Cidades riberinhas na Amazônia: mudanças e permanências. Belém; EDUFPA, 2008. p.9-12.

TÖNNIES, Ferdinand. **Comuidade e Sociedade**. In: MIRANDA, Orlando (Org.). Para Ler Ferdinand Tönnies. São Paulo: Edusp, 1995.

TORRES, I. Caldas. **Noções de trabalho e trabalhadores na Amazônia**. In: Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 4, nº 2. Manaus; EDUA/CAPEL, 2005.

_____. **Recriando sonhos e utopias**. In: TORRES, I. Caldas. As novas amazônidas. Manaus: Edua, 2005.

_____. **Impactos da reestruturação produtiva no Amazonas: níveis de emprego e desemprego na Zona Franca e demais setores**. In: Somanlu: Revista de Estudos Amazônicos do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 1, nº 1. Manaus; EDUA/FAPEAM, 2000.

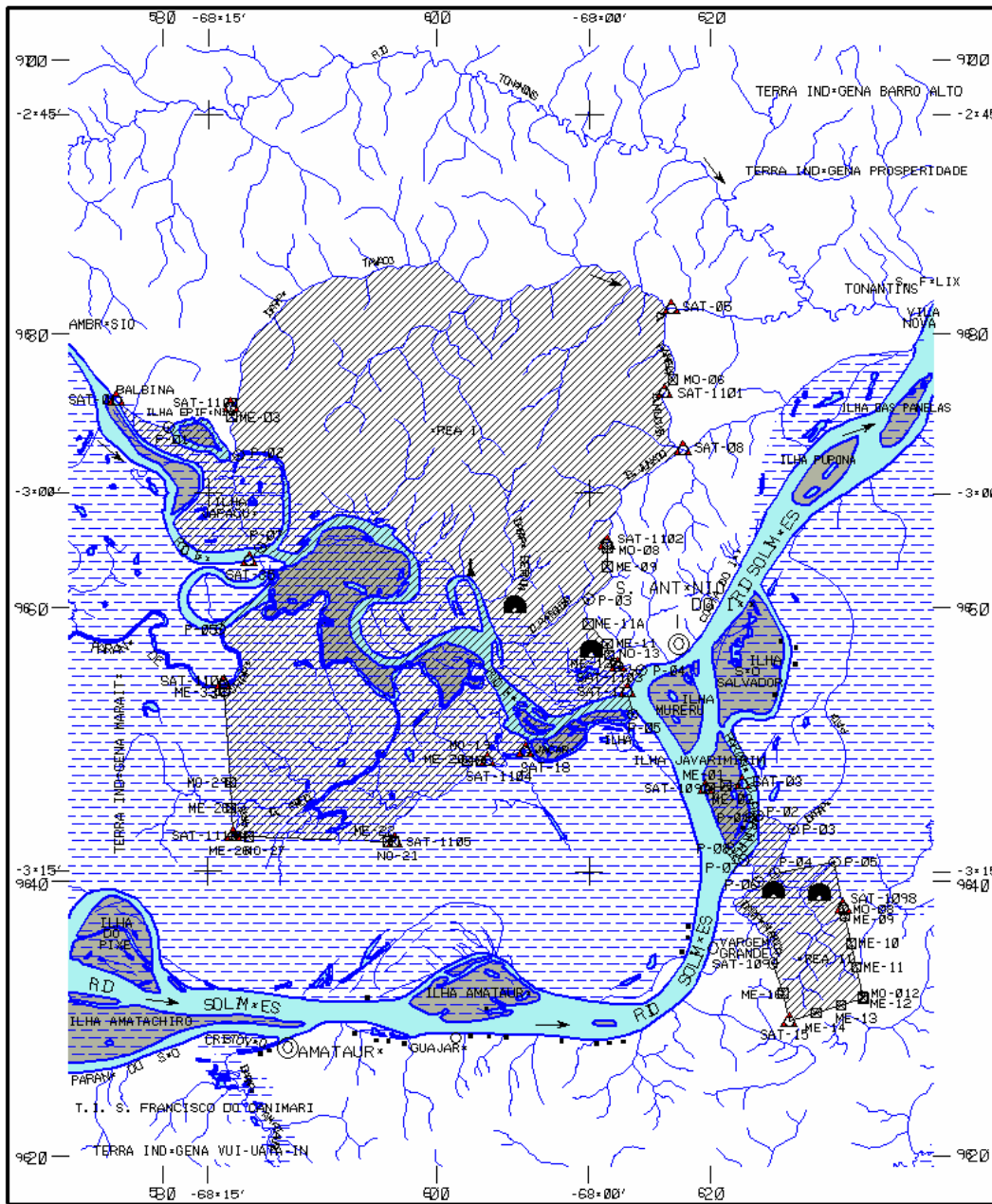
WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da Sociologia compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Barbosa. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

_____. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Vol.I. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. Universidade de Brasília. 1991.


