



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – ICHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA – PPGEOG
MESTRADO

**RETERRITORIALIZAÇÃO E IDENTIDADE DO POVO
OMÁGUA-KAMBEBA NA ALDEIA TURURUCARI-UKA**

MÁRCIA VIEIRA DA SILVA

AMÉLIA REGINA BATISTA NOGUEIRA (Profa. Dra.)

Orientadora

MANAUS – AMAZONAS

ABRIL/2012



MÁRCIA VIEIRA DA SILVA

**RETERRITORIALIZAÇÃO E IDENTIDADE DO POVO
OMÁGUA/KAMBEBA NA ALDEIA TURURUCARI-UKA**

**Dissertação de Mestrado do Curso de Pós-Graduação
em Geografia para obtenção do título de Mestre em
Geografia. Área de concentração: Amazônia:
Território e Ambiente. Linha de pesquisa Território e
Cultura na Amazônia.**

**MANAUS – AMAZONAS
ABRIL/2012**

Ficha Catalográfica
(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

S586r Silva, Márcia Vieira da

Reterritorialização e identidade do povo Amágua- Kambeba na aldeia Tururucari- Uka/Márcia Vieira da Silva. – Manaus, AM : UFAM, 2012.

153f.: il. color.

Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Amazonas, 2012.

Orientadora: Prof^a Dr^a. Amélia Regina Batista Nogueira

1. Geografia humana- Território 2.Omágua-Kambeba- Memória
3. Territorialidade I. Nogueira, Amélia Regina Batista.(Orient.) II..
Universidade Federal do Amazonas IV. Título

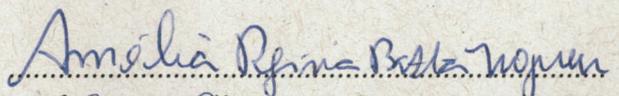
CDU (1997) 911.3:397(811=082)(043.3)

RETERRITORIALIZAÇÃO E IDENTIDADE DO POVO OMÁGUA-KAMBEBA NA ALDEIA TURURUCARI-UKA

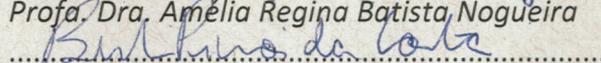
Márcia Vieira da Silva

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO SUBMETIDA À BANCA EXAMINADORA DA PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA/MESTRADO EM GEOGRAFIA (PPG-GEOG) DO INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS COMO PARTE DOS REQUISITOS NECESSÁRIOS PARA OBTENÇÃO DO TÍTULO DE MESTRE EM GEOGRAFIA.

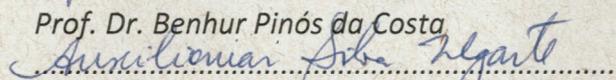
Assinada por:



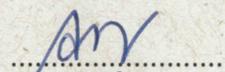
Prof. Dra. Amélia Regina Batista Nogueira



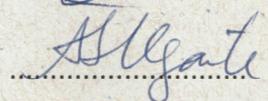
Prof. Dr. Benhur Pinós da Costa



Prof. Dr. Auxiliomar Silva Ugarte







MANAUS, AM – BRASIL

ABRIL DE 2012

DEDICATÓRIA

Aos meus amores: Carlos Augusto, meu filho, e José Carlos meu esposo, pelo companheirismo, dedicação, paciência, incentivo nas horas difíceis em que tudo parecia dar errado e o mais importante pelo seu amor.

A minha mãe-avó Assunta Vieira *“in memória”*, dedico, de modo especial, essa conquista que é fruto de sua dedicação, amor, carinho e de suas orações. Obrigada pela criação e por sempre estar ao meu lado.

Aos parentes indígenas Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka pela disponibilidade e o comprometimento com este estudo. Este estudo é para nós.

AGRADECIMENTOS

Se não fossem às dificuldades e tropeços da vida, essa Dissertação não teria saído. Agradeço primeiramente a Deus pelo dom precioso da vida, pela mágica de viver, por colocar as pessoas nos lugares e momentos certos, mesmo quando tudo parece dar errado.

Ao meu filho Carlos Augusto, que, mesmo ainda pequeno e inocente, entendeu o meu momento e ao meu marido José Carlos, que sempre me incentiva a não desistir, por estarem sempre comigo indo juntos a campo, pela paciência, pela capacidade de entender essa etapa da minha vida e mais do que isso, pelo amor a mim dedicado.

A minha família, minha mãe Maria do Socorro pelo carinho e amor, meu pai, irmãos, padrasto, enfim, todos os meus familiares, agradeço pelo apoio a mim dedicado durante toda a minha vida e a contribuição de cada um com este estudo.

Orientar, conduzir, guiar, este é o papel do educador. À minha orientadora professora Doutora Amélia Regina Batista Nogueira faltam-me palavras para agradecer seu carinho, orientação, por me ensinar a fazer da minha profissão uma vocação e pela coragem em assumir o compromisso de me orientar em apenas um ano. Meu eterno muito obrigada.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo apoio financeiro para a realização deste estudo.

A Universidade Federal do Amazonas – UFAM, especialmente aos professores do Programa de Pós-Graduação em Geografia pelas grandes contribuições obtidas nas aulas de Mestrado.

Ao professor Doutor Auxiliomar Ugarte e ao professor doutorando Benedito Maciel pelas grandes contribuições com este estudo e pelo carinho com que me receberam para longas conversas sobre o povo Omágua/Kambeba. A vocês serei eternamente grata.

A professora Doutora Ivani Faria, pelas contribuições com a questão indígena.

Aos parentes indígenas Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka e de São Paulo de Olivença, agradeço a amizade e a disposição para juntos realizarmos esse estudo que é parte do que somos e temos. A família Cruz, em especial a Zana da

aldeia Tururucari-Uka dona Maria de Fátima, e seus filhos Francisco, Graça, Marlet e Larissa pela ótima acolhidas, grandes ideias e pelos ensinamentos adquiridos com a convivência.

A secretária do Programa de Pós-Graduação Graça Luzeiro, por seu exemplo de profissional, dedicação para com os alunos mestrandos, pelo seu carinho, amizade e contribuição com esse estudo.

A Fundação Nacional do Índio, na pessoa do senhor Edgar Rodrigues, Maria de Nazaré, Dora, agradeço, pelas grandes contribuições e material a mim fornecidos.

Ao Museu Amazônico, aos professores e as bibliotecárias: Helena, Maristela e Rosângela pela ajuda com materiais, e pela amizade conquistada no decorrer dessa pesquisa.

Aos meus amigos José Farias, Antônio Ruiz, Raimundo Nonato Freitas, Farney Kambeba, Adana Kambeba, Graça Medeiros, Sarah Cruz, e todos os demais amigos que contribuíram de forma direta com essa pesquisa, não medindo esforços para que esse estudo pudesse ser realizado. Meu eterno agradecimento.

Ao senhor Carlos Henrique superintendente da região Norte e Nordeste da Construtora Andrade Gutierrez pelo apoio durante o período de Mestrado.

A todos os professores que fazem parte da minha vida acadêmica, indo desde o ensino fundamental na Escola Monsenhor Evangelista, Nossa Senhora da Assunção, Universidade Estadual do Amazonas (UEA). Agradeço pela contribuição com o meu conhecimento. De modo particular Sueli Tourinho exemplo de educadora e pessoa iluminada que me acompanha desde sempre.

Aos colegas de Mestrado que durante esses dois anos nos tornamos verdadeiros amigos, vencendo as dificuldades que teimavam em surgir no caminho. Agradeço pelas horas de longas conversas, pelo apoio moral, pelo incentivo em sempre prosseguir e pela ajuda na tomada de importantes decisões. Amigos para sempre é o que nós iremos ser nas horas tristes e nos momentos de prazer. Amigos para sempre!

A minha sogra Maria Rodrigues pelo carinho e incentivo.



EPÍGRAFE

SER INDÍGENA – SER OMÁGUA

AUTORA: Márcia Vieira da Silva (Márcia Kambeba)

Sou filha da selva, minha fala é Tupi
Trago em meu peito as dores e alegrias do povo Kambeba
Na alma, a força de reafirmar a nossa identidade
Que há tempo ficou esquecida, diluída na história
Mas hoje, revivo e resgato a chama ancestral de nossa
memória

Sou Kambeba, e existo sim
No toque de todos os tambores, na força de todos os arcos
No sangue derramado que ainda colore essa terra que é nossa
A nossa dança guerreira tem começo, mas não tem fim

Foi a partir de uma gota d'água
Que o sopro da vida gerou o povo Omágua,
E na dança dos tempos, pajés e sacacas
Mantêm a palavra dos espíritos da mata
Refúgio e morada do povo cabeça chata

Que o nosso canto ecoe pelos ares
Como um grito de clamor a TUPÃ
Em ritos sagrados, em templos erguidos
Em todas as manhãs.

RESUMO

Reterritorialização e Identidade do povo Omágua/Kambeba é um estudo que pretende contribuir com a discussão de território, não propriamente só com os conceitos clássicos da Geografia, mas, sobretudo, com a conceituação a partir de uma luta política vivenciada por indígenas Omágua/Kambeba aldeados na aldeia Tururucari-Uka no município de Manacapuru – AM e que reivindicam seus direitos a terra para viver e rememorar seus costumes e tradições, imprimindo no território sua identidade étnica que é manifestada na territorialidade, onde os mitos, os cantos, as danças, a língua, são revividos e transmitidos evitando que a cultura e a identidade Omágua/Kambeba se perca. Essa relação identidade e território toma forma de um processo em movimento, que se constitui ao longo do tempo, tendo como principal elemento o sentido de pertencimento do indígena ou do povo ao seu lugar de vivência. Na perspectiva dos Omágua/Kambeba, este estudo se propôs a objetivar as relações estabelecidas entre o povo indígena da aldeia Tururucari-Uka com o território e suas territorialidades sob a ótica da Geografia Cultural, que compreende uma dimensão não só política, mas, simbólico-cultural. Sua territorialidade se desenvolve livremente com todas as possibilidades conferidas pela modernidade e pela tradição mantida pelos mais velhos da aldeia. A metodologia utilizada foi à história oral de vida, utilizando-se da oralidade para coletar importante informações que servirá de suporte para que as futuras gerações dos Omágua/Kambeba possam aprender e orgulhar-se de seu povo. Neste estudo, realizou-se uma abordagem histórica mostrando como viviam e se territorializavam os Omágua/Kambeba em séculos passados (XVI ao XX). Esta viagem ao passado indígena tornou-se importante, posto que foi possível observar o que se perdeu desde o contato com os colonizadores e o que foi conservado e recriado pelos Omágua/Kambeba hoje (século XXI) como os mitos, cantos, entre outros elementos identitários. Portanto, este estudo pretende mostrar que os Omágua/Kambeba que outrora habitaram parte da várzea amazônica continuam a se territorializar e se desterritorializar em um processo de resistência e reafirmação étnica.

Palavras chaves: território, identidade, territorialidade Omágua/Kambeba e memória

RESUMEN

Reterritorialización e identidad del pueblo Omágua/Kambeba es un estudio que busca contribuir con la discusión del territorio no solo propiamente con los conceptos clásicos de la Geografía, pero, especialmente, con la conceptualización, a partir de una lucha política vivida por indígenas Omágua/ Kambeba, aldeanos en la aldea Tururucari-Uka y que reclaman sus derechos a la tierra para vivir y recordar sus costumbres y tradiciones, dejando en el territorio su identidad étnica que es manifiesta en la territorialidad donde los mitos, los cantos, las danzas, la lengua, son revividos y transmitidos evitando que la cultura y la identidad Omágua/ Kambeba se pierda. La relación identidad y territorio toma forma de un proceso en movimiento, constituido a lo largo del tiempo teniendo como el principal elemento el sentido que pertenece al indígena o al pueblo. En la perspectiva de los Omágua/ Kambeba este estudio se ha propuesto objetivar las relaciones establecidas entre el pueblo indígena de la aldea Tururucari-Uka con el territorio y su territorialidad bajo la óptica geográfica cultural que comprende una dimensión no solo política, pero también, simbólico-cultural. Su territorialidad se desarrolla libremente con las posibilidades conferidas por la modernidad y por la tradición mantenida por los mayores de la aldea. La metodología utilizada fue la historia oral de vida utilizándose de la oralidad para recoger importantes informaciones que servirá de soporte para que sus futuras generaciones de los Omágua/ Kambeba para que puedan aprender y orgullarse de su pueblo. En este estudio se ha realizado una abordagem histórica mostrando como vivían y se territorializaban los Omágua/ Kambeba en los siglos pasados (XVI al XX). En esta viagem al pasado indígena se ha tornado importante, puesto que fue posible observar lo que se ha perdido desde los contactos con los colonizadores y lo que fue conservado y recreado por los Omágua/ Kambeba hoy (siglo XXI), con los mitos, los cantos, entre otros elementos identitarios. Por esto, los estudios desean mostrar que los Omágua/ Kambeba que una vez han habitado parte de las tierras inundadas de la Amazonia continúan territorializar y se desterritorializar en un proceso de resistencia y reafirmación étnica.

Palabras-claves: territorio, identidad, territorialidad, Omágua/ Kambeba y memoria.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01	Representação de Aparia maior falando com os indígenas	65
Figura 02	Omágua cabeça-chata	79
Figura 03	Imagem da localização da área de estudo	87
Figura 04	Mapa mental da aldeia Tururucari-Uka	89
Figura 05	Aldeia no período da seca	91
Figura 06	Aldeia no período da cheia	91
Figura 07	Mapa mental: trajetória do tuxaua Valdomiro Cruz	97
Figura 08	Mapa mental: tuxaua Valdomiro Cruz em uma das aldeias	105
Figura 09	Representação da imagem de Tururucari	108
Figura 10	Maria de Fátima –Zana da aldeia	111
Figura 11	Cada derrubada na luta pelo território	112
Figura 12	Escola atual	125
Figura 13	Primeira escola	125
Figura 14	Plantação de macaxeira	127
Figura 15	Produção de mel de abelha	127
Figura 16	Artesanato Kambeba da aldeia Tururucari-Uka	129
Figura 17	Primeira casa de farinha	133
Figura 18	Nova casa de farinha	133
Figura 19	Habitação Kambeba- madeira e palha	134
Figura 20	Grafismos indígenas Omágua/Kambeba	136
Figura 21	Índigena Omágua desenhando grafismo	139
Figura 22	Tuxaua Valdomiro com roupa Kambeba em sua casa na aldeia Tururucari-Uka	140
Figura 23	Sítio Arqueológico Santa Terezinha	143
Figura 24	Pote de cerâmica Kambeba	145
Figura 25	Artefatos retirados do sítio arqueológico Santa Terezinha	145
Figura 26	Local onde se encontram os artefatos	146
Figura 27	Pedaços de cerâmica	147
Figura 28	Ossos encontrados	147
Figura 29	encontrado no cemitério São Miguel Arcanjo- São Paulo de Olivença	148

Figura 30	Representação da origem da vida do povo Omágua/Kambeba	153
Figura 31	Imagem de São Tomé	155
Figura 32	Aldeia em festa celebrando o dia de São Tomé	155
Figura 33	Quadro 01- ritual Omágua/Kambeba	156
Figura 34	Quadro 02- Canto de acolhida Omágua/Kambeba	159
Figura 35	Representação do Curupira (sexo masculino)	161
Figura 36	Representação do Mapinguari	164

LISTA DE MAPAS

Tabela 01	Território Omágua nos séculos XVI e XVII	62
Tabela 02	Localização Cambeba – século XIX	70
Tabela 03	Aldeia e Localização	72

LISTA DE SIGLAS

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde

SIT - Sistema de Terra Indígena

DOU - Diário Oficial da União

RANI - Registro Administrativo de Nascimento de Índio

OIT - Organização Internacional do Trabalho

UEA - Universidade do Estado do Amazonas

UFAM - Universidade Federal do Amazonas

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

PF - Polícia Federal

OKAS - Organização do Povo Kambeba do Alto Solimões

IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
CAPÍTULO 1 TERRITÓRIO E IDENTIDADE NUMA ABORDAGEM DA GEOGRAFIA CULTURAL	26
1.1 Geografia Cultural como abordagem teórica	27
1.2 Geografia Cultural Tradicional	28
1.3 A Geografia Cultural Humanística	29
1.4 A Geografia Cultural atual	31
1.5 Território e Territorialidade	33
1.6 O território enquanto espaço de ação	36
1.7 Da Desterritorialização a Reterritorialização	38
1.8 As Representações territoriais através dos Mapas Mentais ...	41
1.9 Abordagens sobre Mapas Mentais	42
1.10 Identidade: presente no espaço território	48
1.11 Identidade e Território	51
1.12 Memória e Identidade	55
CAPÍTULO 2 POVO OMÁGUA/KAMBEBA: DO TERRITÓRIO A DESTERRITORIALIZAÇÃO	58
2.1 Abordagem histórica do povo Omágua/Kambeba nos séculos XVI, XVII e XVIII	60
2.2 de organização, localização e territorialidade Omágua/Kambeba	62
2.2.1 social e política (séculos XVI, XVII e XVIII)	62
2.2.2 Padre Samuel Fritz e a missão dos Omágua/Kambeba	67
2.2.3 Os Omágua/Kambeba no século XIX	69
2.2.4 O silêncio e a resistência dos Omágua/ Kambeba – século XX	71

2.3	As guerras como estratégia controle territorial e populacional	73
2.4	Desterritorialização Omágua/Kambeba	74
2.5	Cotidiano e modo de vida	75
2.5.1	Formas de moradia, vestuário e subsistência	76
2.6	Corpo e território: os rituais	78
2.6.1	Remodelação do crânio	78
2.6.2	Ritual da Menstruação	80
2.6.3	Ritual do Casamento	80
2.6.4	Ritual para matar um dos Gêmeos	82
CAPÍTULO 3	ALDEIA TURURUCARI-UKA: RETERRITORIALIZAÇÃO E IDENTIDADE DO POVO OMÁGUA/KAMBEBA	85
3.1	Caracterização da Área de Estudo: Aldeia Tururucari-Uka	86
3.2	Da Desterritorialização à Reterritorialização a partir da memória	92
3.3	Trajectoria dos Omágua/Kambeba: novas aldeias, novas territorializações	93
3.4	Sequencia de Tuxauas da etnia Omágua/Kambeba	99
3.5	Território e Territorialidade dos Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka	106
3.5.1	A luta pelo atual território (aldeia Tururucari-Uka)	106
3.6	“Ser indígena – Ser Omágua”: A importância do território e identidade para a reafirmação étnica do povo	116
3.7	A territorialidade presente no modo de vida dos Omágua/Kambeba	120
3.7.1	A prática da língua e o sentido de território	120
3.7.2	Educação indígena: entre o estudo fenomenal e o conhecimento vivido	123
3.7.3	O modo de vida e a articulação com o sistema de mercado	126
3.7.4	Saúde e prevenção: a forma de atuação do Enfermeiro na Aldeia Tururucari-Uka	130
3.8	A organização espacial da habitação Omágua/Kambeba	131
3.9	Vestígio do passado: corpo, arte e território – os grafismos	135
3.10	Resquícios do passado: os sítios arqueológicos	141
3.11	A Cultura Omágua/Kambeba e os elementos que os tornam pertencentes a uma etnia	150
3.11.1	Histórias vividas, histórias contadas: mitos, lendas e rituais Omágua/Kambeba	150

3.11.2 Os mitos da explicação do mundo: entre o sagrado e o profano	150
3.11.3 A gota d'água e a origem da vida Omágua/Kambeba	152
3.11.4 Ritual da boa colheita (festa de São Tomé)	153
3.11.5 Ritual da Curupira	155
3.11.6 As lendas	159
CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS	170

INTRODUÇÃO

A sobrevivência e resistência dos povos indígenas do Brasil e das Américas constituem, sem dúvida, um dos fatos mais significativos da história das relações interétnicas da humanidade. No decorrer de todos os anos de colonização e de dominação, às quais os índios foram submetidos, o desenvolvimento das diversas formas de relação que essas populações mantiveram e mantêm com os estados nacionais, sempre existiram possibilidades de criar posturas antagonistas entre o Estado e os povos indígenas. E, hoje, o grande desafio para os povos indígenas da Amazônia e do Brasil como um todo, tem sido o de buscar novas estratégias de negociação com os governos e criar modelos de resistência étnica a partir dos processos de contato com os governos ainda coloniais.

As relações entre o estado nacional e os povos indígenas foram se definindo em diferentes contextos sociopolíticos, tendo como pano de fundo as três dimensões presentes nos processos de formação dos estados nacionais na América Latina: a primeira, a busca para uma concentração econômica dos recursos, um modelo de desenvolvimento de fronteiras; a segunda, um poder centralizador em todos os níveis; e a terceira, uma fictícia “unidade étnica” nacional.

Durante muito tempo, o olhar das ciências sociais e humanas sobre a questão indígena foi perpassado pela discussão em torno da exploração da mão de obra, das possibilidades de assimilação cultural e econômica, dos conflitos entre índios e populações circunvizinhas de seus territórios, e, principalmente, sobre a posse da terra. Toda a discussão a cerca da questão indígena: função, assimilação, fricção interétnica, território, entre outros, pressupõem a existência de indivíduos, coletividades ou instituições identificados como diferentes.

A imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma extraordinária diversidade de civilizações. As múltiplas etnias indígenas, cada uma delas com formas próprias, presenças em seus respectivos ambientes geográficos, oferecendo as suas múltiplas características.

Todavia, os povos indígenas, ao longo da história de aproximação, nunca se curvaram ao domínio europeu, e ao nacional brasileiro e, mesmo sob uma relação assimétrica de poder, conseguiram agir e reagir perante a sociedade envolvente. Deve-se levar em consideração que esses povos sempre elaboraram estratégias de resistência em defesa de seu território, conseguindo importantes conquistas.

Segundo (Maciel 2003, in Sampaio 2006, p. 195), falar sobre a história e a memória do povo Omágua é revelar uma das fases mais obscuras e violentas do processo de colonização ibérica e da formação do Estado brasileiro e em específico da Amazônia Brasileira. Por outro lado, ao debruçar-se sobre os caminhos das diferentes formas de resistência dos Kambeba, à dominação e a exploração pelas sociedades majoritárias, percebe-se que o processo não se deu em mão única, isto é, somente a partir do conquistador, mas numa relação de contínuos conflitos com outros povos indígenas e com os invasores.

Os Omágua/Kambeba, outrora um dos mais importantes grupos indígenas estabelecidos entre os rios Solimões e Negro da fronteira do Amazonas, deu origem a uma documentação histórica e etnográfica relativamente rica. Isso devido a suas particularidades culturais: sua aparência física e indumentária, distintas em relação as outras etnias vizinhas e a adaptação dos mesmos a um ambiente específico e geograficamente limitado: a várzea do Alto Amazonas. Os Omágua/Kambeba constituíram junto com os Kokama, que ainda habitam a bacia do Ucayali, grupos tupi-guarani deslocados para o Alto Amazonas. Nos últimos anos, datações com Carbono 14, sugerem que essa migração rio acima não tenha sido tão recente, já que os Omágua teriam alcançado a junção Napo-Marañon entre os séculos IX e X d.C. (Porro, 2005).