WITKOSKI, A. Carlos. **Terras, florestas e águas de trabalho: Os camponeses amazônicos e as formas de uso dos seus recursos naturais**. Manaus: Edua, 2007.

WOOD, C. H. (1982) **Equilibrium and historical-structural perspectives on migration**. *International Migration Review*, 16 (2): 298-318.

ANEXO A - Terra Indígena Betânia

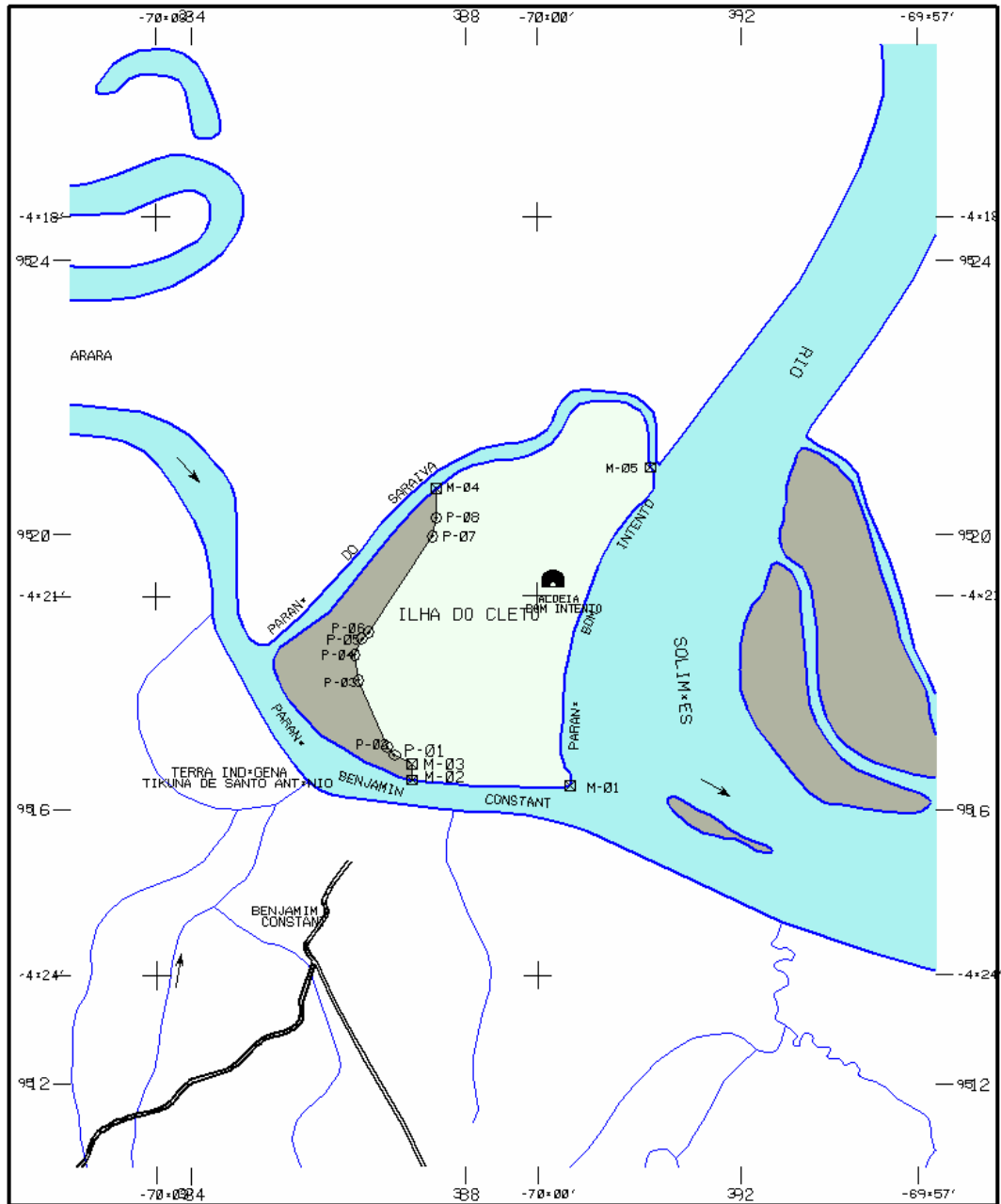


- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - SEDE DE CIDADE, POVOADO
 - ALDEIA INDÍGENA, MALOCA INDÍGENA
 - MARCO DE DIVISA, PONTO DE SATÉLITE
 - PONTO DIGITALIZADO, DIREÇÃO DE CORRENTE
 - CEMITÉRIO, CASA
 - RODOVIA DE REVESTIMENTO S-LIDO
 - RODOVIA TRANSIT-VEL O ANO TODO
 - RODOVIA TRANSIT-VEL EM TENPO BOM, CAMINHO
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - LAGO OU LAGOA, TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
 - LIMITE ESTADUAL, LIMITE MUNICIPAL