O povo Omágua/Kambeba, territorializado na várzea amazônica, configuravam um dos casos que compõem o grupo dos que, na Amazônia brasileira deixaram de se identificar como indígenas em razão da violência, escravidão e discriminação de frentes não indígenas na região desde os meados do século XVIII. No processo dinâmico das comunidades étnicas, o critério da autoatribuição leva os sujeitos envolvidos a se identificarem como pertencentes a uma determinada etnia. Diante

disso, pretende-se saber: o que leva muitos dos atuais povos indígenas a se identificarem como pertencentes à etnia Omágua/Kambeba?

Os relatos dos cronistas que passaram pela Amazônia no século XIX como Paul Marcoy, (2006), falam de um povo que tinha uma organização social e cultural mais desenvolvida do que a maioria dos povos indígenas da região; confirmando uma constante nas crônicas do século XVI e XVII.

Atualmente, o povo Omágua/Kambeba vive em aldeias dispersas na região Amazônica. Seus membros desconhecem ou sabem muito pouco sobre seus ancestrais, como viviam, caçavam, dançavam, vivenciavam rituais, etc. Além disso, poucos são os autores que falam dos Omágua/Kambeba e poucos ainda são os que se dedicam a estudá-los.

Pretende-se, também, potencializar às presentes e futuras gerações o interesse em estudar e conhecer sobre um povo que contribuiu para formação de uma parcela da população amazonense, bem como a relação dos Omágua/Kambeba mantida durante anos de convivência com a natureza e a territorialidade manifestada na Aldeia Tururucari-Uka pertencente ao município de Manacapuru-AM.

No processo de luta pelo território e identidade étnica do povo Omágua/Kambeba, a memória é um fator importante nesse trabalho, uma vez que articula o passado com o presente, sendo também, um aspecto integrante da mobilização étnica para alcançar seus direitos.

Os objetivos deste trabalho foram: compreender o processo de territorialidade da etnia Omágua/Kambeba na Aldeia Tururucari-Uka; identificar os elementos culturais que representam o povo Omágua/Kambeba a partir da memória dos mais velhos; registrar a importância do processo de identidade étnica e a busca pelo resgate histórico do povo; verificar quais as características específicas das relações territoriais existentes na Aldeia Tururucari-Uka; e de compreender o processo de resignificação da identidade territorial dos Omágua na Aldeia Tururucari-Uka.

Como procedimentos metodológicos foram feitos trabalho de campo, com observações diretas e entrevistas semiestruturadas. As perguntas foram elaboradas em parceria com os Omágua/Kambebe da Aldeia de Tururucari-Uka, uma vez que o estudo visa atender aos anseios desse povo, em saber mais sobre sua cultura. Trabalhamos ainda, com a confecção de Mapas Mentais, onde foi possível traçar toda a trajetória de migração desse povo, bem como representar a memória e vivência no atual território. Os Mapas Mentais elaborados pelos indígenas mostram os elementos mais importantes da Aldeia e a trajetória dos mais velhos até o presente momento. Participaram da confecção dos Mapas Mentais, não só os adultos como também as crianças. Em um dos trabalhos de campo, uma das etapas fundamentais foi a elaboração, em parceria com os Omágua/Kambebe, do “Mapa Mental”, como uma forma de representação da memória e vivência desse povo. Os Mapas Mentais não são simplesmente uma cópia do real, porque supõem um esforço e elaboração e de assimilação da realidade vivenciada por cada participante.

Tomou-se como procedimento, ainda, a História Oral. Foram ouvidas as pessoas mais velhas da Aldeia, com idades que variavam entre 60 e 93 anos. Realizaram-se várias visitas ao local de estudo. No entanto, para organizar melhor o trabalho na Aldeia Tururucari-Uka, procurou-se fazer um cronograma de visitas, estruturando nossa ida a campo em três momentos: o primeiro foi apenas para o início do contato. Foram visitas sem pretensões aparentes, somente para conhecer o povo Omágua e construir uma relação de amizade.

O segundo, consolidando o convite feito para retornar, apresentamos a proposta de realizarmos o trabalho tendo a Aldeia Tururucari-Uka como espaço-objeto de estudo. Uma vez aceita a proposta, passamos a fazer reuniões para ouvir os indígenas, e, mediante suas necessidades em saber mais sobre sua etnia, como mitos, lendas, danças, entre outros, começamos a elaborar a estrutura do que seria este trabalho. Nessas reuniões iniciávamos a conversa sem anotar nada. Aos poucos íamos retirando o material de registro, de forma bem natural. Quando já estávamos com o referido material em mãos, pedíamos autorização para poder anotar, justificando que não conseguiríamos guardar tudo na cabeça. Eles, inteirados do objetivo do trabalho e envolvidos com a pesquisa, autorizavam e até ajudavam, registrando com máquina fotográfica certos acontecimentos. Devido à

idade já avançada do nosso entrevistado Valdomiro Cruz, e por ter a saúde debilitada, foram necessárias várias idas a aldeia, visto que, nem todo dia sua saúde permitia esforços maiores.

As conversas informais foram de suma importância para o desenvolvimento da pesquisa, uma vez que, no momento da entrevista, eles acabavam retomando certos assuntos falados anteriormente, enriquecendo ainda mais os depoimentos, porque um detalhe perdido poderia ser retomado em uma segunda conversa, posto que as experiências que os entrevistados viveram e vivem na Aldeia Tururucari-Uka, mediante a participação no coletivo, são carregadas de visões individuais, que discordam ou concordam com os outros que pertencem ao seu convívio na Aldeia.

Mesmo nos momentos de lazer em que não se manifesta a intencionalidade da observação perante os pesquisados, o geógrafo deve estar atento aos fenômenos que se manifestam à percepção. O ato de estar no campo para a pesquisa, independentemente do horário ou da circunstância, foi encarado como um momento de registrar na memória os fatos observados para, posteriormente, relatá-los na caderneta, para enriquecer a pesquisa.

A presença em eventos festivos, organizados pela etnia pesquisada, não anula a posição do pesquisador (a) em estar atento aos fatos que se sucedem em sua presença como, por exemplo, o comportamento deles durante as festas, sua vestimenta, grafismos, a forma como são preparados o alimento, as bebidas, o canto, a dança, etc. Até mesmo durante uma conversa informal, nos momentos em que não se está armado de caderno e máquina fotográfica, tem-se que dar importância às informações que chegam aos sentidos.

Após todos esses primeiros contatos de reconhecimento e envolvimento com o cotidiano da aldeia partiu-se para conversas com os atores através de entrevistas estruturadas, com elaboração de roteiro a ser aplicado aos entrevistados em conjunto com os indígenas, dentre os quais dois são professores bilíngues na própria Aldeia. A cada visita, novas perguntas mais estruturadas e específicas iam sendo incorporadas ao roteiro, enquanto que as entrevistas decorriam em parte anotadas e/ou gravadas. Desenvolveu-se, ainda, a observação participante, tendo

como instrumentos a ficha de observação, o caderno de notas, os roteiros para entrevista, além de colher história de vida, através de gravador e máquina fotográfica, representações do próprio indígena por meio de sua fala, escrita ou desenho. Considerando esse, um terceiro momento de campo.

Dentre os enfoques dados na nossa entrevista, remeteu-se aos seguintes temas:

(1) o porquê do nome Tururucari-Uka; (2) como formaram a Aldeia; (3) trajetória e experiências de outras Aldeias; (4) processo de migração; (5) quais as principais danças e costumes que permaneceram e foram transmitidos e qual a sua importância para os indígenas; (6) qual o rito de iniciação; (7) qual a função do pajé; (8) como se dá o reconhecimento de um parente pela Aldeia; (9) porque os Omágua estão espalhados na cidade de Manaus; (10) como se deram e se dão os conflitos territoriais.

Durante a primeira entrevista formularam-se três perguntas de corte: de onde veio, porque veio e quais foram as dificuldades encontradas no novo lugar. Com essas perguntas foi possível captar do entrevistado suas experiências, no que seria em parte, sua história oral de vida. Essas são questões estratégicas que servem para o pesquisador captar toda a experiência de vida do entrevistado e sua trajetória de migrante. Dos seis entrevistados, o senhor Valdomiro Cruz foi de fundamental importância, posto que suas vivências e memórias, mostradas através de mapa mental, indicam o trajeto dos indígenas, a saída de uma aldeia e sua permanência em outra, ocasionando um processo de desterritorialização e reterritorialização, bem como a continuidade ou a ruptura das relações culturais, através das relações de parentesco ou da dinâmica vivenciada pelas famílias da aldeia Tururucari-Uka.

Para a realização dessa pesquisa foram utilizadas duas modalidades dentro da História Oral: a história oral de vida e a história oral temática. Buscamos conhecer a trajetória desse povo, principalmente as dificuldades encontradas para estabelecer-se em uma nova localidade. Ao narrar sua história, os mais velhos da aldeia, revivem suas experiências e histórias que foram transmitidas pelos seus pais, avós e bisavós. Momentos marcantes de resistência como as guerras e doenças, são revividos com tristeza e pesar.

Após ter-se cumprido todas as etapas propostas na Metodologia, e diante dos resultados, foi possível obter a presente Dissertação elaborada em três capítulos.

O primeiro capítulo é pautado no referencial teórico, o qual mostra uma discussão que se torna fundamental para o desenvolvimento desse tema. Trabalhou-se neste capítulo sobre Geografia Cultural e sua contribuição para este trabalho; território e territorialidade, articulando com a capacidade que os Omágua/Kambeba têm de recriar territórios; História Oral, como metodologia; identidade presente nas formas de territorialidade e Mapa Mental como uma forma de interpretar as vivências, os mitos e as memórias de cada membro da aldeia.

No segundo capítulo, mostra-se um panorama histórico sobre os Omágua/Kambeba vivenciados no século XVII e XVIII. Busca-se entender a organização territorial e as territorialidades presentes, bem como a desterritorialização e a reterritorialização fruto do contato com os colonizadores. As guerras são tidas como um controle territorial e o infanticídio e as epidemias, aparecem como um controle populacional. As territorialidades se manifestam no modo de vida do povo Omágua/Kambeba, envolvendo os mitos, as crenças, e as formas de resistência pelas quais passaram os Omágua/Kambeba até os dias atuais. Para este segundo capítulo, realizou-se um levantamento bibliográfico com fontes primárias, secundárias. Buscou-se essas fontes em livros, bibliotecas, dissertações, na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no arquivo dos padres Capuchinhos em Manaus e na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Para o terceiro capítulo, apresenta-se o resultado do trabalho de campo, as informações coletadas durante o período da pesquisa, as observações obtidas em loco, anotações, os Mapas Mentais, elaborados em parte pela vivência dos participantes, bem como pelas informações coletadas através das entrevistas com os mais velhos da aldeia Tururucari-Uka, de modo particular a trajetória de vida do tuxaua Valdomiro Cruz (93 anos), as dificuldades enfrentadas no decorrer desse processo de migração. Abordamos também sobre a territorialidade presente no modo de vida dos indígenas Omágua/Kambeba, a forma de organização do território, lutas e vitórias, até a conquista e a permanência na aldeia estudada. Mostramos ainda, como os Omágua/Kambeba tidos como extintos em meados do

século XVIII reaparecem hoje, em um novo cenário, e nesse processo de luta pela reafirmação étnica que ainda continua, estão envolvidos em vários projetos, dentre eles, o Projeto Existimos Sim, que trabalha a língua como um fator importante para a representação identitária do povo. Ao final deste trabalho, acreditamos que poderemos contribuir com os anseios do povo Omágua/Kambebe da aldeia Tururucari-Uka, pois, tornando-os visíveis, estamos contribuindo com os aportes da Geografia Humanista-Cultural que busca quebrar as visões racionais e pragmáticas do uso exclusivo de métodos quantitativos e exatos.

TERRITÓRIO E IDENTIDADE NUMA ABORDAGEM DA GEOGRAFIA CULTURAL

Nesse primeiro capítulo, partiu-se da abordagem da Geografia Cultural para compreender-se as categorias de identidade e território, na visão de diferentes autores, de modo particular, com ênfase no discurso de Rogério Haesbaert (2009). A indissociabilidade das categorias identidade e território promove os movimentos dos espaços sociais e das territorialidades nos espaços geográficos. Nesses movimentos, às propriedades dos territórios são manifestadas em ações, relações e expressões materiais e imateriais.

Prosseguindo, foi feita uma leitura do quadro teórico que envolve as categorias de análise presentes no estudo sobre os Omágua/Kambeba. Trabalhou-se além de território e identidade, memória e mapas mentais, que ajudarão na melhor interpretação sobre as várias territorialidades presentes na aldeia. Com base nessa discussão, pôde-se pensar a reterritorialização da Aldeia Tururucari-Uka, considerando os diversos sujeitos que a constituem e seu envolvimento no resgate de sua identidade, que está relacionada à ideia de pertencimento a um determinado território, neste caso étnico. “EU” reconheço-me diante do “OUTRO”, com o qual me identifico, ou não, conduzindo a uma relação de identidade, remetendo-nos à ideia de pertencimento.

Na Geografia Cultural, identidade e território são categorias que permitem compreender as dinâmicas espaciais da área de estudo, posto que se trata de um espaço geográfico. Os diferentes conceitos são produtos de cada visão particular do mundo, de cada universo expresso na peculiaridade de cada homem como ser único, de culturas geradas em civilizações singulares.

A abordagem dos conceitos demonstra que as relações de poder, por meio de diferentes atores, que se apropriando do espaço, vão formar os territórios, imprimindo nestes suas características, de acordo com seus objetivos que podem ter influências de ordem econômica, política, cultural e até mesmo do meio natural.

Parte-se do pressuposto de que a Geografia, como área do conhecimento específico desde os gregos antigos e ciência desde Ratzel, expressou sua preocupação com a busca da compreensão da relação do homem com o meio. Assim, ela se diferenciou e se contrapôs com as demais ciências, que, por força de seus objetivos e das classificações foram individualizadas em Ciências Naturais e Sociais.

Deve-se ressaltar que os conceitos dentro da Geografia se fazem extremamente importantes e seus papéis empíricos devem também ser ressaltados, pois é nesta etapa que se percebe até que ponto a discussão realmente tem sentido, e pode ser aplicado como um instrumento de leitura da realidade.

1.1 Geografia Cultural Como Abordagem Teórica

A Geografia Cultural, para muitos autores, é entendida como uma espécie de subgrupo da Geografia, como a Geografia Agrária ou a Geografia Política. Contudo, “existem autores que defendem que todos os fatos geográficos possuem, de uma forma ou de outra, uma contribuição cultural. Isso leva esses geógrafos a preferirem falar em abordagem, ou perspectiva cultural na Geografia, e não em Geografia Cultural”. (Claval, 2001: p.147). Acontece que o termo “Geografia Cultural” ganhou popularidade, principalmente, com os trabalhos de Carl Sauer (2003) e seus discípulos ganhando força inicialmente na denominada Escola de Berkeley e, logo, se espalhando por diversas universidades.

Assim, hoje, por exemplo, é difícil não se usar o termo “Geografia Cultural” devido a sua popularidade, e, principalmente, pelo fato de já se ter um relativo entendimento da importância epistemológica da cultura na análise geográfica. “A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte” (Corrêa e Rosendahl, 2003: 10). A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestam. Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes conflitantes, mas constituem uma fonte de

enriquecimento mútuo. A cultura transforma-se também, sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio.

O conteúdo de cada cultura é original, mas alguns componentes essenciais estão sempre presentes. Os membros de uma civilização compartilham códigos de comunicação. Seus hábitos cotidianos são similares. Eles têm em comum um estoque de técnicas de produção e de procedimentos de regulação social que asseguram a sobrevivência e a reprodução do grupo. Aderem aos mesmos valores, justificados por uma filosofia, uma ideologia ou uma religião compartilhada. Isso se traduz por organizações visíveis das paisagens cuja análise a Geografia Cultural se esforça em assegurar. Isso porque a maioria das pessoas vivem em sociedades que são divididas em classes, castas, sexo, idade ou etnias.

1.2 A Geografia Cultural Tradicional

Desde suas origens gregas, o conhecimento geográfico interessa-se pela diversidade regional da terra. Quando a Geografia Humana se desenvolveu no final do século XIX, a descrição da diferenciação cultural da terra tornou-se um capítulo importante da nova disciplina. Como o ponto de vista dominante era positivista, essa Geografia Cultural não estudava as ideias e as representações. Ela destacava os aspectos materiais das culturas, como o vestuário, o habitat, os utensílios e as técnicas.

Nas regiões rurais tradicionais, todos os homens adultos trabalhavam no campo ao mesmo tempo. Eles utilizavam técnicas semelhantes. As mulheres permaneciam em casa, assim como as crianças. Para descrever as atividades de um grupo e as técnicas às quais podia-se recorrer, por exemplo, os geógrafos franceses analisavam o calendário dos homens e das mulheres e seu emprego do tempo cotidiano: eles definiam, assim, seu gênero de vida. A Geografia Cultural pretendia, portanto, analisar os modos de existência dos grupos humanos. Os geógrafos alemães e americanos, por sua vez, enfatizavam as marcas que a cultura imprime nas paisagens. O tema dominante de sua Geografia Cultural era a paisagem cultural.

1.3 A Geografia Cultural - Humanista

A Geografia antes mesmo de ser elevada à categoria de ciência, já aparecia como conhecimento geográfico em trabalhos científicos, nas descrições dos lugares em obras de historiadores e filósofos. A partir de meados do século XVIII é inserida no grupo das ciências, caracterizada pela generalidade, objetividade, racionalidade e rigorosidade metódica herdada do cartesianismo. Conforme Gomes (1996, p. 43) “foi fortemente marcada pela dualidade existente no pensamento geográfico de seus principais representantes, Humbolt e Ritter”.

A dualidade existente no pensamento geográfico transcende os séculos, e, nos dias atuais está fortemente inserida nos debates que envolvem a (re)significação desta ciência. Atualmente, os modelos utilizados para realização de trabalhos na ciência moderna passam por uma crise, devido às suas limitações na apreensão da realidade. Crise essa bastante discutida, possibilitando a abertura para a realização de trabalhos que enfocam as manifestações culturais de pessoas e grupos, assim como o mundo vivido tal como é percebido por cada indivíduo.

A Geografia Cultural tem em sua base contribuições importantes de autores como C. O. Sauer, cujo enfoque privilegia os aspectos culturais existentes na paisagem, mesmo que de maneira superficial, conforme ressalta Claval (1999). Dessa maneira, “[...] A área cultural do geógrafo consiste unicamente nas expressões do aproveitamento humano da terra, o conjunto cultural que registra a medida integral do uso humano da superfície ou [...], as marcas visíveis, realmente extensivas e expressivas da presença do homem [...]” (SAUER, 2003, p. 23).

No início do século XX, esta abordagem da Geografia, de acordo com Claval (1999, p. 25), estava voltada para os estudos que focavam a diversidade das pequenas células de sociedades de etnólogos e dos campos do mundo tradicional. Com a chegada do progresso técnico, a facilidade das comunicações e a industrialização das fabricações de utensílios, a Geografia Cultural entra em declínio. Com o desenvolvimento dessa uniformização o conceito de “gênero de

vida” torna-se inadaptado, ou melhor, não se aplica à análise dos meios urbanizados e industrializados, que se desenvolvem de maneira generalizada, rapidamente.

Holzer (1993, p. 45) destaca a importância da obra de Carl Sauer (2003), para a compreensão da geografia cultural e humanista, que apresenta as dificuldades que se tem ao falar da Geografia Cultural sem se referir à abordagem humanista. Isto se deve principalmente aos temas de ambos os campos apresentarem muitos aspectos em comum e encontrarem-se entrelaçados. A publicação da obra de Sauer “The Mophology of Landscape” ajudou nesta compreensão. Os pilares lançados nesta obra demarcam três campos distintos para a geografia: o estudo da terra como meio de processos físicos; o estudo das formas de vida como sujeito de seu ambiente físico; e o estudo da diferenciação de áreas ou de habitat da terra. Sendo que este último foi o mais valorizado pelos geógrafos norte americanos (Holzer, 1993).

Lowenthal (1961) recupera algumas questões da obra de Wright sobre a “terrae incognitae e a relação entre o mundo exterior e às imagens que estão na nossa cabeça”. Ele estava se referindo a valorização da memória que cada pessoa estrutura a partir de sua vivencia pessoal que tem do mundo, estudada também por Yi-Fu Tuan. (Lowenthal apud Holtzer 1993, p. 42). A Geografia Humanista não deveria só se preocupar com os estudos formais, mas também com áreas mais amplas, que consideravam os trabalhos não científicos e de concepções subjetivas de mundo. Tuan (1961), também é considerado um protagonista da geografia humanista pelos seus escritos publicados na década de 1960. Pode-se destacar a obra Topofilia em que “procurava mostrar como experiências banais vividas por pessoas sensíveis (poetas, no caso), podem transcender o domínio do racional” (Tuan apud Holtzer 1993.p. 113).

A contribuição humanística na Geografia é dada a partir da década de 1970, quando o conhecimento positivista começa a ser colocado em questão; “trata-se de um período onde se tem uma crise da economia, com significativas transformações do mundo do trabalho e do processo produtivo, com a chegada das novas tecnologias”. (Suertegaray, 2004. p.182). Vai ocorrer aí profundas mudança no conhecimento científico.

A partir deste período a Geografia resgata uma dimensão de interesse. Trata-se de valorizar o espaço em múltiplas perspectivas, “tanto econômica, enquanto portadora de recursos, como principalmente da valorização do espaço como lugar da existência” (Suertegaray, 2004.p.184). Por outro lado, questiona as explicações da verdade absoluta, totalizantes que a ciência impunha e nos coloca frente à pluralidade do poder discursivo, do jogo da linguagem que cada grupo constrói de diferentes maneiras e sentidos, valoriza a singularidade do lugar. Esses questionamentos abrem novas perspectivas e fazem surgir novos campos de pesquisa: Expressos pela Geografia dos lugares, dos homens e mulheres que vivem este momento, a geografia das percepções e/ou das representações, a geografia das manifestações culturais derivados das expressões das diferenças, das identidades, das territorialidades. (Suertegaray, 2004. p.185).

Essa pluralidade emergente na Geografia, juntamente com o revigoramento da Geografia Cultural são expressões deste momento histórico pelo qual passou e continua passando esta ciência. Por outro lado, esse novo ressurgir que está pautado no debate epistemológico, que se contrapunha ao positivismo e o historicismo, também tem sua origem contextualizada sobre as discussões que envolviam a natureza da Geografia e de sua identidade face as demais ciências. (Rosendhal, 1999, p. 45).