 <p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>	
<p>TERRA INDÍGENA BETÂNIA</p>	
<p>DEMARCAÇÃO</p>	
<p>ÁREA TOTAL 122.769,0265 HA</p>	<p>PERÍMETRO HA 242.122,07</p>
<p>ESTADO AMAZONAS</p>	<p>DATA 21/06/1994</p>
<p>PROCESSO FUNAI/BSB/993/SER - 089/1</p>	<p>BASE CARTOGRAFICA</p>
<p>DESENHO PLUTTER ARC-INFO</p>	<p>TÉCNICO RESPONSÁVEL LUIZ ANTONIO SERRER ENGENHEIRO CARTÓGRAFO CREM N. 15.270 - RJ</p>
<p>VISTO CHEFE DO DEN</p>	<p>PORTARIA N.º</p>

FONTE: FUNAI, 2012.

ANEXO B – Terra indígena Bom Intento

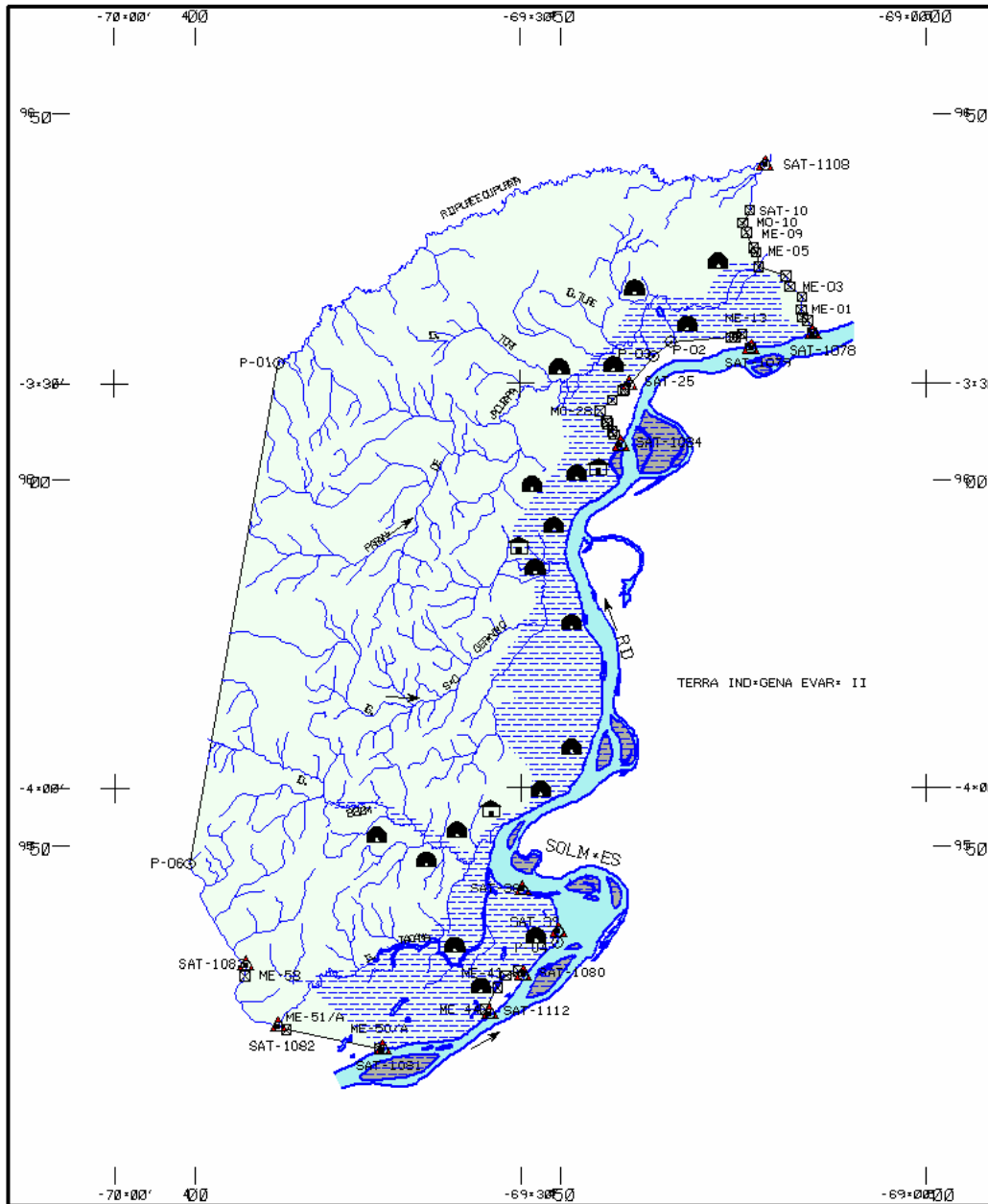


- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - POSTO INDÍGENA, CAMPO DE POUADO
 - ALDEIA INDÍGENA, MALOCA INDÍGENA
 - MARCO DE DIVISA, PONTO DE SAT-LITE
 - PONTO DIGITALIZADO, DIREÇÃO DE CORRENTE
 - PLACA INDICATIVA, CERCA DE ARAME
 - RODOVIA DE REVESTIMENTO S-LIDO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL O ANO TODO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL EM TEMPO BOM, CAMINHO
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - LAGO OU LAGOA, TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
 - LIMITE ESTADUAL, LIMITE MUNICIPAL


 MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF			
DEMARCAÇÃO TERRA INDÍGENA BOM INTENTO		PLANTA DEMARCAÇÃO	
SUPERFÍCIE 1.613,0430 HA		PERÍMETRO 16.971,27 M	
ESCALA 1:80.000		DATA 08/06/95	
ESTADO AMAZONAS		CIDADE TAGATINGA	
PROJETO AUTOCAD		VISTO CHEFE DO DEN LUIZ ANTÔNIO SBERZKE CHEFE DO DEN	

FONTE: FUNAI, 2012.

ANEXO C – Terra Indígena Évare I



- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - POSTO INDÍGENA, CAMPO DE POUSO
 - ALDEIA INDÍGENA, MALOCA INDÍGENA
 - MARCO DE DIVISA, PONTO DE SAT-LITE
 - PONTO DIGITALIZADO, DIREÇÃO DE CORRENTE
 - PLACA INDICATIVA, CERCA DE ARAME
 - RODOVIA DE REVESTIMENTO S-LIDO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL O ANO TODO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL EM TEMPO BOM, CAMINHO
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - LAGO OU LAGOA, TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
 - LIMITE ESTADUAL, LIMITE MUNICIPAL