1.4 A Geografia Cultural atual: suas novas tendências

Segundo Paul Claval a definição da nova Geografia Cultural é muito variada, sendo que ela se caracteriza como uma reflexão sobre o espaço dos homens, os aspectos do ser humano, aceitando o diferente, a cultura, o modo de ser, as particularidades e os modos de vida; valorizando as manifestações e representações dos indivíduos. Assim, a Geografia Cultural moderna faz do homem o centro de sua análise e expõe o seu desenvolvimento em três eixos que são igualmente necessários e complementares: “o primeiro, partindo das sensações e das percepções; segundo, a cultura sendo estudada através da ótica da comunicação “criação coletiva”; terceiro, a cultura é apreendida na perspectiva da construção de

identidades, insisti-se no papel do indivíduo e nas dimensões simbólicas da vida coletiva” (Claval, 1997, p. 32).

O primeiro aspecto vem nos mostrar o quanto a Geografia Cultural tem fundamento nas sensações e representações, já que as sensações são capturas de momentos reais ligadas às experiências, que os homens aprenderam ao ouvir e discutir com pessoas em seus entornos, enquanto que as representações são as exposições da imagem que os homens fazem do real. O segundo aspecto propõe que a cultura é uma realidade de escala local, onde as informações se transmitem pela observação e imitação, pela palavra oral ou pela escrita, em um círculo de interação, onde as trocas têm lugar, de modo que a comunicação seja possível para o desenvolvimento de modos de ser e costumes.

O terceiro aspecto nos mostra a cultura como criadora de identidades, de valores e de costumes que são incorporados dando sentido à vida individual e coletiva, tornando-se assim indispensável para compreender como se dão as relações que dominam a vida dos grupos.

O fato da Geografia Cultural ser uma abordagem que prioriza o estudo do lugar, a torna importante no estudo dos povos indígenas, pois, através dela é possível entender os elementos que compõem a identidade étnica e distinguir territórios que anteriormente pertenciam aos indígenas e as territorialidades existentes no espaço habitado. O território, ao ser analisado no contexto da unidade e da diversidade, está colocado como um tema central da história humana, por isso, seu estudo é importante para a compreensão do processo de reafirmação étnica do povo indígena Omágua/Kambeba.

Ressalta-se que os territórios étnicos ao longo dos tempos foram e continuam sendo alvos de impactos econômicos, sociais, políticos e culturais, por estarem localizados nas proximidades de pequenos, médios e grandes núcleos urbanos. A ação do Estado opera na implantação de infraestrutura para assegurar dinamismo econômico e social, e, por conseguinte, não poupa os territórios étnicos.

1.5 Território e Territorialidade

Na última década do século XX, diversas áreas do conhecimento adotaram o território como conceito essencial em suas análises. Todavia, o termo território é utilizado como uma dimensão das relações sociais, enquanto na verdade, é multidimensional, constituindo-se em uma totalidade.

A Geografia aborda questões complexas que entrelaçam campos do conhecimento da humanidade e das ciências da natureza. Neste sentido tem-se a oportunidade de trabalhar com conceitos que sustentem ideias como natureza, espaço, território, territorialidade, os quais são importantes para os povos indígenas na defesa de seu território. A importância de se trabalhar com a Geografia está na elaboração de diagnóstico socioambiental, onde se registram histórias especializadas de cada povo indígena e a cartografia de suas aldeias e terras. Para falar em territorialidade, desterritorialização e reterritorialização, os quais terão grande importância para o desenvolvimento desta pesquisa precisa-se partir do entendimento sobre território.

O conceito de território tem adquirido notoriedade no bojo do debate acerca das relações de domínio/controlado político-militar sobre o espaço geográfico. Nesse caso, o território é tradicionalmente visto enquanto “solo”, ou seja, a base material do Estado-Nação. Estudos sobre território vêm se constituindo em uma tradição do pensamento geográfico nos últimos 100 anos. Desde às proposições de Ratzel (1990), inspiradas na ecologia, no romantismo alemão e no imperialismo do final do século XIX, esse conceito tem sido utilizado para conferir uma dimensão política de mobilidade e de competição a lógica espacial.

O termo território deriva da junção entre as palavras latinas terra e torum. Da combinação entre essas duas palavras pode-se extrair que o território é um conceito que define uma relação social de pertencimento ou posse de um grupo em relação a uma porção delimitada do espaço. O seu significado, nesse caso, remete tanto a ideia de assuntar ou aterrorizar por meio da violência física ou simbólica e através da restrição de locomoção, quanto à ação de expulsar alguém de seus domínios. Com efeito, tal derivativo da palavra território também aplicar-se-ia ao contexto de

um indivíduo ou grupo que estão sujeitos, pelo uso da força, a ter laços de pertencimento a um espaço bruscamente cortado. (Ferreira, 2001).

Na Geografia há múltiplas concepções de território que servem como ponto de partida para a discussão desse conceito. A primeira concepção naturalista apresenta que o território aparece como elemento da natureza, inerente a um povo ou uma nação, e pela qual se deve lutar para proteger e conquistar. Um ícone em defesa desse pensamento foi Ratzel (1990), alvo de crítica por muitos por causa da sua visão indissociável entre homem e natureza, chegou a ser considerado como defensor do determinismo geográfico. Para Ratzel (1990) a visão de território está calcada na ideia de habitat, vinda da biologia e usada para delimitação de área de domínio de determinadas espécies ou grupo de animais:

Pode-se, portanto aceitar como regra que uma grande parte dos progressos da civilização são obtidos mediante um desfrute mais perspicaz das condições naturais, e que neste sentido esses progressos estabelecem uma relação mais estreita entre povo e território. Pode-se dizer ainda, em um sentido mais geral, que a civilização traz consigo o fortalecimento de uma ligação mais íntima entre a comunidade e o solo que a recebe (RATZEL, apud MORAES 1990a, p.72).

Sendo assim, para Ratzel, (apud Moraes, 1990 p. 85) “o território existe sem a presença do homem, desocupado (apolítico), ou com a presença deste e com o domínio do Estado (político)”. Percebe-se que às relações entre sociedade e território são determinadas pelas necessidades de habitação, recursos naturais, e condições naturais para a efetivação da vida humana e sua sobrevivência. Portanto, o território só é entendido como Estado-Nação, a partir do momento em que há uma organização para a sua defesa. É interessante observar que, enquanto espaço-tempo vivido, o território é sempre múltiplo, diverso e complexo, ao contrário do território unifuncional proposto pela lógica hegemônica capitalista.

Apesar de ser um conceito central para a Geografia, território e territorialidade, por dizerem respeito à espacialidade humana tem certa tradição também com outras áreas, cada uma com enfoque centrado em uma determinada perspectiva. Enquanto o geógrafo tende a enfatizar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deveria) incluir a interação sociedade-natureza, a Ciência Política enfatiza sua contribuição a partir de relações de poder (na maioria

das vezes, ligada a concepção de Estado), a Economia que prefere a noção de espaço à de território, percebe-o muitas vezes como um fator locacional ou como uma das bases de produção; a Antropologia destaca sua dimensão simbólica, principalmente no estudo das sociedades ditas tradicionais (mas também no tratamento do neotribalismo contemporâneo) e a Psicologia, finalmente incorpora-o no debate sobre a construção da subjetividade ou da identidade pessoal, ampliando-o até a escala do indivíduo (Haesbaert, 2009: p. 37).

É certo que o homem necessita de seu território, seja de caráter material ou simbólico. O território de cada indivíduo é o que melhor o identifica, dado que, é o território que ajuda e condiciona a construção da identidade de cada indivíduo. O homem necessita de seu território, de seu espaço e de criar vínculos e ligações com ele.

O território nasce de pontos e marcas sobre o solo: ao seu redor se ordena o meio de vida e se enraíza o grupo social, enquanto que em sua periferia, de maneira viável, o território se atenua progressivamente em espaço secundário, de contornos mais ou menos nítidos. (BONNEMAISON, 200, p. 128). Ele também pode ser entendido como lugar de relações sociais; de conexões e de redes; de vida para além da produção econômica, como natureza, apropriação, mudanças, mobilidades, identidade e patrimônio cultural; como produto socioespacial e condição para o habitar, viver e produzir.

Já as territorialidades são entendidas como ações que são produzidas pelos diferentes agentes, em diferentes escalas, que não são só do ponto de vista material, mas também incluem elementos simbólicos que são transmitidos coletivamente: linguagem, crenças, comportamentos e outros.

Ressalta-se que Sack (1986, p.2), argumenta em favor da territorialidade humana, como denomina as relações sociais de poder, que ocorrem tanto no nível pessoal, de grupo como no internacional. Essa territorialidade é centrada em sua abordagem e supõe o controle sobre uma área ou espaço: é uma estratégia para influenciar ou controlar recursos, fenômenos, relações e pessoas. Há motivações geográficas e sociais, e o controle depende de quem está influenciando quem, da

delimitação e do contexto de lugar, espaço e tempo. “A territorialidade está intimamente relacionada como às pessoas usam a terra, como organizam o espaço e como dão significado ao lugar” (Sack, 1986: p. 02). Há uma interconexão entre sociedade e espaço: “A territorialidade é uma expressão geográfica primária do poder social” (Sack, 1986 p. 05).

Para Robert Sack (1986), a definição de territorialidade contém três facetas interligadas: a) a classificação ou a definição de áreas; b) a comunicação (equivalente às redes); c) uma forma de controle social (relação de poder). Essas facetas são o núcleo da territorialidade, é conceituada pela multiplicidade de contextos histórico-sociais, nos quais se definem as estratégias e os efeitos territoriais. A territorialidade como um componente de poder, não significa somente criação e manutenção da ordem, mas é um esquema para criar e manter o contexto geográfico através do qual experimentamos o mundo e lhe damos significados.

1.6 O Território enquanto espaço da ação

Ao buscar compreender o movimento que faz com que o território constitua o locus da vivência, da experiência do indivíduo com seu entorno com os outros homens, isso é feito tendo a identidade como fator de aglutinação, de mobilização para a ação coletiva. Essa relação territorial toma a forma de um processo em movimento, que se constitui ao longo do tempo tendo como principal elemento o sentido de pertencimento do indivíduo ou grupo com o seu espaço de vivência. Esse sentimento de pertencer ao espaço em que se vive, de conceber o espaço como locus das práticas, onde se tem o enraizamento de uma complexa trama de sociabilidade é que dá a esse espaço o caráter de território.

O território de alguém ou de algum grupo, seja este último uma classe social, um grupo étnico, seja no caso dos quilombos, seja no caso de uma associação de bairro, enfim, nas múltiplas formas que toma esse processo.

No entendimento de Raffestin (2003, p. 43), a formação de um território implica em comunicação, a partir da qual um indivíduo informa ao outro sua intenção e o espaço que eles ocupam. Um indivíduo localizado em determinado ponto ou área do espaço, relaciona-se com outros pontos e áreas de acordo com seus

objetivos e estabelece, nessa relação, uma representação do espaço. Essa representação é que se torna o fio condutor, podendo ser considerada a dialética representação do espaço-espaço da representação, o movimento básico desse processo de construção, por meio da intersubjetividade, do espaço da ação.

A apropriação de um determinado espaço constitui-se a partir do momento em que o indivíduo ou grupo o representa para si e para os outros. Enquanto espaço da ação, o território passa a ser a mediação entre dois indivíduos ou grupos. É uma relação triangular, pois a relação com o território é uma relação mediadora da relação entre os sujeitos sociais.

O território tem, nestes termos, uma dimensão política intrínseca. Tem a dimensão de poder no centro de sua constituição. Em sua constituição os fatores culturais e simbólicos se imbricam de tal forma com fatores políticos que sua disjunção só é possível mediante a prática analítica, sendo que em seu status ontológico essas relações se dão por meio de uma sinergia que, no campo da atuação dos atores, o território passa a ser o elemento de identidade, ou seja, firma as particularidades de um grupo ou indivíduo com seu espaço de vivência, e da ação política.

Pode-se dizer que, o território é aprioristicamente, nesses casos, uma relação política. Tem em seus limites, seja de um bairro, de um assentamento rural ou de uma nação, uma relação política, com a alteridade. É uma relação entre grupos sociais mediadas pelo espaço territorializado. Esse limite é uma informação comunicada. Tal comunicação, no caso da atuação política mediatizada pela identidade com um território, toma forma de reivindicações ou protestos, sendo, portanto, espaço da resistência. A idiosincrasia aqui destacada reside no imbricamento das dimensões de poder e simbólica. Há uma politização do espaço por meio de sua apropriação simbólica.

1.7 Da Desterritorialização a Reterritorialização

Os nossos territórios, (sejam a nossa casa, o bairro, a cidade que habitamos) estão sujeitos a alterações e mudanças. E essas mudanças podem ocorrer por diversos fatores, como por exemplo, as catástrofes ambientais, doenças, etc. Quando esta mudança no vínculo que nos une ao território acontece estamos perante um processo de desterritorialização. Assim, o processo de desterritorialização pode ser entendido como uma quebra de vínculos, uma perda do território, havendo assim, uma perda do controle das territorialidades pessoais ou coletivas, uma perda de acesso aos territórios simbólicos, aos recursos, etc.

A reterritorialização caracteriza-se por ser um processo que nem sempre é bem sucedido, aonde o homem vai se adaptar aos novos territórios, tornando-se um agente ativo de um novo território. Na concepção de Rogério Haesbaert (2002, p. 132), “a desterritorialização que ocorre numa escala geográfica geralmente implica uma reterritorialização em outra”.

Levando-se em conta, que o homem é um ser eminentemente social e sociável, este necessita de se adaptar as novas circunstâncias, aos novos territórios. Assim, ao processo de desterritorialização está sempre implícito o processo de reterritorialização. Segundo Haesbaert (2001; p. 144), “a vida é um constante movimento de desterritorialização e reterritorialização, ou seja, estamos sempre passando de um território para outro, abandonando territórios e fundando outros”. A desterritorialização é o movimento do abandono do território, enquanto que a reterritorialização é o movimento de construção do território. São movimentos concomitantes e indissociáveis.

O território pode se desterritorializar, isto é, engajar-se em linhas de fuga e até sair do seu curso e se destruir. A espécie humana está mergulhada num imenso movimento de desterritorialização, no sentido de que seus territórios “originais” se desfazem ininterruptamente com a divisão social do trabalho, com a ação dos deuses universais que ultrapassam os quadros da tribo e da etnia, com os sistemas maquínicos que a levam a atravessar, cada vez mais rapidamente, as estratificações materiais e mentais (Guatarri e Rolnik, 1986: p. 323).

Simplificadamente, pode-se afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga” (Deleuze e Guattari, 1997b: p. 224); no primeiro movimento, os agenciamentos se desterritorializam e, no segundo, eles se reterritorializam com novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação.

Desterritorialização, portanto, antes de significar desmaterialização, dissolução das distâncias, deslocalização de firmas ou debilitação dos controles fronteiriços, é um processo de exclusão social, ou melhor, de exclusão socioespacial. [...] Na sociedade contemporânea, toda sua diversidade, não resta dúvida de que o processo de “exclusão”, ou melhor, de precarização socioespacial, promovido por um sistema econômico altamente concentrador é o principal responsável pela desterritorialização (HAESBAERT, 2006: p. 67).

O movimento concomitante e indissociável entre desterritorialização e reterritorialização está expresso no “primeiro teorema” da desterritorialização ou “proposição maquínica”. Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos se reterritorializa sobre o outro. De forma que não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade nova ao outro que também perdeu a sua. Daí todo um sistema de reterritorializações horizontais e complementares, entre a mão e a ferramenta, a boca e o seio (1996: p. 41).

Como se pode entender não há indivíduo ou grupo social sem território, quer dizer, sem relação de dominação e/ou apropriação do espaço, seja de caráter predominantemente material ou simbólico, o homem sendo também um homo geographicus, ou seja, um “homem territorial”, cada momento da História e cada contexto geográfico revelam sua própria forma de desterritorialização; quer dizer sua própria relação de domínio e/ou apropriação do espaço, privilegiando assim, determinadas dimensões do poder.

Territorialização pode ser vista ainda hoje, para alguns grupos ou povos como agricultores e povos indígenas expropriados, como a busca de terra agricultável ou que dispunha dos recursos mínimos requeridos à sobrevivência do grupo ou povo. Muitos migrantes estão justamente nesta condição. Migram para encontrar terras que possam utilizar (dimensão econômico-funcional do território) e através dos quais possam reconstruir ou manifestar sua identidade cultural (dimensão simbólica ou expressiva do território).

Assim como os processos de des-territorialização podem ser multidimensionalmente caracterizados, o mesmo ocorre com as migrações, com a importante constatação de que também se trata de processos internamente diferenciados, por exemplo, a análise da des-territorialização depende do momento em que a trajetória do migrante está sendo analisada.

A tensão entre desterritorialização e reterritorialização é um dos caminhos mais promissores para entender as entradas e saídas da modernidade. As buscas mais radicais sobre o que significa estar entrando e saindo da modernidade são as dos que assumem as tensões entre desterritorialização e reterritorialização. Com isto refiro-me a dos processos: a perda da relação “natural” da cultura com os territórios geográficos e sociais e, ao mesmo tempo, certas relações territoriais relativas, parciais, das velhas e novas produções simbólicas (Canclini, 1997: p. 288).

É necessário contextualizar esses processos (desterritorialização e reterritorialização) em cada período e lugar, num constante movimento, concomitante e complementar, de desterritorialização e reterritorialização.

A des-territorialização e a re-territorialização são contraditórias, mas complementam-se; coexistem no tempo e podem coexistir no espaço. A des-territorialização num lugar significa re-territorialização noutra, promovendo a mobilidade da força de trabalho e suas características culturais. É um processo inerente a natureza contraditória do espaço e do território (Saquet, 2003 [2001], p. 218).

Nesse processo de territorialização, desterritorialização e reterritorialização, a identidade se faz presente e tem um papel importante na reterritorialização dos grupos ou povos que se desterritorializam e buscam novos territórios. A identidade quando associada ao território, no contexto político expressa-se como territorialidade, que denota o sentido político, a energia social e a vontade coletiva, as quais vão resultar em sentimento nacionalista, patriótico, regionalista, cultural, amor pela terra; enfim, diversas manifestações da força social objetiva. E o reconhecimento e compreensão desses sentimentos promovem a afirmação de muitas estratégias de desenvolvimento.

1.8 As Representações Territoriais através dos Mapas Mentais

O mapa é uma simplificação da realidade, confeccionados a partir da relação de elementos representados por símbolos e sinais apropriados, favorecendo a conscientização do ser humano, do seu papel enquanto sujeito que interage com o mundo em que vive.

Os mapas mentais são uma ferramenta importante no estudo sobre território, porque são imagens espaciais que as pessoas têm direta ou indiretamente do espaço onde vivem ou por onde já passaram. As representações mostradas através dos mapas mentais podem ser de vivência do dia a dia, como por exemplo, os lugares construídos no presente ou no passado, de localidades espaciais distantes ou ainda de acontecimentos sociais, culturais e econômicos.

Estes são ferramentas, entre outras coisas, de pensamento, de organização, de visualização, de integração de conhecimentos. Assim como uma ferramenta comum expande sua força física e em geral sua capacidade de realizar consertos e produzir objetos, também os mapas mentais expandem suas inteligências nesses aspectos.

Segundo Galvão e Kozel (2008), os mapas mentais são protagonistas da ciência geográfica uma vez que espacializam os fenômenos geográficos. Porém, os

mapas mentais, conforme os autores vão além do entendimento do mundo e do humano no mundo.

Entendemos os Mapas mentais como uma ferramenta de linguagem que retrata o espaço vivido representado em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais. Eles podem ser construídos por intermédio de imagens, sons, formas, odores, sabores, porém seu caráter significativo prescinde de uma forma de linguagem para ser comunicado (KOZEL, 2008 p. 01)

Os mapas mentais exigem uma interpretação/decodificação, uma vez que são construções sígnicas. São imagens, uma forma de linguagem, que refletem valores, atitudes e vivências, cujos signos utilizados são construções sociais. Eles refletem, portanto, as representações dos indivíduos em relação ao espaço geográfico, ao espaço vivido, cujos signos são construções sociais. A partir desses mapas, podem-se realizar análises acerca da compreensão/percepção dos sujeitos como instrumental de várias pesquisas, e diagnósticos na educação para orientar futuros procedimentos pedagógicos.

1.9 Abordagens sobre Mapas Mentais

De acordo com Kozel (2001, 2007 p. 207), a compreensão das imagens mentais tem o seu embrião na Psicologia Social, que buscava compreender as representações sociais e cognitivas do indivíduo e de uma coletividade. A idéia de mapa mental ou mapa cognitivo, segundo Estébanez (1982, p. 100), foi formulada em 1948 pelo psicólogo E. C. Tolman, ao remeter esse conceito à capacidade de um animal em elaborar um mapa cognitivo de seu território, atuando e comportando-se segundo a imagem desse campo visual. No processo evolutivo das pesquisas sobre a representação espacial, Kozel (2007, p. 207), afirma que as imagens espaciais foram denominadas a princípio de mapas cognitivos, mapas conceituais e posteriormente mapas mentais. A preocupação de desvendar o significado das imagens mentais iniciou-se somente a partir da década de 1960 com a consolidação da Geografia da Percepção e Comportamento.

Nogueira (2002, p. 40), cita o trabalho dos geógrafos Ives André e Antoine Bailly, no qual os Mapas Mentais são representações do real e são elaborados por

um processo que relaciona percepções próprias visuais, audiovisuais, olfativas, lembranças, coisas conscientes e inconscientes.

Sobre esse ponto, que se encontra no texto Mapa Mental: recurso didático para o estudo do lugar, extraído da coletânea de textos Geografia em Perspectiva, que tem como organizadores Nídia N. PONTUSCHKA e Ariovaldo U. De OLIVEIRA e (São Paulo. Contexto, 2002). Embora a pesquisadora não se utilize de forma direta da Teoria das Representações Sociais, aproveita-se de todo o referencial teórico que dá suporte à chamada Geografia Humanística, de cunho fenomenológico. Os autores Ives André e Antoine Bailly são citados não apenas pelas propostas em torno do uso das cartas mentais em turmas de ensino médio na França, mas, e, sobretudo, em defesa de uma Geografia das Representações, que na Europa se revestem de outras motivações. Assim, valendo-se desses autores, Amélia Nogueira aponta para o emprego dos mapas mentais também como instrumento de diagnóstico. Em pesquisa que resultou na sua dissertação de mestrado, defendida em 1994, sob o título Mapa mental: recurso didático no ensino de Geografia no 1º grau, a pesquisadora, a partir da percepção que os alunos possuíam da cidade, concluiu sua relevância para o ensino do mapa, de forma sistematizada.

Dessa pesquisa, Amélia Nogueira extraiu a ideia de utilizar os mapas mentais no trabalho pedagógico envolvendo problemas sociais e ambientais dos lugares de vivência dos alunos. Tão ou mais relevante do que isso, o estudo evidenciou a presença de uma categoria básica de interpretação na Geografia, a de lugar. Como a autora bem destaca, os mapas mentais possuem e revelam saberes sobre os lugares “que só quem vive neles pode ter e revelar”.

Ainda seguindo esta linha de pensamento, Nogueira (2002), afirma que está surgindo um novo enfoque, formado através do processo mental do homem, que cada um constrói ao longo da vida. Sob este ponto de vista, os meios de comunicação, tal como a linguagem e os mapas, não carregam significados, ou melhor, eles desencadeiam o processo. Para ela os mapas mentais não são simplesmente arranjos de mapas cartográficos, eles vão muito além do que se pode observar através do olhar, "é uma representação integrada", englobando várias representações que ajudam a interpretar a realidade ao redor.

Em sua tese Nogueira (2001, p. 93), diz que, no campo das contribuições teóricas, alguns pesquisadores duvidam do fato de existir em todos os homens uma representação mental que culmine na construção dos Mapas Mentais. A principal crítica veio de Tuan, ao insistir que os Mapas Mentais são construções imaginárias do mundo real. Essas críticas foram contra argumentadas por Gould, Lynch, André, Baily e Nogueira, que em suas investigações demonstram que os Mapas Mentais são representações simbólicas do real e não só do imaginário. As formas imaginárias são mais um elemento a serem interpretados e respeitados na construção dos Mapas Mentais.

No Mapa Mental, a representação do saber percebido, o lugar se apresenta tal como ele é, com sua forma, histórias concretas e simbólicas, cujo imaginário é reconhecido como uma forma de apreensão do lugar (NOGUEIRA, 1994 apud SIMIELLI, 1999). Os mapas mentais revelam como o lugar é vivido e compreendido pelos cidadãos.

Na visão de Estébanez (1981, p. 10), os mapas mentais tornaram-se a essência de muitos trabalhos empíricos e teóricos da Geografia de Percepção e Comportamento. Porém, a forma de elaboração dos mapas mentais oferecia uma série de limitações derivadas das técnicas empregadas em sua confecção, gerando muitas críticas numa época em que prevaleciam os paradigmas quantitativos. Supõe-se que os mapas mentais tenham-se inserido nos estudos geográficos com o intento de sanar e completar as insuficiências manifestadas dos modelos normativos daquela época. Nesse contexto, os mapas mentais emolduram-se sob o enfoque da percepção e comportamento, aceitando os pressupostos básicos do positivismo e do emprego dos procedimentos metodológicos das ciências naturais sobre as ciências humanas.

A partir da década de 1960 multiplicam-se os estudos sobre mapas mentais e, conforme menciona Estébanez (1981, p. 17), “os mapas mentais assumiram posturas com validade questionável indo do idealismo ao subjetivismo fenomenológico até posturas marxistas”. Mas, apesar de muitas críticas, os mapas mentais contribuíram para a consolidação dessa tendência comportamental da

Geografia como um complemento valioso e digno nos diferentes ramos da Geografia Humana.

Dessa forma, os Mapas Mentais foram despertando o interesse, principalmente, dos psicólogos, mas também dos antropólogos, arquitetos urbanistas e geógrafos. Entre os arquitetos urbanistas, Kozel (2001, p. 208) destaca Kevin Lynch por ser considerado o pioneiro na utilização de mapas mentais para investigar as relações do meio com o comportamento humano. Os estudos de Lynch visavam avaliar a qualidade visual das cidades por meio da percepção das pessoas sobre o seu entorno. Constatou, por meio de mapas mentais e outras técnicas de investigação complementares, que elas tinham visões próprias sobre os lugares, territórios e dos seus cotidianos. Os mapas mentais anunciavam a abertura de um novo caminho no desvendar dos símbolos de uma cidade.

Nos estudos de Holvoet propunha-se abordar a geografia que os indivíduos tinham dentro de seu espírito, denominando-a de “Géographie Mentale”. Essa Geografia agregava alguns termos empregados na Geografia da Percepção, por exemplo, percepção do espaço, imagem do espaço e cartas mentais, os quais não se limitavam apenas a análise geográfica. Verificou que, quando as áreas de estudo ficavam cada vez menores, a complexidade aumentava por estarem ligadas ao comportamento do indivíduo, e ultrapassarem os instrumentos de análise cognitivos comportamentais.

Independente da dimensão da área analisada, Herrero (2001) afirma que a percepção dos espaços geográficos pelos indivíduos está relacionada à maturação mental da pessoa e mais especificamente à sua relação geográfica e espacial. Cita como exemplo os mapas mentais de crianças entre 4 a 7 anos, as quais por distinguirem os conceitos geográficos como cidade em função de sua idade representam o país, a região ou continente igualmente como cidade. Isso significa que a representação cartográfica das crianças reflete uma relação de tipo topológica, com mapas pictóricos ou fragmentados. Trata-se de mapas mentais descoordenados que não respeitam escala direção, orientação, distância, sendo uma representação emotiva e egocêntrica, pois primam pelos aspectos mais

relevantes e vivenciais. O modo de observação é egocêntrico e sincrético, e, não distinguem as partes do todo.

Nessa perspectiva, Bosque (1979, p. 19) afirma que num mapa mental a imagem retratada é influenciada pelas tomadas de decisões que afetam o meio, mas não se efetuam sobre o meio real, senão sobre a imagem que o homem tem desse mundo. A imagem mental é um filtro que se interpõe entre o homem e o meio. Nesse caso, a percepção interpõe-se entre o mundo real e o comportamento humano como um filtro entre um emissor (o mundo real) e o receptor (os homens). A percepção converte-se em um fator decisivo quando se pretende fazer o espaço inteligível para interpretá-lo cientificamente, não somente na característica do espaço, mas também na dinâmica de suas raízes, portanto, nas suas transformações e possibilidades futuras. “O comportamento do homem em relação ao espaço depende, até certo ponto, da percepção que o homem tem deste mesmo espaço”.

O mapa mental, segundo Herrero (2001, p. 189) representa o processo de desenvolvimento da percepção de um indivíduo sobre uma paisagem real que a partir de vários fatores internos e externos resulta na construção do comportamento que este indivíduo tem sobre esta paisagem. O mundo que o homem percebe é conhecido indiretamente como o seu mundo real vivido e suas informações são filtradas por seus sentidos e pelos meios de comunicação de massa. As informações filtradas recebem a intervenção dos fatores psicológicos, culturais, sociais e econômicos e posteriormente são registradas na memória constituindo a imagem residual, que passa a receber uma significação e valor com base no modelo simplificado do real.

Os Mapas Mentais são representações do vivido, e que são construídos ao longo de nossa história com os lugares de vivência. No mapa mental, representação do saber percebido, o lugar se apresenta tal como ele é, com sua forma, histórias concretas, simbólicas, cujo imaginário é reconhecido como uma forma de apreensão do lugar.

Cavalcanti (1998, p. 43) escreve que “o desenvolvimento do mapa mental objetiva avaliar o nível da consciência espacial dos alunos”, ou seja, entender como

compreendem o lugar em que vivem. Nesse sentido, a partir de mapas mentais, pode-se conhecer os valores previamente desenvolvidos pelos indígenas Kambeba e verificar a imagem que eles possuem do “seu” lugar.

O Mapa Mental é uma ferramenta poderosa de anotação de informações de forma não linear, ou seja, elaborado em forma de teia, onde a idéia principal é colocada no centro de uma folha de papel branco (sem pautas), usada na horizontal para proporcionar maior visibilidade, sendo que as idéias são descritas apenas com palavras chaves e ilustradas com imagens, ícones e com muitas cores. Ele é ainda, um recurso gráfico que substitui o processo convencional de anotações sob a forma de listagem. Um bom Mapa Mental mostra a “fotografia” do assunto, evidencia a importância relativa das informações ou conceitos relacionados ao tema central e suas associações, (ARCHELA, et al.2004 p. 48).

Niemeyer (1994, p.6), salienta que os mapas mentais são produtos de mapeamentos cognitivos, tendo diversas formas como: desenhos e esboços de mapas ou listas mentais de lugares de referencia elaboradas antes de se fazer um percurso.

Dentro desse contexto, Oliveira (2002, p.192), argumenta que “o mapa exerce a função de tornar visíveis pensamentos, atitudes, sentimentos, tanto sobre a realidade, quanto sobre o mundo da imaginação”. Esses mapas são representações espaciais oriundas da mente humana, que precisou ser lida como mapeamentos e não como produtos estáticos.

É importante destacar que os mapas mentais estão relacionados às características do mundo real, ou seja, não são construções imaginárias, de lugares imaginários, mas são construídos por sujeitos históricos reais, reproduzindo lugares reais vividos, produzidos e construídos materialmente (Kozel Teixeira e Nogueira, 1999, p. 59). Desta forma, ao estudar os mapas mentais das pessoas, não se pode impor categorias acadêmicas e artísticas, mas devemos interpretá-los como uma forma de comunicação.

Verificou-se que os Mapas Mentais têm grande importância na interpretação dos indígenas Omágua/Kambeba da Aldeia Tururucari-Uka. Os mapas elaborados

por eles estão carregados das marcas do vivido, e foi possível retratar através dos mapas os mitos e lendas contados pelos mais velhos, bem como a forma de territorialidades presentes no seu cotidiano, e que estão carregados de sentimentos de pertencimento, amor a terra e respeito a natureza, como veremos no terceiro capítulo.

1.10 Identidade: presente no Espaço Territorial

Atualmente a Geografia busca chamar nossa atenção para a importância que o território ganha na constituição das identidades. Desde os anos setenta do século passado, vem se configurando, no quadro da produção geográfica, um horizonte denominado humanista cultural. Essa corrente tem se destacado a partir da ação e do interesse de geógrafos que tem refletido sobre as várias dimensões da ciência geográfica.

Um novo olhar é lançado sobre as questões que se referem aos processos socioculturais como a construção da identidade, as vivências culturais, os diferentes modos de ser e agir que os diversos grupos sociais constroem no interior das classes, as múltiplas relações e significações que os sujeitos estabelecem no seu espaço.

A identidade constitui um termo polissêmico, estando relacionado tanto ao indivíduo no âmbito pessoal, como também à relação do indivíduo com a coletividade. No entanto, a categoria de análise identidade, aparece sob vários enfoques, dependendo da matriz teórica na qual ela é abordada. A existência de inúmeras concepções é fruto da fragmentação do conhecimento, haja vista, que a categoria identidade é utilizada nos estudos da Psicologia, Antropologia, Sociologia, Filosofia, História e, também, na Geografia Humana.

Existe um consenso de que toda identidade é uma construção social. Assim, os diferentes grupos sociais, ao longo do tempo, criaram significados, construindo

identidades, sejam elas vinculadas a uma determinada cultura, ideologia, religião, etnia, territorialidade, dentre outros.

Não é difícil concordar com o fato de que, do ponto de vista sociológico, toda e qualquer identidade é construída. A principal questão, na verdade, diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para quê isso acontece. A construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, a biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados e sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço. (CASTELL, 1999, p. 23).

No que diz respeito à construção da identidade territorial para Haesbert (1999: p. 169) “o território identitário não é apenas ritual e simbólico, é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades”.

Essa relação identidade-território toma forma de um processo em movimento, que se constitui ao longo do tempo, tendo como principal elemento o sentido de pertencimento do vivido a um grupo ou povo com seu espaço de vivência. Esse sentimento de pertencer ao espaço que vive, de o conceber como lócus das práticas, onde se têm o enraizamento de uma complexa trama de sociabilidade é que dá a esse espaço o caráter de território. Para Haesbert (2007: p. 102-103) “(...) enquanto processo, o território se constitui com base em um sistema de classificação funcional e simbólico, reforçando as disparidades sociais, econômicas e culturais, entre os indivíduos e os grupos”.

O território é um espaço de identidade ou pode-se dizer que é um espaço de identificação. O sentimento é a sua base e a forma espacial importa muito pouco, pois esta pode ser variável. O território pode também ser imaginário e até mesmo sonhado. E, é a partir deste imaginário, deste sonho que sua construção tem início.

Já para Tomás Tadeu da Silva (2000), a identidade está relacionada com o social, apresentando a seguinte função:

A identidade social implica no sentir-se semelhante, “idêntico a”. Trata-se de um estado de ser que pressupõe um compartilhamento, em termos coletivos. Nesse sentido a correspondência tem um significado de essencialidade. As pessoas, sendo diferentes entre si por fatores somáticos, genéticos, psicológicos, etc., no entanto, uma multiplicidade de outras características as torna semelhantes entre si. Nesta perspectiva conceitual, cada pessoa, mesmo sendo portadora de uma identidade individual própria e não compartilhável carrega consigo uma pluralidade de marcas identitárias, que decorre de seu pertencimento a diversos grupos sociais (SILVA, 2000: p. 374).

Sendo assim, a identidade territorial é na verdade uma identidade social, mas definida essencialmente através do território, que envolve apropriação/dominação. Assim, como as identidades, o território é processual, relacional e apresenta múltiplas velocidades e dinâmicas ao longo do tempo. Se as identidades sociais são simbólicas, há a clara percepção de que os símbolos estão calcados em referenciais materiais, apesar de fazer parte do imaginário. A identidade coletiva sempre tem um caráter generalizante, um tom totalizador, qualquer que seja a dimensão quantitativa da coletiva, porém, em seu âmbito. Por isso, que ela transcende o individual e é coletiva.

Na visão de Haesbaert (1997, p. 36), no momento em que uma coletividade apropria-se simbolicamente do espaço constitui a identidade espacial, no qual o espaço não é tratado só como um território, mas também como “lugar”. A apropriação simbólica do espaço pode ser entendida como a territorialização do homem, a qual possibilita distinguir entre o espaço e o território. Nesse aspecto, Saquet (2007, p. 119), faz menção a Dematteis e Governa, para esclarecer que a identidade territorial vai além do sentido de pertencimento a um lugar, ou seja, constitui-se do agir coletivo dos grupos sociais, os quais portam práticas e conhecimentos que lhes permitem construir novas lógicas identitárias aos lugares.

Como se considera um grupo local indígena isolado e cada um de seus integrantes? Se não conhecem outros grupos humanos, eles são os seres semelhantes entre si, participantes de um tipo de sociedade e de uma cultura que só eles conhecem, e que são diferentes dos demais seres da natureza que os cerca.

Não são árvores, pedra, ou animais selvagens (ou domesticados), entidades com as quais convivem. São o que sentem ser, neste contexto de isolamento. Ao contactarem com outros homens, indígenas ou do mundo dos “brancos” para ambos os lados se instala a diferença.

1.11 Identidade e território

As identidades nacionais são específicas e estão localizadas em algum ponto do tempo através de antecedentes históricos. Os povos tentam reafirmar as suas identidades que foram de alguma forma, perdidas, podendo estar produzindo outras identidades. Assim, a redescoberta do passado faz parte do processo de construção da identidade de certo grupo social. É através dos símbolos que se dá sentido às práticas e às relações sociais, é por meio da diferenciação social que a classificação das diferenças é vivida nas relações sociais e o sistema classificatório mostra como as relações sociais são organizadas e divididas.

A identidade pode ter um carácter mais ou menos duradouro, dependendo das condições de vida de cada grupo social. Os movimentos étnicos ou religiosos, por exemplo, frequentemente reivindicam símbolos ou aspectos de sua história comum para o fundamento de sua identidade. Já nas grandes cidades há, cotidianamente, a incorporação de novos símbolos e signos culturais, políticos e econômicos.

De maneira geral, a cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e às escolhas identitárias. Os sistemas simbólicos fornecem novas formas para dar sentido à experiência das desigualdades sociais, marcando o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos os dias atuais. A contestação no presente busca justificar a criação de identidades nacionais evocando origens, mitologias e fronteiras do passado. Os conflitos geralmente estão concentrados nas fronteiras onde a identidade nacional é questionada.

Existem duas formas diferentes de identidades culturais. Uma ocorre quando determinada comunidade busca recuperar o seu passado histórico e uma cultura partilhada que pode ser representada reafirmando a identidade. A outra concepção é aquela baseada no reconhecimento entre os indivíduos e nas suas reivindicações

comuns. Os processos históricos sustentam a fixação de certas identidades e a geração de novas identidades.

A partir da concepção relacional e multidimensional do território, da territorialidade e da identidade compreende-se a noção de territorialidade como um processo de relações sociais, tanto econômicas, como políticas e culturais de um indivíduo ou de um grupo social. A territorialidade corresponde às relações sociais e às atividades diárias que os homens têm com sua natureza exterior. É o resultado do processo de produção de cada território, sendo fundamental para a construção da identidade e para a reorganização da vida quotidiana. Isso significa dizer que entendemos a identidade de maneira híbrida, isto é, como processo relacional e histórico, efetivado tanto cultural como econômica e politicamente.

A identidade é construída pelas múltiplas relações/territorialidades que se estabelece todos os dias e isso envolve, necessariamente, as obras materiais e imateriais que produzimos como os templos, as canções, as crenças, os rituais, os valores, as casas, as ruas etc. Essa concepção pode ser ratificada e mesmo ampliada por recente produção intelectual de Claude Raffestin (2003, p. 45). Para este autor, a identidade não é somente um estado, mas também e, sobretudo, “(...) um processo de tornar-se similar no interior de uma área territorial, com as mesmas imagens, ídolos, normas. (...) Um processo dinâmico de identificação que se faça reconhecer ao outro” (p.4). A identidade é construída, desconstruída e reconstruída com o passar do tempo, no mesmo ou em lugares diferentes, como ocorre através das migrações.

Os homens, através de seus gestos, necessidades e aprendizagens produzem e renovam suas identidades. Há uma sucessão de identidades. Aquelas que se cancelam e se desagregam, deixam traços materiais e imateriais. Conforme Raffestin (2003, p.45), a identidade e as imagens antecedem a formação de cada território, a territorialização. São ações sociais históricas que são reproduzidas por cada geração. Porém, as imagens identitárias e as territoriais se relacionam, conforme a linguagem disponível (para as diferentes sociedades). Isto significa que presente e passado se condicionam mutuamente.

Dessa forma, território, territorialidade e identidade estão em complementaridade. Independente da concepção predominante, a identidade é relacional e histórica. Na abordagem cultural há centralidade para a coexistência e para a unidade das relações sociais; na abordagem que denominamos de (i) material, além deste aspecto, o caráter histórico também assume centralidade envolvendo elementos e processos culturais, econômicos e políticos.

A identidade também ocorre no processo de migrações e outras transformações territoriais, ou seja, ela também se efetiva quando acontecem mudanças sociais que podemos resumir na desterritorialização e na reterritorialização. Um autor que nos orienta a pensar dessa forma é Claude Raffestin (2003, p.48), já citado, que se dedicou a estudar o conceito de território e a correlação territorialização-desterritorialização- reterritorialização (T-D-R). Para esse autor, em *Por uma geografia do poder*, o território corresponde a um reordenamento do espaço, no qual existe um sistema informacional utilizado pelo homem enquanto pertencente a uma cultura. No território há informação e comunicação que comandam nos nossos dias e as relações sociais do processo de T-D-R.

Para Haesbart (2007), as identidades são produtos dos processos históricos e relacionais, ou seja, da formação de cada território num contexto de relações sociais com o ambiente externo à vida em sociedade. A identidade, desta maneira, configura-se num patrimônio territorial a ser preservado e valorizado pelos atores envolvidos diretamente na sua constituição histórica e por outras pessoas que podem 'viver' esse patrimônio. O território, então, envolve esse patrimônio identitário: o saber-fazer, as edificações, os monumentos, os museus, os dialetos, as crenças, os arquivos históricos, as relações sociais das famílias, as empresas, as organizações políticas que pode ser potencializado em projetos e programas de desenvolvimento que visem sua preservação e valorização.

Território, territorialidade e identidade acontecem simultaneamente e, nesta concepção, há um condicionamento mútuo também entre território-identidade-desenvolvimento. Dependendo do caráter do projeto de desenvolvimento haverá preservação ou não dos traços identitários e simbólicos de cada território. Poderá acontecer, também, uma conjugação entre permanências e mudanças, isto é, entre

identidades reproduzidas e novas identidades incorporadas aos hábitos e comportamentos cotidianos de certo grupo social.

É no território, que os grupos humanos (etnia) conseguem se firmar enquanto povo e isto se dá pela relação identitária que estes estabelecem com seu território. Isto pode se dá através das próprias finalidades e representações simbólicas. Ou como explica Bonnemaïson (2002): O poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico. (BONNEMAISON, 2002 p. 112).

De acordo com esta abordagem cultural a territorialidade é enfatizada como questões de ordem simbólica e cultural. Nas Sociedades modernas, a complexidade das identidades tem contribuído para compreendermos o território, principalmente quando estes territórios se encontram em contexto urbano.

Para Bonnemaïson (2002, p. 106), o território visto pela sociedade tradicional, responde primeiro a uma função de ordem política – a segurança e outra de ordem cultural de identidade. Só que este problema de identidade e segurança vai se colocar em termos diferentes, segundo os espaços históricos e os tipos de civilização. Neste sentido, também será modificado o desenho do território, sua coerência, seus contornos e o sistema de polarização.

O território pode desaparecer num lugar e renascer em outro, com formas completamente novas. Pode-se perceber este quando pensam na criação dos territórios indígenas na cidade, principal objeto de estudo desta pesquisa. Ressalta Bonnemaïson (2002): “O espaço dos homens parece ser de natureza territorial: ele muda, morre e renasce segundo a vida e o destino dos grupos culturais que o compõem” (p.107). Isto vai nos ajudar a entender que o conceito de território também muda.

Os grupos humanos, em particular os indígenas são capazes de formar novos territórios em outros lugares, como uma forma de reafirmação da identidade, feito

através de um referencial simbólico e cultural. Os grupos fragmentados sofrem de tal forma, por não disporem de referentes espaciais que garantem a sua existência, por isso mesmo eles os criam no imaginário.

Portanto, compreender a identidade, desse jeito, significa, necessariamente, apreendê-la num contexto de formação histórica e como um componente do território, juntamente com outros elementos fundamentais que evidenciou-se anteriormente e que, juntos, constituem o patrimônio de cada território e da humanidade no seu conjunto. Desenvolvimento territorial significa considerar, tanto no nível teórico como no real, os componentes do território e da territorialidade numa concepção renovada histórico-crítica e o desenvolvimento como processo histórico de luta pela conquista de melhores condições de vida, seja no campo seja na aldeia ou na cidade.