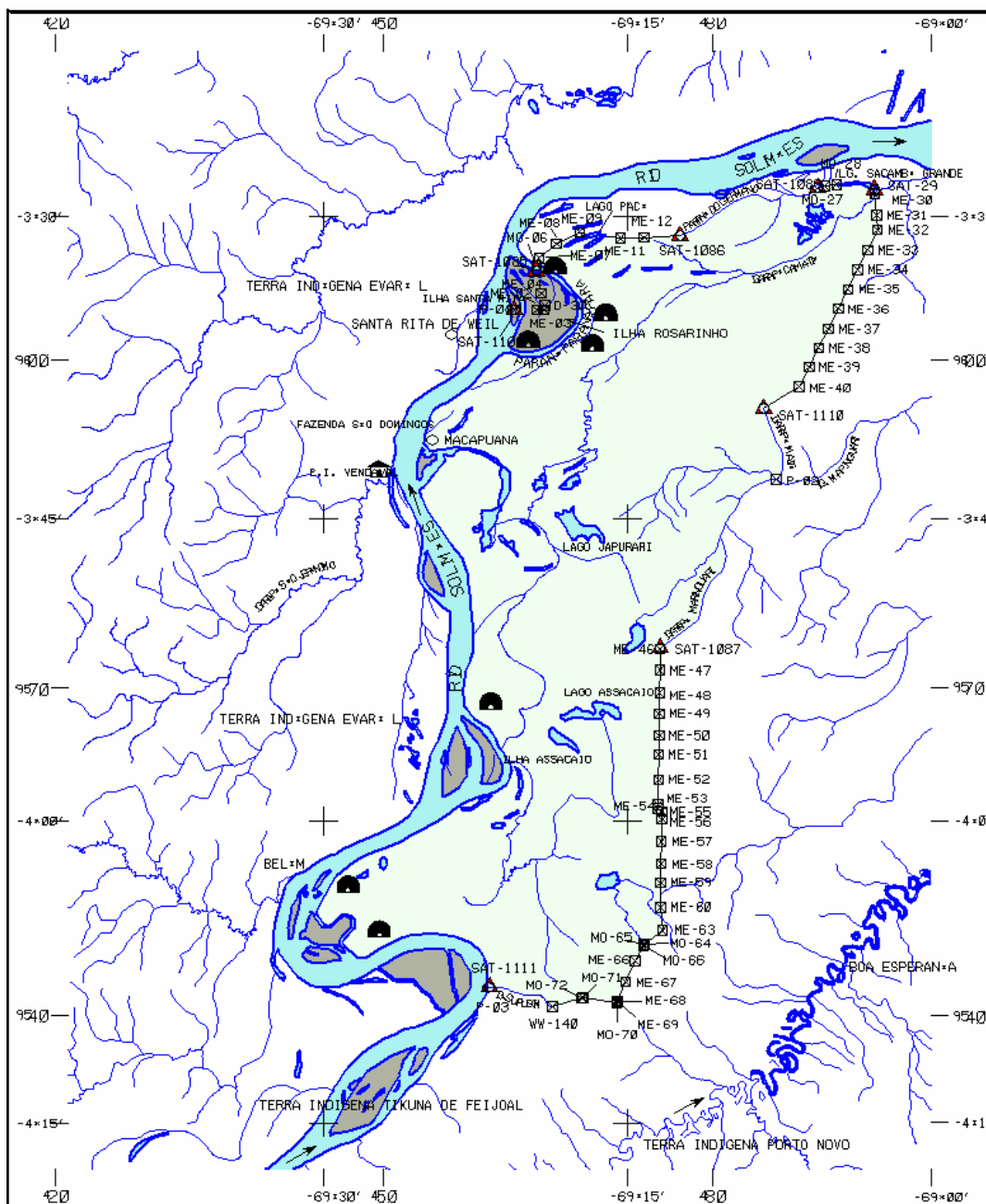


MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA ÉVARE I		PLANTA DE: DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO: TABATINGA, SÃO PAULO DE OLIVEIRA E SANTO ANTONIO DO IÇÁ		SUPERFÍCIE: 548.177,9555 HA	PERÍMETRO: 448.639,04
ESTADO: AMAPÁ		ÁREA: 1.750,000	DATA: 17/09/98
CÓDIGO: AMAPÁ		PROCESSO: FUNAI/BSB/993/32 MIR-109/133	BASE CARTOGRÁFICA: FUNAI/BSB/993/32 MIR-109/133
DESENHO: PLOTTER HP 700	RESPONSÁVEL TÉCNICO: SERGIO S. BARROS ENGENHEIRO AGRÔNOMO CREA-AP 13870	VISTO CHEFE DO DEPTO: NIVALDO FRANCISCO OLIVEIRA ENGENHEIRO AGRÔNOMO CREA-AP 61.9870	VISTO DIRETOR DA DAF: AUREO ABRAJIO FALEIRO ENGENHEIRO AGRÔNOMO CREA-AP 67.9370

FONTE: FUNAI, 2012.

ANEXO D – Terra indígena Évare II



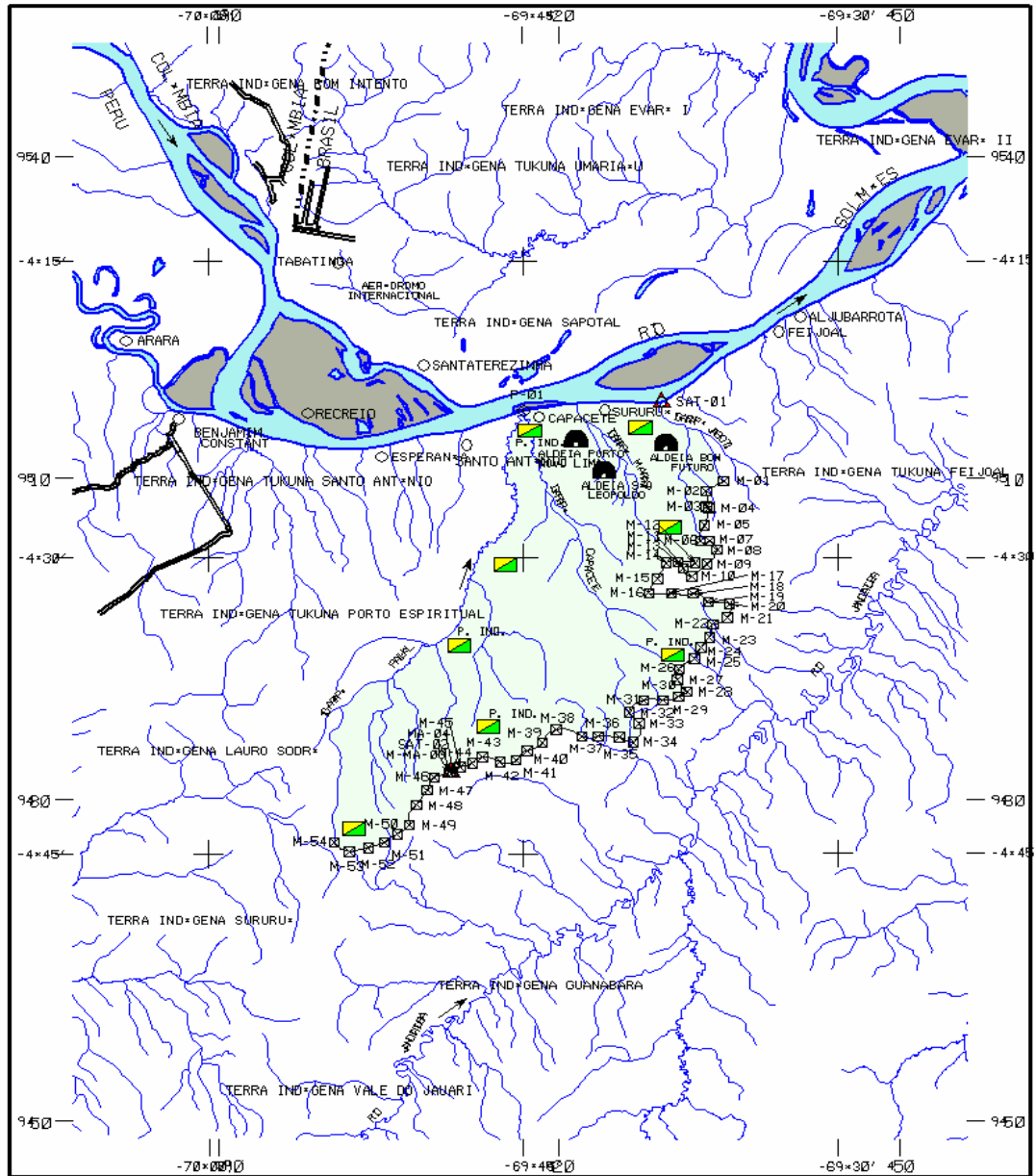
SINAIS CONVENCIONAIS

- TERRA INDIGENA DEMARCADA
- POSTO INDIGENA, CAMPO DE POUSO
- ALDEIA INDIGENA, MALOCA INDIGENA
- MARCO DE DIVISA, PONTO DE SAT-LITE
- PONTO DIGITALIZADO, DIREÇÃO DE CORRENTE
- PLACA INDICATIVA, CERCA DE ARAME
- RODOVIA DE REVESTIMENTO 9-LIDO
- RODOVIA TRANSITIVEL O ANO TODO
- RODOVIA TRANSITIVEL EM TEMPO BOM, CAMINHO
- RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
- LAGO OU LAGOA, TERRENO SUJEITO A INUNDACÃO
- LIMITE ESTADUAL, LIMITE MUNICIPAL


 <p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>			
<p>DESCRIÇÃO: TERRA INDIGENA EVARÉ II</p>		<p>PLANTA: DEMARCAÇÃO</p>	
<p>MUNICÍPIO: SÃO PAULO DE OLIVENÇA</p>		<p>SUPERFÍCIE: 176.205,7183</p>	<p>PERÍMETRO: HA 242.725,18</p>
<p>ESTADO: AMAZONAS</p>		<p>ESCALA: 1:500.000</p>	<p>DATA: 19/05/94</p>
<p>MUNICÍPIO: TABATINGA</p>		<p>PROCESSO: FUNAI/BSB/993/82 MIR-109/133</p>	
<p>DESENHO: PLÓTER-ARC/ INFO</p>	<p>TÉCNICO RESPONSÁVEL: SÉRGIO E. BARROS ENZ. ARQUITECTURA 1887/B-3 AC</p>	<p>VISTO CHEFE DE DEN: LUIZ ANTONIO EBERTZ ENZ. CARTÓGRAFIA 13.287/B-PR</p>	<p>PORTARIA Nº:</p>

FONTE: FUNAI, 2012.