1.12 Memória e Identidade

Há uma relação direta e explícita entre a construção da memória e a construção da identidade. Em linhas gerais, a memória é o elemento legitimador da identidade. A memória, mais do que simples arquivo classificatório de informação a reinventar o passado, é um referencial norteador na construção de identidades (citação de tese). História e memória caminham juntas na construção da identidade. Para Pollak (1992), a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, “na medida em que ela é também um fator importante do sentimento de continuidade e de coerência do grupo em sua reconstrução em si” (p. 204). Em Halbwachs (2006[1950]), a memória não é só um fenômeno de interiorização individual, mas uma construção social e um fenômeno coletivo. A memória coletiva está o tempo todo se beneficiando da memória individual, mas não basta que os outros “nos apresentem seus testemunhos”: é preciso, outrossim, que concordemos com “as memórias deles e que haja muitos pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos ajudem recordar venha a ser reconstruída sobre uma base comum” (p. 39); faz-se necessário igualmente que a memória dos “outros venha reforçar e completar a nossa”, pois é preciso que “as lembranças desses grupos não deixem de ter alguma relação com os acontecimentos que constituem meu passado” (p. 98).

Halbwachs (2006, p. 50), traz uma importante contribuição para a discussão das identidades territoriais. Primeiramente, porque enfatiza a relação entre memória e lugar: “não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial”. Em seguida, porque enfatiza também que existe um dinamismo nas memórias coletivas. Elas estão sempre se modificando e se definindo. Transformando-se de acordo com a inserção dos indivíduos com outros grupos sociais. Pollak (1992, p.105) traz outra importante contribuição na discussão da memória, que é a relação entre identidade e memória, na qual se destacam as fronteiras de pertencimento e o sentimento de coerência. Pollak (1992) elenca três elementos constitutivos da identidade: os “acontecimentos”, as “pessoas e personagens” e os “lugares” da memória.

Os acontecimentos se dividem entre os “vividos pessoalmente” pelos sujeitos e os “vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente perceber” (Pollak,1992, p. 201). Esses últimos são os acontecimentos dos “quais a pessoa nem sempre participou”, mas tomaram tamanha amplitude diante da construção da memória coletiva que no “fim das contas, é quase impossível que ela (a pessoa) consiga saber se participou ou não” (p. 201). Os estudos de Halbwachs sobre “memória coletiva”, e os de Nora sobre os “lugares de memória”, enfatizam o peso que determinados referenciais exercem sobre as memórias individuais, estruturando-as, organizando-as e inserindo-as na memória de uma coletividade. Sendo fundamentais, assim, para que se compreenda a relação entre a produção da memória e da identidade que através dela se legitima.

Assim, território e identidade trabalhados neste capítulo foi de grande contribuição a esse estudo, posto que, serviu de suporte para o capítulo seguinte, onde foi possível traçar todo um relato histórico dos séculos XVI, XVII e XVIII, sobre a forma de territorialidade e identidade do povo Omágua/Kambeba, uma vez que, as identidades individuais e coletivas são fortemente ligadas ao desenvolvimento da consciência territorial. Num tempo em que a globalização ameaça muitas identidades, a luz que a abordagem da Geografia Cultural põe nas relações entre identidade e território indica interessantes perspectivas de ação, principalmente para os povos indígenas, que ainda lutam por seus territórios, e afirmação de sua identidade étnica.

O território torna-se uma fonte permanente de socialização para os indígenas, é nele que trocam-se informações sobre pesca, caça, forma de subsistência, histórias sobrenaturais, enfim, constroem sua realidade social e simbólica. Deste modo, o território ganha uma identidade, não em si mesmo, mais na coletividade que nele vive e produz. Os Omágua/Kambeba em séculos passados tinham uma forma peculiar de se organizar que os diferenciava dos demais, essa peculiaridade era manifestada na organização sociopolítica, cultura envolvendo os mitos, rituais e outros elementos simbólico-culturais. Sem as categorias de análise trabalhadas neste capítulo, seria difícil entender a importância dos elementos culturais e o sentido de território como lugar de vivência e as relações sociopolíticas estabelecidas entre o povo.

2 POVO OMÁGUA / KAMBEBA: DO TERRITÓRIO A DESTERRITORIALIZAÇÃO

Nesse segundo capítulo trabalhou-se com as crônicas dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, abordando a história dos Omágua/Kambeba dentro da perspectiva territorial. Abordou-se a extensão do território e sua organização sócio/política/econômica, bem como a divisão do território em Aparia maior e Aparia menor e a forma de territorialidade vivenciada nessa época, levando-se em conta a presença do “colonizador” e sua forma de apropriação do território Omágua/Kambeba e a imposição de sua cultura. Sem esquecer, que os missionários também atuaram como colonizadores sendo que sua forma de catequizar era uma estratégia para conquistar implantando a “cruz”, símbolo de apropriação do território.

Dentro desse contexto histórico, falou-se sobre a forma de suprimento alimentar. Embora sendo habitantes da várzea, os Omágua/Kambeba não deixavam de buscar suprimentos em terra firme, um dos motivos que os levava a estar em constante guerra com os povos da terra firme, como forma de defesa territorial; a remodelação do crânio como um aspecto de diferenciação dos demais povos demonstrando que não eram antropófagos; a vestimenta produzida pelos próprios indígenas dava a eles a impressão de mais razão e organização. Esses são alguns pontos apresentados neste trabalho como territorialidade e que marcam a identidade do povo.

Há uma grande diferença entre os povos indígenas que habitavam as terras que hoje chamamos de Brasil. Desde milhares de anos antes da chegada dos portugueses e as poucas centenas de povos denominados indígenas, que atualmente compõem os 0,04% da população brasileira, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2001). A diferença não é só de tempo, nem de população, mas principalmente de cultura, de espírito e de visão de mundo sobre o passado, o presente e o futuro. Estimativas apontam que, no atual território brasileiro habitavam pelo menos cinco milhões de pessoas, por ocasião da chegada

de Pedro Álvares Cabral, no ano de 1500. Se hoje esse contingente populacional está reduzido a pouco mais de 700.000 pessoas, é porque muitas coisas ruins as atingiram.

De fato, várias tragédias ocasionadas pelos colonizadores aconteceram na vida dos povos originários dessas terras: escravidão, guerras, doenças, massacres, genocídios, etnocídios e outros males que por pouco não eliminaram por completo os seus habitantes. Embora tenham diminuído bastante desde a chegada do colonizador, ainda existem vários povos indígenas habitando o território brasileiro. Na Amazônia vivem cerca de 180 povos indígenas, cada um com características peculiares.

O povo Omágua/Kambeba, que outrora habitou parte da várzea do Alto Amazonas, configura-se como um dos povos que por pouco não foram dizimados em consequência da aproximação com o dito branco. Seu silêncio foi uma estratégia de defesa e resistência perante a escravidão, guerras etc. A luta pela reafirmação étnica do povo Omágua/Kambeba tem seu início na década de 1980, juntamente com o surgimento de outros movimentos indígenas. A emergência do chamado “movimento indígena organizado” no Brasil é relativamente recente e tem um contexto histórico determinado: as décadas de 1970 e 1980. Antes desse período as mobilizações indígenas davam-se de forma isolada e limitada às situações particulares de resistência regional ou étnica. Por isso, frequentemente fragilizadas e sem muito poder de barganha diante do Estado.

Na mentalidade da sociedade brasileira e dentro da concepção da política, indigenista brasileira vigente até aquelas décadas, os índios ainda eram vistos como incapazes de gerir seu próprio destino, sendo necessária a proteção do Estado através da tutela e sua integração à sociedade nacional, o que só poderia se dar mediante um processo de “aculturação”. Essa era a filosofia desde a época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) criado em 1910 e se estende até a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), criada em 1967. Essa filosofia significou, na prática, retirar os indígenas das áreas de interesse da capital e colocá-los em Parques Indígenas ou “Área de Refúgio”, como o Parque do Xingu, criado em 1951 e o Parque Indígena Aripuanã, criado em 1968. Houve, ainda, extermínios de grupos

inteiros ou redução brusca da população e do território como foi o caso dos Waimiri-Atroiri no Amazonas.

2.1 Abordagem histórica do povo Omágua/Kambeba nos séculos XVI, XVII E XVIII

Para falar sobre a história do povo Omágua/Kambeba, fez-se uso dos relatos deixados pelos viajantes que por esta região passaram no século XVI, XVII, XVIII e XIX. A importância dessa etnia na primeira fase de revelação do vale amazônico pode ser facilmente reconhecida pela presença fortemente disseminada desse povo, nos relatos dos mais notáveis observadores do momento inaugural da história colonial dessa parte da América. Há referências não apenas em Acuña desses índios numerosos, ricos e notavelmente habilidosos na arte e no comércio. Também em Samuel Fritz, Charles La Condamine, Laureano de La Cruz, José Chantre Y Herrera e Alexandre Rodrigues Ferreira, os Omáguas são mencionados como os indígenas mais destacados, tanto em sua cultura material como em sua organização social e valores espirituais.

Em relação aos Tupis litorâneos tem-se hoje mais de uma vintena de tratados descritivos, crônicas, relatos de viagens e estudos linguísticos dos séculos XVI e XVII. A documentação contemporânea sobre as tribos do rio Amazonas é tanto em quantidade como, especialmente, em qualidade, muito mais pobre. Essas circunstâncias parecem ter inibido o interesse de historiadores e antropólogos brasileiros em relação às antigas populações da várzea, fato que se reflete na pouca divulgação e estudo que a documentação amazônica mereceu. O relato de Samuel Fritz e o grande mapa que ele desenhou em 1691 são fundamentais para a localização dos grupos étnicos do alto Amazonas. (PORRO, 1992; p. 10; 14).

Os cronistas de que se dispõe para o conhecimento da população aborígine do alto Amazonas referem-se a dois momentos históricos distintos: o primeiro se dá em meados do século XVI, quando a região foi atravessada pelas expedições de Orellana, em 1542 e de Ursua e Aguirre, em 1561, respectivamente, documentadas pelas crônicas de Carvajal, de Altamirano e de Vásquez. O segundo situa-se um século mais tarde, quando das viagens dos leigos franciscanos em 1636, de Pedro Teixeira em 1637-39 e de Laureano de la Cruz em 1647-50; a respectiva

documentação é encontrada em Alonso de Rojas, Cristóbal de Acuña, Laureano de la Cruz e Maurício de Heriarte. Completadas por crônicas menores e fontes secundárias, essas notícias equivalem a cortes estratigráficos na etno-história da calha amazônica. (Maciel, 2003).

O panorama revelado por esses dois cortes, longe de ser uniforme, é à primeira vista contraditório, o que levou mais de um etnólogo a duvidar da confiabilidade das fontes. Na verdade, a leitura crítica guiada pela consciência de que as fontes não retratam uma situação estática, mas momentos distintos de um processo de migrações tribais permite desfazer as aparentes contradições. A realidade dessas migrações, que agora começa a ser documentada pela arqueologia e pela glotocronologia, fora também constatada pelos cronistas do século XVII. Eles mesmos participantes de duas novas frentes migratórias, a espanhola e a portuguesa, que por sua vez iriam impelir, e por vezes reorientar, os movimentos migratórios indígenas. Assim, o avanço dos portugueses pelo Amazonas acima, desde o início do século XVII provocou a fuga de tribos inteiras para o Oeste. No conflito entre as duas potências coloniais, os Omágua e outras tribos do alto Amazonas foram atraídos rio acima para as missões espanholas. (Porro, 1995).

Para Antônio Porro (1995), os Omágua/Kambeba, outrora um dos mais importantes grupos indígenas estabelecidos entre os rios Solimões e Negro da fronteira do Amazonas, deram origem a uma documentação histórica e etnográfica relativamente rica. Isso devido às suas particularidades culturais: sua aparência física e indumentária, distintas em relação aos outras etnias vizinhas. A adaptação dos mesmos a um ambiente específico e geograficamente limitado: a várzea do Alto Amazonas.

Os Omágua/Kambeba constituíram junto com os Cocama, que ainda habitam a bacia do Ucayali, grupos tupi-guarani deslocados para o alto Amazonas. A maioria dos autores modernos concorda quanto ao caráter recente (não muito anterior ao século XVI) da ocupação pelos Omágua, da Amazônia peruana e equatoriana. Nos últimos anos, datações com Carbono 14 sugerem que essa migração rio acima não tenha sido tão recente, já que os Omágua teriam alcançado a junção Napo-Marañón entre os séculos IX e X d.C. (Porro, 1995).

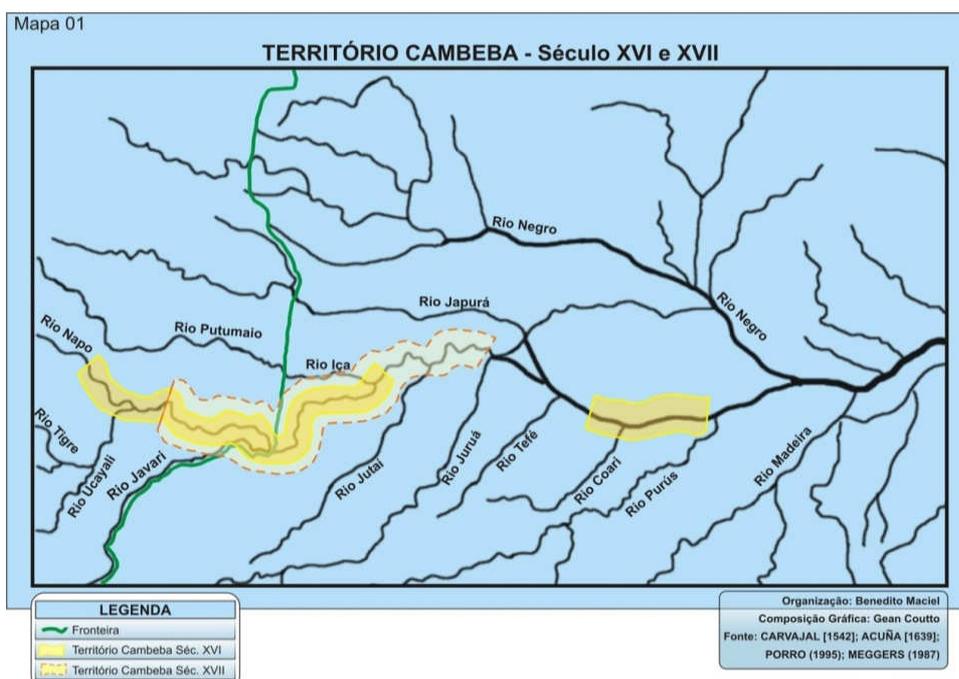
2.2 Formas de organização, localização e territorialidade Omágua/ Kambeba

2.2.1 Social e política (séculos XVI, XVII e XVIII)

Logo nos primeiros dois séculos de colonização os Omágua/Kambeba estavam organizados em dois grandes grupos: os Omágua–Yetê ou Omáguas-Verdadeiros localizados no Alto Napo, em território hoje pertencente ao Equador e o outro grupo denominado de La Gran Omágua, ou Omágua das Ilhas, cuja extensão territorial se estendia ainda no século XVII do atual município de Fonte Boa até o território peruano, numa extensão de 700 km (Porro, 1995).

Em relação à extensão territorial tem-se relato de que em meados do século XVII, o território Omágua/Kambeba havia, porém, se estendido para Leste, abaixo do Jutaí. A jusante dos Omágua/Kambeba ficava a província de Machiparo, que ocupava as duas margens do Solimões por mais de 200 km, entre Tefé e Coari.

A discussão sobre a localização e extensão territorial dos Omágua/Kambeba ao longo do rio Solimões entre os séculos XVI e XVII não é consensual entre os cronistas e nem entre os autores contemporâneos como Betty Meggers, que apoiada na crônica de Gaspar de Carvajal, localizou um grupo de Omágua/Kambeba entre a várzea do Japurá e parte do trecho entre o rio Coari e o Purus. Para Meggers (1987), um movimento migratório teria ocorrido por volta de 1690, cujo habitat passou a ser os rios Napo, Putumayo e Içá. Observe-se o mapa 01 abaixo.



Mapa 01 - Território Kambeba – século XVI e XVII

Fonte: Dissertação de Mestrado de Maciel, 2003 p. 37.

Nesse século XVI, a organização política, centralizava-se na figura de Aparia, o grande, considerado por todos como o chefe principal, “(...) sua autoridade era reconhecida rio acima até os confins da província¹” (Porro, 1995).

A territorialidade Omágua/Kambeba, em séculos passados (XVI, XVII e XVIII), manifestava-se em vários aspectos e um deles estava relacionado à organização das aldeias e o ordenamento das casas, sendo que estas estavam organizadas linearmente à margem do rio. Manifestava-se, ainda, na língua como elemento de comunicação e transmissão de conhecimentos, na realização de rituais, na alimentação, nas guerras como estratégia de controle populacional, nas lendas e crenças, nos costumes de vestir-se, na arte, etc.

Dos poucos dados que dispomos sobre as crônicas pode-se destacar que em meados do século XVI, a primeira forma de organização territorial dos indígenas dessa época, segundo Carvajal estava dividido em Aparia Menor e Aparia Maior. Os espanhóis ainda no Napo perceberam que havia um cacique Aparia. À medida em que eles avançavam iam percebendo que havia uma certa semelhança, na língua, na vestimenta, e que a recepção, apesar de ser um pouco tensa, era ao mesmo tempo pacífica. Ressalta-se que todo o reconhecimento de Aparia menor se deu no rio Napo. Quando Carvajal adentrou o território chegando ao rio Aguarico com rio Napo, deparou-se com outro Aparia, e viu a diferença como este era tratado. Então, teve a impressão de que aquele Aparia apresentava uma diferença que o outro não tinha. Assim, o chamou Aparia menor a um e Aparia maior a outro.

A aldeia de Aparia maior se localizava no rio Amazonas. Após algum tempo de convivência a expedição de Carvajal percebeu que Aparia maior dominava tanto o rio Napo quanto o rio Amazonas. Desta forma, toda essa extensão territorial do rio Napo ao rio Amazonas formava o senhorio de Aparia ou província. Assim sendo, Aparia Maior representava o principal, aquele que governava; sua decisão era obedecida por todos, e seu domínio político se estendia por todo o território, compreendendo ainda o habitado pelos demais caciques que formavam o Aparia menor. Observa-se esses relatos na obra de Carvajal e, mais recentemente, no

¹ Em alguns momentos os cronistas faziam uso do termo província. Mas, que significado teria essa palavra para a Geografia aplicado ao contexto dos Omágua/Kambeba? Província nesse caso, relacionava-se ao contexto de região e território, tanto político, quanto simbólico/cultural. Mas, é o significado de território sob autoridade jurisdicional que ganha evidência, uma vez que, a identificação da maior parte dos povos indígenas era realizado a partir dos pretensos nomes dos senhores indígenas príncipes/caciques. Assim, província equivale a senhorio.

trabalho de Ugarte (2009), “(...) Ao que se pôde observar, os expedicionários pareciam estar convencidos de que Aparia exercia uma certa “ascendência política” sobre os demais caciques do vale do rio Napo, a ponto de ter ordenado o abandono das povoações ao longo do caminho que os espanhóis estavam fazendo”. Essa foi uma atitude que demonstrou liderança, força e estratégia da parte de Aparia, o grande, em defesa do território e do povo. Algumas características observadas levaram os expedicionários a suspeitarem de que estavam diante do maior líder da época, o Aparia, maior. Quais foram essas características? Ugarte (2009), as descreve da seguinte forma:

(...) foram os gestos (seguir à frente de numeroso grupo; ser o único a se sentar; dar ordem para que se retirassem os alimentos das canoas) que revelaram Aparia, o grande, aos espanhóis, diferenciando-o em relação, não somente aos índios em geral, mas também aos outros já tidos como senhores, em particular. Tais gestos parecem ter confirmado a imagem que os expedicionários tinham de Aparia, o grande, desde que partiram do baixo Napo, ou seja, que ele exercia grande autoridade regional. Assim, Aparia, o grande, tornou-se a referência para o território que os espanhóis percorreram desde o baixo Napo até aquele trecho do rio Marañón/Amazonas, entre os rios Javari e Içá. Desse modo, há perfeita equivalência entre os nomes Província de Aparia e Senhorio de Aparia. (UGARTE, 2009).

É importante salientar que essa divisão de Aparia menor e Aparia maior é uma divisão aparente, usada como forma de explicar ao leitor ou pesquisador que se interessasse pelo assunto, a maneira pela qual se dava a organização territorial vigente daquela época (século XVI).

A maneira como se entende o território Omágua/Kambeba em séculos passados, principalmente no que diz respeito à forma de governo de Aparia menor e Aparia maior, está na organização sócio-política, na forma de liderança e poder de articulação. Há, portanto, uma ligação entre essas duas temporalidades: histórica e presente, que se manifestam no uso político da ancestralidade pelos que hoje buscam se organizar para poder reivindicar seus direitos usurpados pelo “branco” desde a colonização. Apesar de importantes relatos sobre esse povo, não estão disponíveis dados concretos que fornecessem características de como seria Aparia, o grande, sua forma física e indumentária².

² Na falta de dados sobre aspectos voltados para sua aparência física e indumentária, o indígena Kambeba Francisco Cruz, representou através de um desenho, uma cena em que o *Aparia maior* aparece em meio a outros tuxauas.



Figura 01 – Representação Encontro de Aparia maior com os indígenas

Fonte: Desenho de Francisco Cruz – data: 25-03-2012

O entendimento sobre o processo de organização territorial de Aparia menor e Aparia maior servirá, ainda, de subsídio para que se entenda como se dava a forma de organização dos Omágua/Kambeba nesse período. Ao que se sabe, para estes indígenas, hoje, a figura do principal líder está na pessoa de Tururucari, que foi um grande defensor dos Omágua/Kambeba.

Seu domínio se estendia nas proximidades da região onde atualmente se encontram os atuais municípios de Letícia (Colômbia) e Tabatinga (Brasil), e era reconhecido como tal desde Aparia Menor, no baixo Napo, (Equador) até a foz do Jandiatuba pertencente ao atual município (São Paulo de Olivença) na região do Alto Solimões. “Esse senhorio de Aparia não era outro senão a tribo dos Omágua ou Cambeba que eram governados por principal, ou rei deles, a quem todos obedeciam em grandíssima sujeição e lhes chamavam Tururucari, que quer dizer o seu “deus” e ele por tal se tem” (Porro 1975, p. 185-186). Seu poder de articulação e sua forma de liderança foram e continuam sendo um exemplo para os demais tuxauas que o precederam. Para os Omágua/Kambeba da aldeia onde foi desenvolvido esse estudo, Tururucari teve um papel fundamental na história do povo. Por isso, seu nome é lembrado com orgulho pelos mais velhos, e sua história é contada e recontada com entusiasmo para os mais novos. Para o tuxaua Valdomiro Cruz (93 anos) o último tuxaua do século XX, Tururucari era venerado pelos indígenas de sua

época como um “deus”, e esse sentimento de veneração e orgulho foi passado para seus filhos e netos, razão pela qual a aldeia leva o nome desse líder maior.

Neste caso, Tururucari seria então, não só um grande líder, mais também um grande político, tuxaua maior, articulador e defensor do povo e do território em questão. Seu nome representava poder, força, por isso era tido como um “deus”. Os indígenas tidos como escravos³ pelos Omágua/Kambebe eram capturados durante as excursões, quando os Omágua/Kambebe saiam para guerrear contra os indígenas da terra firme. Segundo Fritz (1992), o Omágua/Kambebe arrogantemente estirado em sua rede de modo senhoril envia seu escravo ou escrava em busca de alimento e os usa para os trabalhos domésticos.

Percebe-se que os cronistas fazem uso do termo província em alguns momentos, ao fazerem referência à extensão territorial governada por senhores, geralmente sugerindo um poder político centralizado. Porro (1995), diz que “mesmo fazendo abstrações dos termos e conceitos ocidentais, tem-se algumas evidências da existência de sistemas políticos em nível regional”. Mas, que significado teria essa palavra para a Geografia aplicada ao contexto dos Omágua/Kambebe? A província tal qual aparece nas crônicas, além de ser um termo que remete à contextualização territorial dos espanhóis sobre os indígenas, está relacionada com a Geografia quando remete a questão de região e território, tanto político quanto simbólico/cultural. Referente à questão de território, temos segundo Ugarte (2009), dois importantes significados, sendo que, o primeiro está relacionado ao território sob autoridade jurisdicional. Já o segundo é de território ocupado por um povo com certa unidade cultural. No entanto, é o primeiro significado que ganha evidência, trazendo o segundo em caráter subordinado, uma vez que a maior parte das identificações de povos nativos foi realizada a partir dos pretensos nomes dos senhores indígena (príncipes, caciques). Assim, província equivale a senhorio”.

³ Escravo nesse sentido significa uma forma de controle político. Esses indígenas tidos como “escravos” faziam parte do povo, casavam-se com os Omágua/Kambebe, tinham filhos, mas, não exerciam cargos políticos, eram subordinados aos Omágua/Kambebe, através de domínio político territorial ou por alianças feitas de outros povos com os Omágua/Kambebe.

A forma de aproximação dos espanhóis e a permanência no território tinha um objetivo claro que é o de dominação e apropriação. Segundo Ugarte (2009), o discurso de Francisco de Orellana aos indígenas, na Aldeia de Aparia, o grande, tinha um teor ofensivo, quando se referia as crenças e ao território como pertencente ao imperador Carlos V. Como não havia uma compreensão da língua falada por Orellana, à voz dos caciques presentes foi silenciada. A cruz implantada naquela aldeia simbolizava a “tomada de posse⁴” destes sobre o território indígena.

2.2.2 Padre Samuel Fritz e a missão dos Omágua/Kambeba

Segundo Porro (1992, p. 12) ao lado da descrição de Heriarte, o livro de Acuña é a obra mais importante sobre a Amazônia e seus habitantes e foi escrita em meados do século XVII. Para o caso dos Omágua/Kambeba acrescentamos ainda o Diário do Amazonas do Samuel Fritz, que foi missionário entre os Omágua/Kambeba nos anos de 1689 a 1723. As informações aqui contidas foram extraídas do Diário do padre Samuel Fritz.

O Diário retrata, de algum modo, o comportamento de vários grupos indígenas em relação a portugueses e espanhóis, mesmo quando se sabe da posição de Fritz claramente comprometida com a versão jesuítica espanhola de coquista da Amazônia. O momento vivido por Samuel Fritz na Amazônia esteve marcado pelas intensas disputas que se davam entre portugueses e espanhóis, sobretudo, esse embate repercutiu sempre de forma negativa em relação à integridade das sociedades indígenas, de seus modos de vida, de suas culturas e de seus territórios.

⁴ Além de se possarem do território, os espanhóis pretendiam transformar os indígenas Omágua/Kambeba em sua cópia fiel, achando que assim se tornariam “pessoas de verdade” e não primitivos. Acredita-se que esse seria o motivo para a expressão “*povo civilizado*” usado por alguns indígenas que residem em aldeias ou comunidades indígenas distante do perímetro urbano das cidades de Tabatinga e São Paulo de Olivença, ao fazerem referência aos “não indígenas”. Essa expressão é muito usada pelo povo Tikuna das comunidades de Umariçu I e II. Obviamente, que os Omágua/Kambeba eram sim, “pessoas de verdade” portadoras de uma identidade cultural específica para a época. Alguns dos costumes praticados por eles foram extintos por parecerem feios ou diferentes aos olhos dos missionários e ofenderem sua religião.

Em seus escritos, Otaviano de Mello (s/data, p. 132) em seu livro *Topônimos Amazonenses*, diz que a cidade de São Paulo de Olivença foi a grande aldeia, por assim dizer, a capital da Província dos Cambeba, onde em 1968; Samuel Fritz fundou a missão⁵ de São Paulo Apóstolo, a região ocupada por esses índios era tão vasta que mereceu o título de Província. Começava no rio Javari e se estendia para a jusante do rio Solimões, numa distância de 224 léguas, compreendendo seis missões fundadas pelo padre Samuel Fritz. Uma destas era São Paulo Apóstolo, que foi destruída em 1709 pelos espanhóis e mais tarde restaurada pelos portugueses, sendo a primeira missão lusa ao cargo dos frades carmelitas, dos quais recebeu a denominação de São Paulo dos Cambeba.

A instituição do trabalho missionário como elemento civilizatório está fortemente presente no ideal missionário defendido pelo padre Fritz. Sua importância, contudo, nesse sentido, não se limita ao seu ideal de instituir uma nova concepção de existência cristã entre os indígenas. Na realidade, Samuel Fritz foi provavelmente o mais atuante missionário da Amazônia na instituição de aglomerações indígenas voltadas para a cristianização fundada no trabalho missionário. Dos muitos povoados, aldeias e vilas fundados e mantidos por ele, muitos permaneceram dando origem a algumas cidades no Peru e no Brasil. O ideal missionário e sua relação com os objetos políticos dos Estados nacionais em formação é atestado pela estreita articulação que existe, tanto do lado espanhol quanto do lado português, entre o projeto expansionista do Estado e o projeto evangelizador e civilizador da Igreja.

Samuel Fritz, sobretudo, nos proporciona através de seu Diário um documento vivo e pessoal do sentido da ação da Companhia de Jesus no Novo Mundo, como um agente de civilização e de transformação cultural. Acompanha-se ao longo de suas anotações os elementos essenciais de um programa de ação dos jesuítas para a Amazônia.

⁵ As missões criadas pelos missionários eram escolhidas estrategicamente e para lá iam os indígenas vindos de várias etnias, as aldeias utilizadas para as missões necessariamente não precisavam ser aldeias originais. A missão de São Paulo Apóstolo que depois foi chamada de São Paulo dos Kambeba não eram exatamente formadas apenas por Omágua/Kambeba, eles faziam parte desses índios descidos que os missionários desciam e que os escravistas levavam. Nessa missão tinha Tikuna, Kocama, Miranha, Omágua, entre outros.

É possível concluir, a partir dos aspectos que se procurou ressaltar através das leituras de Samuel Fritz, que os escritos que deixou sobre a Amazônia constituem uma das fontes essenciais e obrigatórias para o trabalho de reconstituição do pensamento social, que veio a ser produzido durante o processo de contato dos missionários europeus com os povos indígenas nos séculos XVII e início do século XVIII, assim como nos séculos seguintes. Por meio dos seus escritos pode-se perceber de que maneira as ideias principais, que vão identificar esse pensamento social estão, de alguma maneira, presentes ou esboçadas ao longo de suas observações em torno da natureza, do homem e da sociedade da região.

Há contribuição inegável de sua obra para o desenvolvimento da cartografia e da geografia em seus diferentes aspectos físicos e humanos, da mesma forma que há registros sobre os recursos naturais e seus usos culturais e econômicos, o clima e suas principais características, incluindo o registro de terremotos, enchentes e a magnitude de seus danos em certos anos.

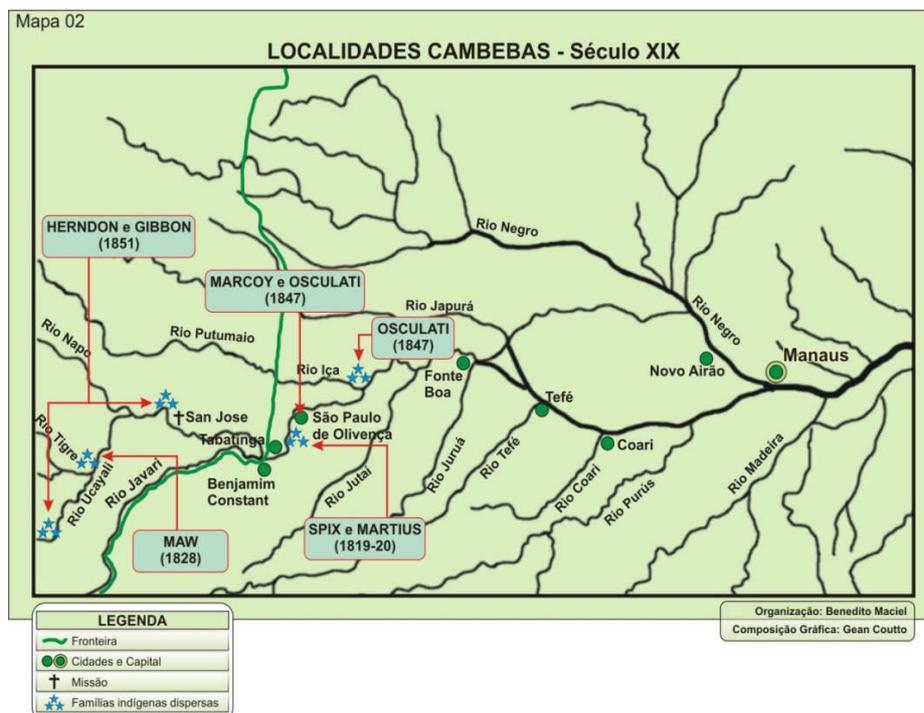
2.2.3 Os Omágua/Kambeba nos séculos (XIX e XX)

O século XIX foi para os Omágua/Kambeba um período de silêncio perante a história oficial. Em meados do século XVIII os Omágua/Kambeba já estavam reduzidos a pequenos grupos familiares. Para continuar vivendo e sobrevivendo nas ilhas e várzeas do alto Amazonas, foi necessário negar sua identidade étnica e se assumir como caboclo, ou seja, como não índio para fugir das pressões e perseguições e discriminações que os afligiam, então, foram obrigados a se colocar como membros do processo civilizatório.

Para entendermos este processo faz-se necessário voltarmos ao século XVIII para assinalar que o Diretório Pombalino que vigorou entre os anos de 1757 a 1798, que entre outras coisas referentes à questão indígena, proibiu que os indígenas falassem sua língua mãe e também a língua geral ou *nheengatu*; determinou a substituição dos sobrenomes indígenas para sobrenomes em português, ordenou mudanças no estilo de moradia indígena para o estilo do branco; proibiu que andassem nus, mandou construir escolas para a educação dos indígenas separando homens e mulheres e permitia o casamento entre brancos e índios. Nesse caso, o Diretório objetivava a civilidade dos indígenas através de sua integração à sociedade colonial como mão de obra eficaz e necessária para o bem estar do Estado português na Amazônia. (MACIEL, 2003, p. 56).

Quanto à questão da proibição da língua, não se pode negar que prejudicou por demais o povo Omágua/Kambeba, tendo em vista que muito se perdeu. O tuxaua Valdomiro Cruz se refere, com muita tristeza, ao momento em que foram obrigados a silenciar devido à proibição do uso da língua mãe e a negar sua identidade assumindo um sobrenome que pertencia à outra pessoa, o “branco”. O que restou da língua materna dos Omágua/Kambeba é muito pouco, e ficou guardado na memória dos mais velhos que viveram no século XIX porque, mesmo proibidos, falavam entre eles quando estavam a sós. Isso é confirmado com o relato de Paul Marcoy (2001), quando diz que: “... eles preservavam a língua dos seus pais, os Umaguas de Popayan; mas eles a falavam somente na intimidade, sendo o tupi sua língua corrente e um português confuso, mas inteligível e sua língua oficial e diplomática”.

No século XIX, as notícias sobre os Omágua/Kambeba ficaram cada vez mais raras e dispersas apontando para a sua decadência populacional e territorial, bem como para a precária condição de vida em que se encontravam e a incorporação à população das missões e vilas. O mapa 02, mostra como estavam os Omágua/Kambeba no século XIX.



Mapa 02 - Localidades Cambeba – século XIX

Fonte: Dissertação de Mestrado de Maciel, 2003 p. 64.

Como mostra o mapa, nesse período algumas famílias se dispersaram, mas, mesmos silenciados estavam presentes. Em parte da calha do Solimões, por exemplo, nota-se a presença de famílias Omágua/Kambeba em São Paulo de Olivença, onde antes foi fundada pelo padre Samuel Fritz uma missão, que mais tarde se transformou em vila, e depois a atual cidade de São Paulo de Olivença, onde hoje percebe-se a presença do povo Omágua/Kambeba manifestada na afirmação étnica de parte da população paulivense, na presença de sítios arqueológicos que se estendem para outros municípios da calha do Solimões como Tonantins, Santo Antônio do Iça e Benjamin Constant, onde se tem registros de evidências arqueológicas, confirmando a presença de povos ancestrais em épocas anteriores ao século XIX. Nesse período, a prática da remodelação craniana já havia praticamente desaparecido, bem como os rituais praticados pelos Omágua/Kambeba dos séculos XVII e XVIII.

2.2.4 O silêncio dos Omágua/Kambeba – século XX

O século XX é ainda mais silencioso que o XIX, determinado, também, por suas características políticas, ideológicas e científicas. Nesse período, o silêncio não estava apenas na voz dos Omágua/Kambeba, ele se manifestava também nas fontes documentais sobre esses indígenas em território brasileiro. Em meados da década de 80 do século XX, pouco se ouvia falar sobre esses indígenas no Brasil. Sua extinção é posta em discussão por estudiosos como Meggers e Porro. Porém, são informações dispersas e pontuais.

Contudo, é a partir do trabalho dos missionários presentes na região do Amazonas (século XX), que os indígenas localizados no município de Tefé voltam ao cenário indigenista, principalmente os de Jutaí, Juruá e Japurá. Os indígenas do rio Solimões só apareceram nas últimas três décadas do século XX, a partir de uma nova perspectiva de trabalho da igreja Católica, junto aos indígenas do município de Tefé, influenciados já pela presença do Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

Para falar sobre parte desse silêncio ocorrido no século XX, Maciel (2003), em seu estudo sobre os Omágua/Kambeba, adentrou no campo da memória coletiva

Hoje, em pleno século XXI percebe-se que os Omágua/Kambeba estão mais organizados em movimentos, lutando por seus direitos a terras, cultura e o reconhecimento identitário. Ao relembrem seus cantos, danças e mitos, vão aos poucos saindo da invisibilidade em que, nos séculos XIX e XX estavam confinados. Acrescentar-se-ia ao mapa 03 acima, mais uma aldeia Omágua/Kambeba, localizada na estrada que liga Manaus ao município de Manacapuru, estrada Manuel Urbano, Km 47, a aldeia Tururucari-Uka.

2.3 As guerras como controle territorial e populacional

Nos séculos de colonização ibérica, ocupavam ambas às margens e mais as ilhas do rio Amazonas, nos 700 km de extensão mencionados, os Omágua/Kambeba não se descuidavam da segurança de seu território. Daí as guerras movidas contra povos da terra firme, quer ao sul quer ao norte da província. Mais uma vez bem informado, Cristóbal de Acuña conseguiu identificar dois povos contrários aos Omágua/Kambeba, em meio a muitos com os quais aqueles guerreavam, a saber, os Curina e os Teama, situados, respectivamente, nas terras firmes, ao sul e ao norte da província Omágua/Kambeba.

Para Meggers (1987, p. 184), os Omágua/Kambeba viviam em contínuo estado de guerra com as tribos vizinhas do interior. Para a defesa, as aldeias eram cercadas de paliçadas, ou localizadas em ilhas, onde ficavam inacessíveis aos habitantes da terra firme que não possuíam canoas. As incursões eram movidas pelo desejo de vingança ou de adquirir escravos. Os mais velhos e as mulheres que não prestavam para escravidão eram mortos imediatamente, enquanto os cativos de categoria elevada ou coragem notável que, se deixados vivos, representariam perigo constante, eram mortos no decorrer das cerimônias. As cabeças eram conservadas dentro de casa como troféus.

Os indígenas que eram adquiridos nas batalhas eram levados como prisioneiros e mantidos como escravos. Qual o destino dos prisioneiros que os Omágua faziam nas guerras? Que tipo de relacionamento se estabelecia entre os

captores e os cativos? Haveria alguma modalidade de aproveitamento econômico desses cativos? Poder-se-ia utilizar o termo escravos para designar os cativos de guerra? Quanto à inserção deles na sociedade Omágua/Kambeba, o padre Acuña ficou surpreso com o que observou. Malgrado ele tenha utilizado o termo escravo para se referir aos cativos de quem os Omágua se serviam a subalternidade daqueles a estes não significava, necessariamente, apenas exploração de trabalho nem maus tratos, pois os captores tomavam grande afeição por seus cativos.

A arma mais utilizada pelos Omágua no século XVII em suas guerras era a estólita, a qual é descrita pelo cronista Herrera da seguinte forma:

(...) a estólita, arma própria dos Cocama e Omágua, que em campo aberto dava tiro longo e seguro, mas no bosque tropeçava, com o que enfraquecia. Foi esólita arma muito usada pelos guerreiros do Ingá, e vem a ser um pau achatado (“tambleado”) de uma vara de comprimento e três dedos de largura, estreitando-se proporcionalmente para as extremidades até terminar em ponta. No meio, onde é mais larga, tem a figura de uma rosa, e pela parte interior (inferior?) que se encosta na mão tem uma concavidade correspondente a um dedo que se mete nela, e com os demais dedos se sustenta. Na ponta de cima está fixo um dente de osso em que se apóia uma cana ou flecha de oito palmos em cuja extremidade encaixa um arpãozinho com um pauzinho de um jeme; este arpão e pauzinho é o que faz o estrago. Porque segurando a estólita com a mão direita e fixando a flecha com o pauzinho e o arpão no dente de cima, atiram o dardo com incrível força e com tal pontaria que rara é a vez que não fazem tiro certo a 50 ou a 60 passos. (HERRERA in PORRO, 1992, p. 212).

2.4. Desterritorialização Omágua/Kambeba

A decadência territorial dos Omágua se deu tanto pelo avanço de epidemias, dentre elas a varíola, transmitida no contato com o “colonizador”, como pela forma de controle territorial através das missões e contato do “índio” com o “branco”. Por exemplo, em 1650, os missionários franciscanos já haviam percebido que além de sua missão não ter rendido bons frutos, a população estava reduzida e sua organização sociopolítica havia sido drasticamente afetada, assim como suas relações comerciais mantidas com outros povos. Para Ugarte (2009), os missionários “não se davam conta de que a própria implantação colonial, da qual foram um agente tornou-se, em grande parte, causadora da situação que ora observavam.

O diário de Samuel Fritz, especialmente a partir de 1700 noticiava vários conflitos entre espanhóis e portugueses e destes com os indígenas pelo controle das terras onde ficavam as missões jesuíticas. Em 1708 suas missões foram atacadas por tropas portuguesas, a partir daí suas narrativas assumem um tom dramático. Em setembro de 1710, já em Laguna sede de sua missão, recebe notícia dos próprios Omágua/Kambeba de que sua região estava totalmente abandonada. (PORRO, 1995).

A depopulação Omágua/Kambeba é noticiada, também, por La Condamine, que passou pelo Alto Amazonas no ano de 1743. Estando em San Joaquim dos Omágua, entre os rios Napo e Tigre, noticia a presença desses índios entre a população local, mas que em comparação com aquela poderosa nação, ocupava outrora um trecho de 200 léguas abaixo do Napo. La Condamine diz que das 30 aldeias Omágua marcadas no mapa de Fritz, não viu mais que “ruínas”. (MACIEL, 2003).

Diante dessa situação, pode-se observar que houve por parte dos Omágua/Kambeba, um processo de desterritorialização, haja vista o abandono de suas aldeias e a migração para a terra firme, em busca de um novo lugar para se reterritorializarem. Nesse processo de desterritorialização e reterritorialização pelo qual passaram os Omágua/Kambeba, muitos dos seus costumes, mitos e tradições, foram juntamente com seu antigo território deixados para trás. Sua forma de organização social, política, territorial e cultural, sofreu grandes transformações em consequência do avanço da colonização e a possível “evangelização”, fruto da falta de compreensão dos Omágua/Kambeba em relação aos missionários. No entanto, esses fatores não foram suficientes para extinguir por completo esse povo da região amazônica. Silenciados e temerosos os Omágua/Kambeba buscaram novas formas de sobrevivência.

2.5 Cotidiano e modo de vida

As crônicas de Frei Laureano foram importantes para se entender alguns aspectos do modo de vida Omágua/Kambeba em meados do século XVII. Nelas encontram-se os únicos dados demográficos e as únicas informações precisas sobre padrões

de povoamento anteriores as reduções jesuíticas fundadas por Samuel Fritz 40 anos mais tarde. Descreve habitações, deformação do crânio, atividades de subsistências, algumas crenças, rituais, religião e a prática do infanticídio. Ao mesmo tempo, considerando-se a longa permanência do autor entre os Omágua, é decepcionante a ausência de informações sobre a organização sócio-política.

2.5.1 Formas de moradia, vestuário e subsistência

Os Omágua/Kambeba diferenciavam-se das demais etnias em alguns aspectos: um deles está relacionado ao modo de vestir-se. Das informações que se dispõe, sabe-se que andavam nus, mas, usavam roupas fabricadas por eles mesmos, plantavam grande quantidade de algodão para ser usado na confecção das roupas. Diz o padre Acuña (in Porro, 1992) que os homens usavam umas camisetas de algodão pintadas que lhes chegam aos joelhos e sem mangas, as quais não lhes serviam na maior parte do ano, porque sem elas andam mais desembaraçados. As mulheres envolvem-se numas mantilhas de algodão tão curtas e estreitas que as decoram muito pouco. Em Heriarte (in Porro, 1874), se tem o seguinte relato: "... Costumão andarem vestidos com camisas e calções, a seu uso: as mulheres com mantas e camisões, em que mostrãos ser mais honestas que os índios do rio, que vivem nus, e com desonestidade". Além de produzirem suas próprias roupas, os Omágua/Kambeba produziam ainda para a comercialização com os povos vizinhos.

No que se refere à moradia, como já mencionado anteriormente, segundo Meggers (1975), as casas eram construídas obedecendo um padrão linear, enfileiradas com portas nas laterais. O diferencial dos Omágua/Kambeba estava na utilização de madeira, especialmente o cedro, para a construção e palmeiras para fazer a cobertura das casas. Uma casa tinha o espaço para abrigar uma extensa família, por ser espaçosa e orientada por um longo eixo perpendicular à margem do rio. Tinha no seu interior uma fogueira, redes, esteiras e vasos de cerâmica.