ANEXO E – Terra Indígena São Leopoldo

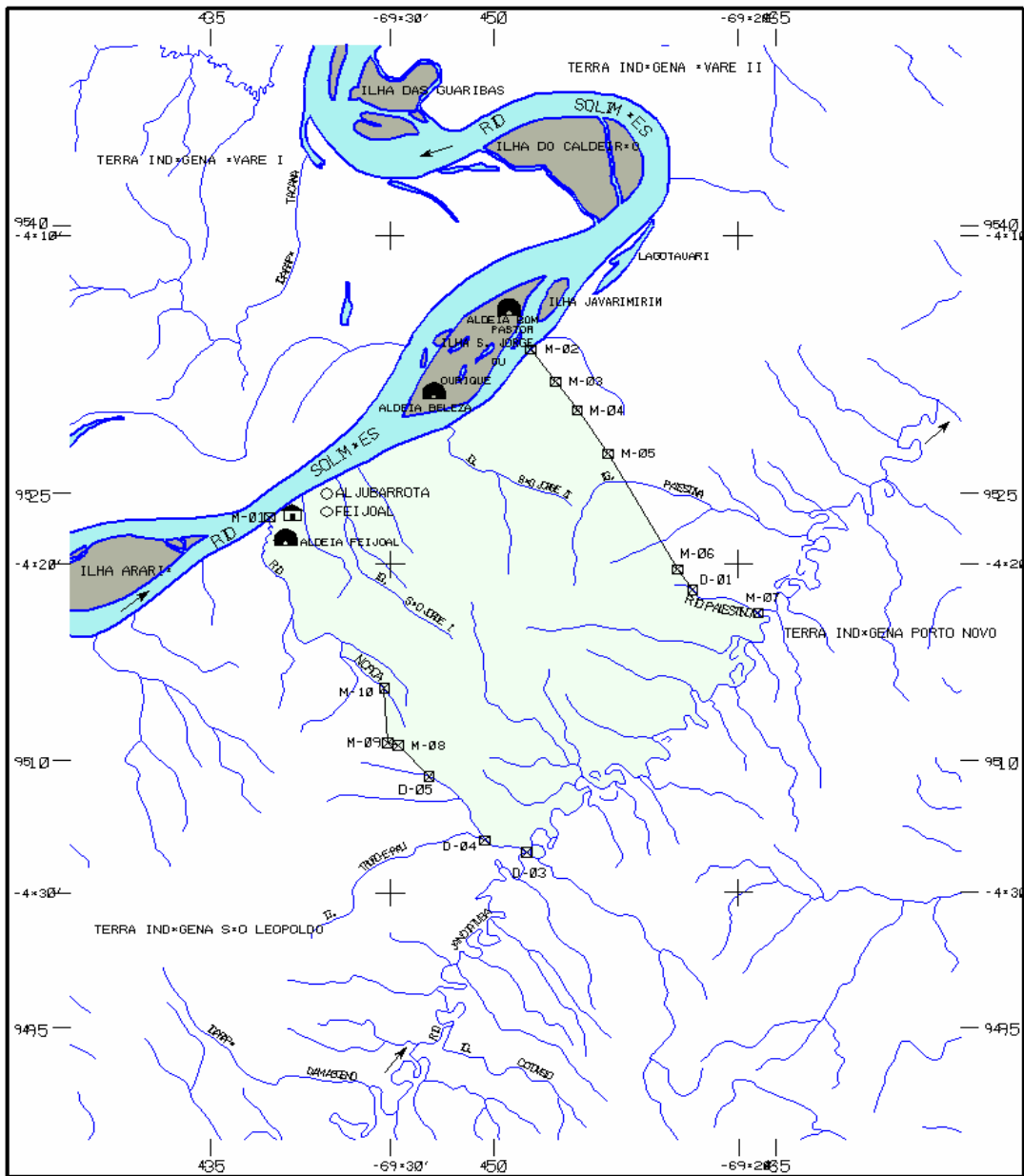


- SINAIS CONVENCIONAIS
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - POSTO INDÍGENA, CAMPO DE POUSO
 - ALDEIA INDÍGENA, MALOCA INDÍGENA
 - MARCO DE DIVISÃO, PONTO DE SATÉLITE
 - PONTO DIGITALIZADO, DIREÇÃO DE CORRENTE
 - PLACA INDICATIVA, LOCALIDADE
 - RODOVIA DE REVESTIMENTO S-LIDO
 - RODOVIA TRANSIT-VEL O ANO TODO
 - RODOVIA TRANSIT-VEL EM TEMPO BOM, CAMINHO
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - LAGO OU LAGOA, TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
 - LIMITE INTERNACIONAL, LIMITE ESTADUAL


 <p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>			
DEMARCAÇÃO TERRA INDÍGENA SÃO LEOPOLDO		PLANTA DEMARCAÇÃO	
SUPERFÍCIE 69.270,5409		PERÍMETRO HA 199.768,90	
MUNICÍPIO BENJAMIM CONSTANT		ESCALA 1:500.000	
ESTADO AMAZONAS		DATA SET./87	
RESPOSTA B. CONST. / 5ª - SLER		PROCESSO Nº MIR-133	
DEB. RAIMUNDO N. SANT'ÁGOSTO	RESP. TÉCNICA BRÁULIO RANDE SOBRINHO ENZO AGRIN. CREZEMOS/D	VISTO CHEFE DA DAF	DECRETO Nº 12.652-15/04/96

FONTE: FUNAI, 2012.

ANEXO F – Terra Indígena Feijóal

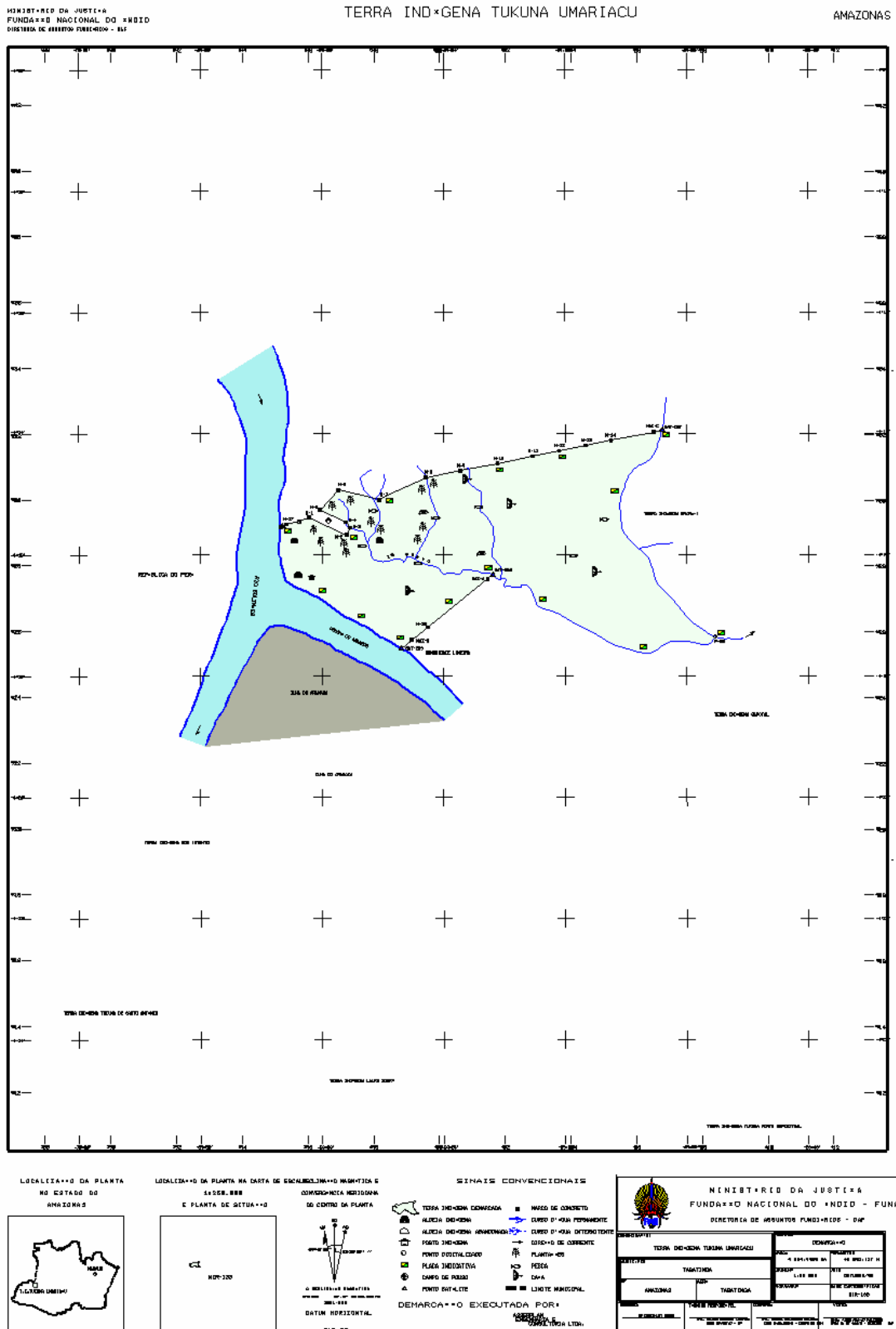


- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - POSTO INDÍGENA, CAMPO DE POUZO
 - ALDEIA INDÍGENA, MALOCA INDÍGENA
 - MARCO DE DIVISÃO, PONTO DE SATÉLITE
 - PONTO DIGITALIZADO, DIREÇÃO DE CORRENTE
 - PLACA INDICATIVA, CERCA DE ARAME
 - RODOVIA DE REVESTIMENTO S-LIDO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL O ANO TODO
 - RODOVIA TRANSITÁVEL EM TEMPO BOM, CAMINHO
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - LAGO OU LAGOA, TERRENO SUJEITO A INUNDAÇÃO
 - LIMITE ESTADUAL, LIMITE MUNICIPAL

 <p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>			
DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA TIKUNA DE FEIJÓAL		PLANTA: DEMARCAÇÃO	
JURISDIÇÃO: SÃO PAULO DE OLIVENÇA BENJAMIN CONSTANT		SUPERFÍCIE: 40.948,00 HA	PERÍMETRO: 135.207,20
ESTADO: AMAZONAS		ESCALA: 1:300.000	DATA: 09/09/93
DENOMINAÇÃO: TERRA INDÍGENA TIKUNA DE FEIJÓAL		PROCESSO: 374/86	BASE CARTOGRÁFICA: MIR-133
TÍTULO RESPONSÁVEL: PAULO AFONSO NUNES DE CARVALHO		VISTO CHEFE DO DEN: LUIZ ANTÔNIO SERRÃO	PORTARIA Nº: DEC. 92.064/86
PLÓTTER: ARC/INFO		DATA: 13/20/0-PR	

FONTE: FUNAI, 2012.

ANEXO G – Terra Indígena Umariacu



FONTE: FUNAI, 2012.