A subsistência dos Omágua/Kambeba baseava-se na pesca, caça e agricultura. A pesca era um grande meio de subsistência, posto que os peixes podiam ser conseguidos em grande quantidade; as suas armas para pescar eram

flechas, arpões, sarabatanas e laços que eles faziam a seu modo. Como eram habitantes da várzea, produziam em abundância e armazenavam o excedente, prevenindo o período das cheias. O milho, uma das culturas plantadas, era armazenado em casas ou em celeiros elevados. Os tubérculos da mandioca e do aipim eram colhidos antes da inundação e enterrados em covas na várzea onde permaneciam até que o nível da água baixasse. Carvajal relata que podiam ser conservados por dois ou mais anos e, “embora este aipim e mandioca possam apodrecer, quando prensados se tornam melhores e têm maior substância do que quando fresco, e deles fazem bebidas, farinha e beiju” (Carvajal in Porro, 1992). Uma impressão de excedentes de subsistência ressalta de todos os primeiros relatos. Numa aldeia, os membros da expedição de Orellana acharam “uma grande quantidade de carne, peixe e biscoitos, tudo com tanta abundância que era suficiente para alimentar uma força expedicionária de mil homens durante um ano inteiro” (Carvajal in Porro, 1992).

O alimento básico era a mandioca, mas o milho imprescindível na sua refeição e importante na dieta alimentar. Outras culturas eram o aipim, a batata-doce, o amendoim, o feijão-verde, a pimenta, o abacaxi, o abacate e outras frutas. Também cultivavam o tabaco, o urucu, a cabaça e o algodão. Dessas culturas produzidas pelos Omágua/Kambebe nesses séculos (XVII e XVIII), hoje apenas o tabaco e o algodão não foram encontrados entre as plantações dos Omágua/Kambebe da aldeia Tururucari-Uka. (Porro, 1995).

Ressalta-se que o algodão era fiado e tecido principalmente no alto Amazonas, onde os Omágua/Kambebe e as tribos vizinhas vestiam roupas de algodão pintadas a pincel e as índias costumavam calçar botinas e meias-mangas feitas de algodão, trabalhadas com muita habilidade e empastadas com um piche negro. As roupas eram produzidas pelas mulheres; eram elas quem fiavam, teciam e produziam o pano necessário para o consumo local e, também, um excedente para ser comercializado com as tribos vizinhas, atraídas que eram pela beleza do tecido.

2.6 Corpo e território: os rituais

2.6.1 Remodelação do Crânio

Um dos aspectos da cultura Omágua/Kambeba era a remodelação do crânio, presente nos relatos de alguns cronistas, dentre eles o padre Acuña (1994), onde diz que tomavam a criança nascida há poucos dias e lhes cingiam a cabeça, na parte do cérebro (na nuca) com uma faixa larga de algodão, e na parte da frente com uma pranchinha que fazia de cana brava, que a segurava muito bem apertada desde os olhos até o cabelo e dessa maneira o que a cabeça tinha que crescer de redonda crescia para cima e ficava longa, chata e muito desproporcionada.

Nos relatos de José Chantre y Herrera (in Porro, 1992), a nação Omágua/Kambeba tinha por costume achatam a testa até levantá-la para mais de seis ou oito dedos e faz uma figura parecida à dos topetes que se costuma usar em perucas e penteados na moda. Para conseguir isso comprimiam com duas tabuinhas, uma pela frente e outra por trás, o crânio dos meninos e meninas quando pequenos, e para fazê-lo com mais suavidade e sem danos das cabecinhas, acomodavam entre as tábuas e o crânio duas almofadinhas de algodão bem cardado. No começo apertava pouco, mas a cada dois/três dias comprimiam mais pela frente e pelo cangote e dessa maneira alongam a cabeça conforme a figura que pretendiam. Era formosura, entre eles, ter um crânio bem achatado e levantado. E o que é mais interessante, riam-se das demais gentes que tinha como eles dizem cabeça de macaco. Tão extravagantes são os gostos dos homens. Já não se via (ultimamente) senão um ou outro Omágua dos anciãos e anciãs com essa deformidade e nos povoados a haviam abandonado totalmente.

O tempo e contato com os espanhóis, que continuavam suas pilhagens pelo Amazonas, extinguiram aos poucos o costume de achatam o crânio entre esses Omágua/Kambeba de São Paulo de Olivença. Segundo relatos de Marcoy (2006), chegou, enfim, o dia em que as cabeças alongadas ficaram fora de moda, para grande desgosto daqueles que já as tinham e eram obrigados a continuar com elas até a morte. Enquanto a nova geração crescia com suas cabeças naturalmente conformadas, os adultos e os idosos amaldiçoavam em silêncio a forma piramidal de suas cabeças, da qual era-lhes impossível livrar-se. O último Omágua/Kambeba com

cabeça de mitra morreu em São Paulo de Olivença há sessenta e oito anos atrás no século XIX.

O motivo de terem deixado de praticar a remodelação craniana, não estava apenas relacionado ao fato de acharem feio, ou de estar fora de moda, uma vez que a remodelação do crânio estava associada a uma forma de estratégia em defesa da própria sobrevivência do povo, que usava desse artifício para se diferenciar dos demais povos, e para dizer que não eram antropófagos. A razão pela qual deixaram essa prática está, entre outros, relacionada à presença e influência da Igreja. Quanto ao fato de terem traços físicos que identificam a presença dos Omágua/Kambeba na população oriunda do município de São Paulo de Olivença, Marcoy (2006), diz que:

As particularidades fisionômicas e o aspecto diferenciado dessa tribo, apagada pelo cruzamento, já não são perceptíveis nos traços híbridos de uma parcela da população de São Paulo, o tipo Omágua existente em alguns indivíduos, se reconhece facilmente na redondeza do rosto, na saliência das orbitas e na expressão ingênua, bem humorada e sorridente. Dessa grande nação extinta, sucedeu uma população de baixa estatura, de boa aparência, alegre e hospitaleira, que vive o dia-a-dia, não se sabe muito de sua história e não liga muito para o seu futuro (PAUL MARCOY, 2006, p. 72).



Figura 02- Omágua cabeça - chata.

Fonte: FERREIRA, Alexandre (Iconografia V. I - 1971).

Os Omágua usavam como que umas faixas de quatro dedos de largura e levavam por ornamento em suas altas cabeças uns llautos vistosos pelos desenhos, que têm de grinalda e pela variedade de plumas de muitas cores distribuída com asseio e entretecida com gosto. (Porro, 1995).

2.6.2 Ritual da Menstruação

Além da remodelação do crânio havia entre os Omágua/Kambeba outros rituais que o cronista Herrera (in Porro, 1992), deu bastante atenção falando com riqueza de detalhes. Nas meninas donzelas, ao começarem as regras, penduravam-nas numa rede dentro de um toldo junto à cumeeira da casa e deixavam-nas ali penduradas durante oito e às vezes mais dias dando-lhes para seu sustento, a cada 24 horas, um pouco de mandioca seca e bebida com parcimônia, e algodão suficiente para que se entretenham fiando por todo aquele tempo. Ao cabo do mês as desciam, as levavam ao rio e as lavavam dos pés à cabeça; depois as pintavam até a metade do corpo e, enfeitadas com plumagens, as levavam em andores de volta às suas casas, com grande acompanhamento de danças e músicas. Lá, todas as mulheres que estivessem presentes lhes ofereciam uma pequena dose de bebida compelindo-as a beber; um índio, o mais ancião, dançavam-lhes uns golpes nas costas com um pauzinho, lhes colocavam um nome que conservavam por toda a vida. Depois dessa função, é lícito a qualquer homem pedi-las aos pais por esposas. Antes disso, seria para eles delito digno de repreensão, porque, dizem, não estando curadas dessa maneira, as mulheres não são de proveito nem para si mesmas nem para seus maridos.

2.6.3 Ritual do Casamento

O casamento segundo Chantre y Herrera (in Porro, 1992), se fazia mediante o pagamento do preço da noiva, assim como cinco anos de serviço por parte do noivo ao pai da noiva. Para o ritual de casamento o cronista Herrera (apud Porro, 1992), diz que, maior é a solenidade com que se executa, e, assim merece ser explicada com alguma distinção. Os pais do menino ou menina que pretende a nobreza (a qual

se costuma dar a dois ou três de uma vez) preparam um banquete com variedades de peixes, abundância de caça e grande quantidade de bebida. Fazem o convite a todos os índios da redondeza para um dia determinado, no qual ocorrem homens e mulheres trajados de gala. O pai do menino ou menina recebe os que vêm chegando e, a mãe lhes dá as boas-vindas com uma taça (pilche) de bebida que lhes põe nas mãos, dizendo: Uripá ené? Que quer dizer: Vens tu? E equivale ao nosso Sejas Bem-Vindo. O que chega toma a bebida e responde dizendo: Uri ta. Eu venho. Os homens vão tomando seus assentos em duas ou três fileiras de bancos dispostos ao longo da casa de ambos os lados, de maneira que pelo meio se possa andar com toda a comodidade. As mulheres vão se acomodando sobre certas esteiras postas nas duas extremidades, de modo que se mantêm separadas dos homens.

Em outra casa, vizinha a da função são preparados uns andores vistosos, e neles se acomodam sentadinhas as crianças cuja nobreza vai-se declarar. Os meninos devem vestir uma cusma ou bata nova curiosamente pintada; e nas meninas as mães colocam uma tanga nova e primorosa e uma espécie de manta ricamente adereçada que, presa aos ombros, cobre todo o corpo. Uns e outros levam à cabeça uma coroa ou grinalda de plumas de várias cores distribuídas com gosto. Antes que os candidatos saiam em seus andores, saem seis ou oito mocinhos trajados como dançarinos com guizos e, ao som de um tamborim ou pífaro, vão dançando e fazendo suas andanças ritmadas. Atrás desses saem quatro mulheres de mantas longas muito pintadas e com umas varas altas emplumadas nas mãos. Seguem com seus meninos ao tom de outra mulher que vai dando golpes com uma maça(?) de borracha sobre um remo que segura com a mão esquerda na boca de uma tina que leva pendurada como tambor. Por último vão os andores em que estão sentados os pretendentes e os levam as pessoas que pedem a maior ou menor carga.

Ao entrar os meninos com esse acompanhamento na casa principal, calam-se todos e se mantêm em silêncio até que os andores dêem a volta por trás da casa. Então uma mulher anciã que vinha entre as dançantes manda parar os que levam os andores e, postos esses no solo, fazem saltar em terra os que vão neles. A cada um dos meninos ou meninas o padrinho ou a madrinha os pegam pela mão e os levam

diante do zana ou principal, a quem uma donzela apresenta, ao mesmo tempo, uma tesoura sobre uma bandeja. O zana corta com ela as pontas dos cabelos e as coloca na mesma bandeja. Feita essa cerimônia, o padrinho ou madrinha leva os meninos a seus assentos e lhes apara de uma vez todo o cabelo. Serve-se enquanto isso, pela segunda vez, a bebida aos que estão sentados nos bancos e, já arrumado o corte do cabelo, os meninos são apresentados outra vez ao zana, que levantando-se do seu assento e conduzindo-os diante de si, os vai mostrando aos índios, dizendo a cada um essas palavras: *Aiquiana ene zana*, que quer dizer: este é teu senhor. Enquanto o zana dá a volta por todos os assentos, e os índios reconhecem os seus nobres, os dançarinos se desdobram bailando ao som do pífaro e do tamborim, e ao som da tina com a maça e o remo dançam também as mulheres de mantas longas.

Com a apresentação dos novos senhorinhos feita pelo principal, conclui-se o substancial da função, que chamam *Usciumata*, que vem a ser o mesmo que “fazer publicar” (*hacer publicar*). Segue-se imediatamente a comida, que as mulheres servem em bacias grandes, colocando em cada uma o que corresponde a quatro ou seis dos que estão sentados, e (estes) vão tomando do que gostam. Começa a comida com bananas e mandioca cozida, que é como veremos, o seu pão ordinário. Logo vão trazendo vários pratos de caça e os melhores peixes que conhecem naqueles rios, tudo com abundância e ostentação, conforme seus estilos. Servem-se frequentemente a bebida em cuias (“*pilches*”) muito curiosas e, acabada a comida, prossegue o (beber) até que se faça noite. (...) São destríssimos em fazer várias espécies de bebidas do milho, das bananas, da mandioca que lhes servem de pão e bebida usual e ordinária. Sabem preparar bebidas tão fortes que não há cabeça que resista a sua força e ação. Deixam-na fermentando por vários dias e ao cabo deles basta somente à exalação para transtornar uma cabeça menos forte.

2.6.4 Ritual para matar um dos Gêmeos

Chantre y Herrera (in Porro, 1992), relata que havia entre os Omágua outro ritual; este destinado ao infanticídio de crianças defeituosas e de gêmeos. Se a mulher indígena desse a luz gêmeos um era morto; para isso realizava-se um ritual que é relatado pelo cronista Herrera com bastante precisão.

Deu muito que pensar aos missionários do Marañón o não ver, entre tantos gentios, quaisquer gêmeos, disformes ou defeituosos. E parecendo-lhes impossível tanta uniformidade nos partos e na inteireza e igualdade dos membros entre tanta gente, pensaram seriamente na causa daquela novidade (...). Mas logo descobriram os primeiros padre, quando foram adquirindo práticas das terras, que nelas não se encontravam gêmeos, porque os gentios viam aqueles partos como efeito de alguma influência do demônio (...). O mais comum entre eles, quando nasciam duas crianças, era matar uma delas.

A nação Omágua tem por crueldade matá-las a sangue frio e pensa poder livrar-se de tão infame pecha pelo modo que têm de desfazer-se de uma das duas recém-nascidas. O modo é muito curioso e não posso fazer a menos de referir tão singular extravagância. Logo que uma índia deu à luz duas crianças num parto, os de casa preparam uma tina grande, das que fazem com mais asseio e pintam de modo mais curioso. Dentro dela acomodam a criança sobre uma porção de algodão bem cardado. Põem-lhe por colcha um pedaço de manta pintada deixando-lhe o rostinho descoberto para que possa respirar.

Cobrem depois a boca da tina com outra manta vistosa e bem atada para que se proteja do sol, ar e água, com o cuidado de fazer na cobertura alguns furinhos com arte e simetria para respiradouros, para que a criança não morra sufocada. Disposta a tina dessa maneira a levam como em procissão desde a casa da mãe até a beira do rio com acompanhamento de alguns jovens, que ao som de um píforo e um tamborim vão dando saltos e folguedos diante da tina; ao redor dela vão dançando as mulheres e os parentes encerram a procissão trajados de gala.

No porto está preparada uma canoa onde assentam a tina e a prendem cuidadosamente com cordas. Feita essa diligência, afastam a canoa puxada por outras até o meio do rio e deixam levar pela correnteza. Não fazem caso do perigo da morte a que expõe a criança, porque acreditam que alguns dos seus zumis (sacerdotes adivinhos que crêm ter comunicação com o demônio) a tomará a seus cuidados e saberá a quem dar o trabalho de sustentá-la e criá-la. Satisfeitos de sua providência, voltam alegres e com algazarra para dar notícia à mãe daquilo que toda

diligência praticou, para que se console e atenda unicamente à outra criança que lhe ficou em casa. As mulheres a consolam admoestando-a para que no futuro procure parir como boa Omágua que, sem dar trabalho aos zumis, não existem para isso, sabia criar por si só os seus filhos. E que não imite outra vez os ratos e macacos que parem aos montes. Tanto soa estranho a essas gentes o singular e raro, que se dão a tão néscias extravagâncias.

Não para nisso a superstição das Omágua. Há também nesse caso uma indispensável e molesta cerimônia que cabe a todas as mulheres. Ao primeiro rumo que se espalha na parcialidade de haverem nascido duas crianças no parto, alvoroçam-se todas elas, como tomadas de um terror pânico de que lhes pegue o contágio. Levam à praça todos os seus utensílios e a golpe de pau de cego quebram vasos e pratos e fazem pedaços de caçarolas, cântaros e tinas, apagam o fogo, jogam no rio tições e cinzas, sacodem o pó dos toldos, varrem as casas e batem bem as mudas de roupas. Finalmente correm exaltadas ao rio e, com toda roupa que levam às costas, jogam-se na água, mergulham, lavam-se com meticulosidade e, assim purificadas, voltam às suas casas a se trocar, certas de que não pegarão a doença. Toda essa confusão causa às mulheres o parto dos gêmeos(...).

Assim, a importância desse capítulo está nos dados históricos e territoriais que servirão de base para a construção do capítulo seguinte, o qual trará informações a cerca dos Omágua hoje, como vivem, o que sabem sobre sua história e como se territorializam e se desterritorializam no século XXI; onde a crença passa a ser outra e os mitos vão se cristalizando no tempo, sendo transmitidos apenas como uma forma de relembrar a forma de viver dos seus ancestrais. Será visto, também, que a remodelação craniana deixa de ser o fator preponderante na afirmação étnica para dar lugar à língua, a pintura corporal, a música, ao ritual, os quais tornam-se fatores determinantes dessa afirmação, e serão abordados no próximo capítulo com mais precisão e detalhe.

3 ALDEIA TURURUCARI-UKA: RETERRITORIALIZAÇÃO E IDENTIDADE DO POVO OMÁGUA/KAMBEBA

Os estudos da Geografia Cultural fazem com que os geógrafos aprendam a enfrentar as realidades sociais explicadas pela cultura. Mesmo assim, há muito que se fazer. O universo de temas relativos às populações indígenas, que podem ser incorporados no estudo da Geografia, como territorialidade, meio ambiente, as paisagens modificadas pela cultura são vistas superficialmente e, muitas vezes, o trabalho do geógrafo se resume a cartografar os temas, localizar em mapas as populações indígenas, deixando para trás consideráveis oportunidades que são aproveitadas por outras áreas do conhecimento e que buscou-se conhecer através deste estudo.

Sabe-se que os diversos povos indígenas no Brasil têm um patrimônio cultural diversificado e rico. Mas a colonização portuguesa e a penetração no território ocasionou profundas mudanças no modo de vida dos indígenas. Desta maneira, sua cultura original foi modificando-se e, na maioria dos casos, a mudança só trouxe males e prejuízos para os antigos donos da terra.

Hoje, os povos indígenas que resistiram à escravidão e ao extermínio, lutam para preservar e transmitir elementos importantes de sua cultura. Os indígenas que há muito vivem em contato com o “branco”, quase nada conservaram de seus hábitos e costumes antigos. Já os que vivem isolados ou que não mantêm contato com a chamada “civilização” vivem de modo tradicional e mantêm a cultura repassada por seus ancestrais. Finalmente, existem povos que preservam sua cultura, e, ao mesmo tempo, absorvem valores considerados civilizados. Os Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka conservam parte da cultura que lhes foi transmitida pelos mais velhos, a língua, o canto, a dança, o cultivo do roçado, artesanato e a vestimenta que têm sua origem no século XVII – XVIII. No entanto, não deixaram de buscar seu espaço dentro da sociedade envolvente. A escola, o ingresso de muitos dentro das Universidades, seus direitos à terra, o respeito e o reconhecimento como povo indígena são exemplos de lutas dos Omágua/Kambeba ao longo desses anos.

Desta forma, os vários anos de contato e convivência com a sociedade colonial/nacional envolvente estão presentes no modo de vida e na maneira de vestir-se do povo Omágua/Kambeba. Mas, embora os indígenas usem roupas ocidentais, tenham curso universitário, conquistem seu espaço na sociedade e na política, se alimentem como “branco” e falem português, não deixam de ser indígenas pelo fato de se sentirem parte integrante desse contexto manifestado nos elementos culturais como a língua, rituais, etc.

Desde a última década do século passado vem ocorrendo, entre as populações indígenas, um fenômeno chamado “etnogênese” ou “reterritorialização”. Através dele povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas, ou mesmo por terem sido expulsos de seus territórios, e que foram forçados a esconder ou negar sua identidade étnica, amenizada a fase do preconceito e discriminação, estão reassumindo e recriando seus costumes e as suas tradições. Esse fenômeno está ocorrendo entre os Omágua/Kambeba e de modo particular na aldeia Tururucari-Uka. Segundo Haesbaert (2011, p. 93), todo grupo se define, essencialmente, pelas ligações que estabelecem no tempo, tecendo os laços de identidade na história e no espaço, apropriando-se de um território (concreto e/ou simbólico), onde se distribuem os marcos que orientam suas práticas sociais.

Ressalta-se que entre os indígenas é comum um se referir ao outro como “parente”; esse termo não representa apenas a união dos povos, mas que entre outros, compartilham de alguns interesses comuns, como o direito à terra para morar, plantar e realizar suas manifestações culturais, e que estão juntos na luta pela autonomia sociocultural perante a sociedade nacional. Esses são alguns significados que esse termo representa para os povos indígenas. É, ainda, uma forma de substituir o termo “índio” dado pelo colonizador. Ver e sentir o outro como igual, pertencente a um mesmo povo, a uma mesma luta.

3.1 Caracterização da Área de Estudo: Aldeia Tururucari-Uka

A aldeia Omágua/Kambeba denominada de Tururucari - Uka está localizada à margem do igarapé do Sumaúma, próximo à Comunidade São João do Ubim e à

Comunidade Vila Verde, na estrada Manuel Urbano, quilômetro 47, na AM 070, no município de Manacapuru-AM. A aldeia está situada na Mesorregião do Centro amazonense e Microrregião de Manaus, na confluência dos rios Solimões e Negro. Obedecendo a seguinte coordenada: elevação 27m S03o 10'01.3"; HO60o 25'54-7". A distância de Manaus a aldeia Tururucari - Uka é de 50 km em linha reta.



Figura 3 – Imagem de Localização da área de estudo

Fonte: <http://www.maplinkteleatlas2012> acesso em > 12/01/2012

Far-se-á aqui um parêntese para explicar que os indígenas da aldeia Tururucari-Uka usam a palavra Omágua e Kambeba para fazer referência à sua etnia. O nome Kambeba foi atribuído aos Omágua/Kambeba por praticarem a remodelação do crânio. Segundo Auxiliomar Silva Ugarte,

o termo Cambeba, incorporado à língua portuguesa no século XVII, é o estágio final de corruptelas oriundas do tupi amazônico. Suas fases podem ser assim descritas: cambeba originou-se de akanga peba que, por sua vez veio do tupi-nheengatu akanga pewa; a expressão significa “cabeça chata”. É muito provável que tal denominação tenha surgido na fase de subida da expedição de Pedro Teixeira, quando os Omágua – praticantes da remodelação craniana – foram vistos por índios e mamelucos falantes da língua geral amazônica (UGARTE, 2009: p. 505).

Em relação a este nome, o tuxaua de 93 anos da aldeia Tururucari-Uka afirma:

O Omágua é chamado de Kambeba desde os tempos dos meus pais, que também tinham a cabeça chata. Esse nome foi dado ao Kambeba por outros índios, porque eles tinham o costume de deformar o crânio, e a palavra vem do nheengatu akanga pewa, que significa, cabeça - chata. (Valdomiro Cruz, 2011).

Já o termo Omágua, nome original da etnia significa “cabeça de homem”. Para comprovar essa afirmação, recorreu-se a um artigo do século XVIII de Don Lorenzo Hervás (1800). Observe-se o que diz o seu exercício etimológico:

(...) Los Omagua dice el padre Acuña en su viage del Marañon ó de las Amazonas, se llamaban antiguamente aguas, y este nombre parece provenir de la palabra peruana abua, que significa defuera; esto es, se llamarían abuas ó defuera, porque habitaban fuera de la provincia de Mainas. Conjeturo, me escribe el señor Abate Camaño, que el nombre omagua proviene de la voz quichua, ó peruana uma, que significa cabeza, e de la voz omagua aua ó abua, que significa hombre; porque los americanos comunmente se aproprian la palabra, que en sus respectivas lenguas significa hombre: así los chiquitos se dan a sí mismos el nombre naquiñoneis. (...) Quizá los españoles han dado á una misma nacion los nombres agua, omagua y paragua (provenientes de las palabras aua, agua y parece ser cierto que en tierra-firme da América se habla algun dialecto omagua ó guaraní. Las naciones que hablan dialecto provenientes de una misma lengua, se llaman parientes, como se ha advertido varias veces. (HERVÁS, 1800 p. 270).

Tem-se ainda, o termo Zana, muito usado pelos Omágua/Kambeba no século XVII e XVIII e que o povo da aldeia Tururucari-Uka faz uso ao se referir à pessoa que coordena a aldeia. Zana era o nome usado pelo chefe da aldeia na época, ao maior guerreiro e tem o mesmo significado que “tuxaua” e “cacique”. Para o homem dizia “o Zana” e para mulher hoje, diz-se: “a Zana”; sendo que seu poder de decisão está delimitado somente a Aldeia onde vive. Vejamos o que diz:

(...) ele é um mero capitão ou comandante para suas guerrilhas, e isto significa o nome que lhe dão de “curaca” em língua Inca; “Zana” na Omágua. São esses capitães os mais valentes e que se tem feito respeitar por seu brio e resolução em atacar os seus inimigos. (HERRERA In PORRO, 1992,p.206).

A área da aldeia Tururucari-Uka habitada pelos indígenas é de 1000m por 2000m e, ainda, não está oficialmente legalizada, mas existe a permissão da

Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para o usufruto da terra. A figura 04 é um mapa mental desenhado pelo indígena Francisco Cruz e permite evidenciar a organização da Aldeia. O povo Omágua/Kambeba utiliza-se da Geografia e dos mapas de forma diferente e não convencional, mas há uma necessidade de transpor para o papel uma percepção e um sentimento de pertencimento ao território ocupado. A importância dos mapas mentais que representam a aldeia não descarta o valor dos mapas convencionais e digitais, não só como uma forma de localização do território em que vivem, mas também para representar suas várias dimensões, sejam elas materiais, físicas, sociais ou culturais.



Figura 04 - Mapa mental da Aldeia Tururucari-Uka
Fonte: Desenho de Francisco Cruz - Foto: José Farias – data: 24/04/2011

Nesse mapa, o Kambeba Francisco Cruz mostra como estava organizada a Aldeia nos primeiros anos de sua ocupação. Hoje, com o aumento das famílias, novas habitações foram sendo construídas. O espaço foi sendo modificado obedecendo à necessidade dos moradores, mudando assim, a paisagem do lugar. Com a constituição de uma extensa ocupação e organização sócio-espacial foi consolidando um ordenamento territorial político-cultural, a partir das relações das famílias ali presentes. Estas famílias deixaram seu espaço vivido na antiga Aldeia

denominada Nossa Senhora da Saúde, no rio Cueiras (processo de desterritorialização) para serem reassentadas no novo lugar que atualmente residem Aldeia Tururucari-Uka, ao que Haesbaert (2004), vai chamar de (processo de reterritorialização).

Quanto à característica física da aldeia Tururucari-Uka o clima predominante é o tropical úmido presente em toda a Amazônia. Este, porém, é amenizado por alta pluviosidade e pelos ventos alísios que sopram do Atlântico. À noite ocorrem quedas de temperatura, diminuindo bastante os rigores do calor.

Com relação ao solo, na área de estudo predominam dois tipos: solo de várzea e solo de terra firme. Durante o período da cheia, a área de várzea fica inundada pelo igarapé Samaúma, o qual separa a aldeia da Comunidade Vila Verde. Nesse período usa-se a canoa, pois ela se torna o único meio de transporte de uma margem a outra. A canoa tem um significado importante para os Omágua/Kambeba, pelo fato de terem sido em séculos passados (XVII e XVIII), grandes navegadores e fabricantes da mesma. As crianças chamam a atenção, porque aprendem desde cedo a arte de conduzir a canoa, utilizando-se, com agilidade, do remo.

O verão é a época do ano em que o igarapé alcança o menor volume d'água, fica raso e chega a secar por completo. Nessa estação, o tempo é firme. É o melhor período do ano para eles, pois, podem cultivar a terra plantando e colhendo seus frutos, facilitando o livre andar pelo território. A canoa muito utilizada por eles é deixada de lado e passa-se a construir uma ponte, facilitando o acesso à área de estudo. Ressalta-se que no período da cheia, o igarapé recebe todo lixo que é descartado pelos moradores das comunidades de Vila Verde e São João do Ubim, prejudicando os indígenas Omágua/Kambeba que se utilizam da água para beber. Segundo os indígenas que atuam como agentes de saúde, a água do igarapé, após análise, apresentou 1000% de coliformes total, ou seja, poluição decorrente pela contaminação do lixo. Os agentes de saúde indígena realizaram um trabalho de conscientização ambiental nas duas comunidades sobre a importância de não jogarem lixo no igarapé, mas, segundo eles até agora nada adiantou.



Figura 05 - Aldeia no período da seca
Fonte: Márcia Vieira – data: 18-03-2010



Figura 06 - Aldeia no período da cheia
Foto: Márcia Vieira – data: 27-09-2011

A vegetação da área é do tipo tropical úmida no entanto, distinguem-se dois tipos principais: vegetação de terra firme e vegetação de áreas alagadas. A vegetação de terra firme, livre de inundação, geralmente ocorre de forma densa, com copas amplas, destacando-se as espécies como cedro, pau-rosa, marupá. Nas áreas inundadas ocorre a vegetação de várzea adaptada ao ambiente de muita umidade; via de regra submetidas às variações do nível de água do igarapé Samaúma. Distinguem-se nessas áreas a vegetação hidrófita (vive em água), constituída principalmente de palmáceas (“buritizeiros”) que se desenvolvem em ambientes onde o nível freático aflora ou está próximo à superfície. Observa-se também nas áreas de várzeas ou próximo de planícies de inundação, árvores de raízes tabulares a (“sapopema”), que chegam a atingir até 25 metros de altura. Tem-se, ainda, árvores frutíferas de plantações perenes como açaí, abacaxi, cajueiro, e plantações cíclicas como a macaxeira e o milho que servem para a subsistência dos Omágua/Kambeba. Associados ao tipo de ambiente de terra firme e de várzea encontram-se cutias, tatus, cobras, araquinídeos, borboletas pássaros entre outros animais.

3.2 Da Desterritorialização à Reterritorialização a partir da Memória

(...) construímos um conceito de que gosto muito, o de desterritorialização. (...) precisamos às vezes inventar uma palavra bárbara para dar conta de uma noção com pretensão nova. A noção com pretensão nova é que não há território sem um vetor de saída do território, e não há saída do território, ou seja, desterritorialização, sem, ao mesmo tempo, um esforço para se reterritorializar em outra parte. (Gilles Deleuze, em entrevista em vídeo - 2001)

Os Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka, ao longo dos tempos foram desterritorializados e reterritorializados várias vezes. Mas, desterritorializados de qual território? Rogério Haesbaert afirma que dependendo da concepção de território utilizada, muda-se, conseqüentemente, a definição de desterritorialização a ser discutida:

[...] Para uns, por exemplo, desterritorialização está ligada à fragilidade crescente das fronteiras, especialmente das fronteiras estatais – o território, aí, é sobretudo um território político. Para outros, desterritorialização está ligada à hibridização cultural que impede o reconhecimento de identidades claramente definidas – o território aqui é, antes de tudo, um território simbólico, ou um espaço de referência para a construção de identidades [...] (HAESBAERT, 2004, p. 35).

Foi com base nesse segundo conceito que se trabalhou a desterritorialização dos Omágua/Kambeba como hibridização cultural, podendo ainda, interferir nas manifestações culturais e simbólicas, como também pode gerar angústia nos desterritorializados, pois estes tiveram que reconstruir um novo território em outro lugar. Haesbaert (2004) conclui que não é possível afirmar a existência de um processo de desterritorialização sem pensar na dominação de uma complexidade de reterritorializações. Ao transportar essa ideia para o processo vivido pelos Omágua/Kambeba, pode-se afirmar que eles passaram sim por um processo de desterritorialização, mas mantiveram viva sua cultura e saberes tradicionais, em um lugar propício que elevou a taxa de crescimento populacional do povo, permitindo que as tradições, com todo o dinamismo inerente, mesmo que alteradas aos olhos não experientes, ainda que “assimiladas”, “aculturadas”, “transfiguradas” ou até mesmo híbridas frente à proximidade da cultura Omágua/Kambeba, fossem mantidas em sua plena essência.

Em sentido material os vínculos da cultura com o território de origem nunca podem ser rompidos. O povo Omágua/Kambeba parece ter claro isso, pois

constantemente relembram suas origens através da tradição oral, em que as histórias dos mais velhos são contadas e recontadas, como no caso do tuxaua Valdomiro Cruz e de sua esposa Assunciona. Percebe-se que há uma nítida institucionalização dos lugares, ou seja, o batismo de lugares importantes para a história de vida e da cultura desse povo.

O território também é utilizado pelos Omágua/Kambeba como a bandeira que incentiva a mobilização da luta em prol da terra tradicional. É através dessa bandeira que muitos outros povos “sem território” terminam por pressionar estudos antropológicos do órgão indigenista oficial e, aos poucos, vão retornando às áreas tradicionais ocupadas anteriormente pelos antepassados. Na verdade, com a tradição de relembrar os tempos dos antigos, os indígenas nunca ficam sem território, pois, o território de onde saíram está presente nos rituais, nas crenças e, principalmente, nas lendas e mitos de criação que estão vivas na memória. Há, nesse caso, uma “desmaterialização” do território e, como consequência disso, uma reivindicação do povo Omágua/Kambeba por uma situação física apropriada.

3.3 Trajetória dos Omágua/Kambeba: novas aldeias, novas territorializações

Tratar de trajetórias como essa, em qualquer parte do Amazonas, impõe-nos considerar não somente os fatores que levaram a um processo de desterritorialização, mas também os modos particulares como, historicamente, esse povo construiu uma concepção própria de sua identidade. Os Omágua/Kambeba ao longo do tempo fizeram vários deslocamentos. Não se pode esquecer que, como relata Porro (1995), dados arqueológicos e etno-históricos indicam que, desde antes da ocupação espanhola e portuguesa até tempos recentes, os Omágua/Kambeba já tinham se deslocado diversas vezes ao longo do alto Amazonas. Nos últimos anos do século XVII, à pergunta do padre Fritz de por que razões viviam somente nas margens e ilhas do rio, sujeitas às inundações anuais, responderam “que seus antepassados sempre habitaram no grande rio e que a floresta é lugar para Aucas e Tapuias” (Porro, 2005).

As determinações das migrações dos Omágua/Kambeba em terras indígenas no século XXI enquadram-se no contexto histórico de intensas mudanças sociais e

econômicas ocorridas no Brasil e como consequência em áreas indígenas da Amazônia. Essas migrações ocorrem por vários fatores, dentre eles destaca-se: educação, saúde, conflitos internos, escassez de alimento (caça, pesca, roça, etc.), procura de trabalho ou acompanhando os pais, marido, filhos. Tais deslocamentos, de um modo geral, eram feitos sempre da cabeceira do rio para locais próximos a foz, isto é, sempre próximo a cidades situadas nas imediações de áreas indígenas. Não são muitos os que migram à procura de saúde, já os que migram para constituir família são aqueles que, depois de casados, passaram a viver na aldeia do cônjuge. Como exemplo temos os Omágua/Kambeba que, ao se unirem com outro indígena de etnia diferente não deixam sua aldeia, passando o outro a fazer parte e assumir a identidade da mulher ou do homem Omágua/Kambeba. O mesmo acontece com os filhos, que assumem a identidade do pai ou da mãe.

A migração dos ancestrais do tuxaua Valdomiro Cruz (93 anos) ocorreu ao fugirem do recrutamento para a guerra do Paraguai, que acontecia na década de 1860. Sua lembrança com relação a esse momento é carregada de elementos fortes e riqueza de detalhes. O fato da família do tuxaua ser “adotada” pelo dono de um seringal chamado João Pulungu, pode ser visto por um lado, como uma estratégia para se defenderem do recrutamento naquela ocasião, ou seja, pode ter sido firmado uma aliança entre os Omágua/Kambeba e o dono do seringal João Pulungu. Também pode ser entendido como uma forma do “branco” querer anular a identidade indígena de cada um, quando registra sua “marca” na roupa, no chapéu e na canoa e os proíbe que se assumam como indígenas. Essa era uma prática comum entre os donos de seringais para demarcarem seus territórios. Ao ver a “marca” registrada, os soldados não recrutavam os indígenas, pois sabiam que eles estavam sob a tutela desse coronel que era o dono de seringal. Nessa época, em que se refugiaram para a terra firme, tiveram de se calar, deixando de falar a língua materna, passando a assumir a identidade de caboclos. Mas, mesmo silenciados pelo branco, não deixaram de manter viva a fala indígena, exercitando somente entre eles, em casa, quando estavam a sós. Relembrando a trajetória de vida de seus pais e parentes Valdomiro relata:

Meus parentes, meus tios, meus avós viemos de Jurimágua carregando seu paneirinho até Iquitos, no Peru; aí embarcamos no vapor da linha até Pará. Meu tio já era prático do vapor da linha, embarcou abaixo de Lima no Iquitos, daí passamos abaixo do Javari, na ilha do Mapana, aí o Kambeba

passou dois anos na Ilha do Mapana. Aterraram um pedaço com 300 metros e 100 de fundo, aí do Mapana naquele tempo tava acontecendo o recrutamento da guerra, chamado Guerra do Paraguai, foi aí que o Polungú que era coronel, dono de seringal, chamou meu pai, meus tios tudo prá ele registrar pro Reculuto não pegar, aí no Javari, eles aceitaram porque eram índios direito, trabalhador, freguês bom mesmo, foi aí que nós pegamos o sobrenome Cruz, mas o nome do meu pai mesmo era Manuel Tanaquiri Cuelho, aí foram carimbado por causa do Polungú que se chamava João Polungú da Cruz, pra escapar da guerra. Tinha um navio de guerra na boca do Cupeçú, outro na boca do Jutai. Aí lá do Mapana foram baixando para o Cupeçú, ficaram no Sardinha, mas todos com chapéu e canoa carimbado, mas tudo isso pra polícia não pegarem os Kambeba, assim que escapou os Kambeba. Daí desse Cupeçú e Sardinha vieram pra ilha do Capote, eu ainda não existia nesse tempo. E ao adotar meus pais, eles deixavam de ser índio e passava a ser caboco. Eu conto bem porque foi acontecido com minha família. (VALDOMIRO CRUZ, 2011)

A trajetória do tuxaua Valdomiro Cruz nascido no final da segunda década do século XX, é marcada por momentos de luta pela sobrevivência tendo em vista as doenças que afligiam os Omágua/Kambeba na época, além da luta por terra para viver e plantar. As doenças sempre afetaram de forma cruel as populações indígenas. A família do “pioneiro” Valdomiro foi surpreendida pela tuberculose, doença pouco conhecida na época e desconhecida pelos indígenas. Foi essa doença a causadora de várias mortes entre os Omágua/Kambeba, dizimando parte de sua família. Conhecedores das ervas medicinais contra a tuberculose, os pajés e ervatários não encontraram remédio, mas tinham a consciência de que se tratava de um mal vindo de fora, sem cura para o momento. Com relação a esse episódio, Valdomiro relata:

Em 1919 eu nasci na ilha do Capote, ainda era uma praia baixa, agora tinha meus tios, minhas tias, meus primos tudo grande, ficamos aí. Foi um povoado grande na ilha do Capote, só Kambeba, e foi quando terminou a Guerra do Paraguai e o Polungú, Arimatéia e Vicente Torres eram os patrões deles. Foram eles que defenderam os Kambeba. Em Anaroco não ficou nem um índio, Reculuto⁶ recolheu todos, só ficou os Kambebas que eram matriculados com os coronéis até hoje ficamos na ilha do Capote. Aí, veio um homem chamado Filinto, obrigando pra que nós não falasse mais a língua e sim português, ele disse: agora índio, vocês não falam mais na língua, só no português, porque se falasse era morto, ou ficava bem mal. Eu era menino, não sabia quem era aquele homem. Um menino disse: Mário papa! e o homem disse: chama senhor, não Mario papa. Até eu, deixei de falar, mas a gente falava escondido. Morreram muita gente, ninguém sabia porque, ninguém conhecia a doença, era muito remédio do mato que os índios sabiam, nenhum deu jeito, só depois de casado que eu fui descobrir que a doença era chamada de tuberculose, com tosse e febre, foi assim que meus parentes se acabaram. Meu pai morreu de tuberculose aos 56 anos e

⁶ **Reculuto** era o nome dado à tropa que recrutava os índios nas aldeias para serem levados para lutar na guerra do Paraguai que ocorreu no século XIX

minha mãe também morreu de tuberculose, meus irmãos. Eu agradeço a Deus que hoje a minha aldeia está perto do hospital. Eu escapei porque foi Deus que quis, eu e a minha mulher aguentamos firme trabalhando, a minha mulher cuidou dos meus pais doentes, e graças a Deus estamos vivos, e ela tá viva pra contar a história. Lá em Itacoatiara eu tenho um tio desde desse tempo, é uma grande família. A Ilha do Capote fica no município de Fonte Boa, ainda têm parentes meus morando lá. Da Ilha do Capote eu fui para Atiparaná, que fica entre Fonte Boa e São Paulo de Olivença, lá criei meus filhos, ficamos lá, eu fui visitar meus parentes na Ilha do Urutuba em São Paulo de Olivença, passei lá 4 anos, e voltei pra Atiparaná, daí passei uns meses no Furado em Atiparaná mesmo, tirei madeira aí fui pra Fonte Boa, aí moramos em Araiaué que fica do outro lado de Fonte Boa, de lá viemos para o Jaquiri que já morava o Domingos que casou com minha filha Teca, aí fundamos a aldeia do Jaquiri moramos nessa aldeia 25 anos. Aí fui pra Manaus doente, fiquei lá três anos e voltei para aldeia do Jaquiri morei lá 9 anos, de lá fui pra Cueiras passei 10 anos e do Cueiras voltei para o Jaquiri passei oito meses lá e daí vim para Tururucari-Uka com minha filha Teca, onde já estou com um ano morando aqui. (VALDOMIRO CRUZ, 2011).

O nosso pioneiro se desterritorializou e se reterritorializou várias vezes, sendo que os motivos foram os mais diversos. Tem-se, ainda, presente neste relato, uma luta política por território, que se manifesta nos conflitos entre o povo Omágua/Kambeba, e o “branco” ou posseiro “dono” da terra almejada. A luta nesse caso se dá pela demarcação da terra como área indígena, presente em cada Aldeia. A terra, para o povo, Omágua/Kambeba, não tem a lógica de reforma agrária, se olhada sob o ponto de vista de produção, mas, de reprodução humana, cultural, social e política. Para os Omágua/Kambeba, hoje, possuir a terra é um direito de reivindicar o que um dia foi seu, através de seus ancestrais.



Figura 7 - Mapa Mental - Trajetória do tuxaua Valdomiro Cruz
Fonte: Desenho de Francisco Cruz – Foto: José Farias – data: 20-11-2011

No mapa, observa-se toda a trajetória descrita pelo tuxaua Valdomiro até a aldeia Tururucari-Uka. Observa-se, também, as quatro aldeias por ele fundadas: Igarapé Grande, Nossa Senhora da Saúde, Jaquiri e Três Unidos no rio Cuieiras. Cada uma apresenta uma história de apropriação que se difere em algum aspecto. Os Omágua/Kambéba atualmente, além de se encontrarem no alto e médio Solimões, se estabeleceram, ainda, no Rio Negro. Essa migração do seu Valdomiro configura uma terceira migração do povo Omágua/Kambéba. Esse povo conhece profundamente o território onde habita e seus membros se mostram interessados em aprender a linguagem dos mapas cartográficos, pois segundo eles, o estudo e representação de seu território os auxiliaram na proteção de suas terras e cultura, garantindo uma conservação dos recursos naturais e o desenvolvimento de meios sustentáveis a sobrevivência do povo.

A importância dessa migração para o povo Omágua/Kambeba foi significativa posto que a reterritorialização deles ocorria em lugares diferentes, tendo como referência a cidade a que pertencia o território habitado, por exemplo, a aldeia Igarapé Grande, que se localiza próximo à cidade de Tefé no médio Solimões, isso faz com que os indígenas que ainda moram na aldeia sejam assistidos não só pela FUNAI de Tefé como por outros órgãos competentes. É comum o indígena sair de uma aldeia e depois de um tempo retornar; às vezes por motivo de saudade de parentes (filhos, netos, etc) ou por apego ao lugar. Por isso, nesse processo de migração, o tuxaua voltou várias vezes a uma mesma aldeia. Como representante maior, era seu dever observar o andamento das aldeias por ele criadas, e rever parte da família composta pelos filhos.

A tuxaua ou Zana da Aldeia Tururucari-Uka, Maria de Fátima, filha do tuxaua Valdomiro Cruz, também passou por este processo. Sua migração se coloca como a mais recente acontecida nesses últimos anos. Em busca de melhores condições de vida para a família, dona Maria de Fátima (Wica) realizou várias migrações até fixar moradia no atual território em questão. Vejamos o que ela relata sobre sua migração:

Depois que papai veio pra Manaus se tratar, eu voltei para o Igarapé Grande, ficamos trabalhando e foi quando eu me operei da minha filha caçula e o médico deixou gaze dentro de mim e eu passei quatro anos com infecção, aí chegou uma amiga do meu irmão que era doutora e bateu uma ultrassom e deu fiapo de gaze, e a doutora perguntou se eu queria ir agora pra Manaus, eu disse que não, porque eu tinha medo de andar de avião, aí voltei pro Igarapé Grande, meu marido fez farinha, meu pai já tava pra lá doente, aí eu fui, baixei de recreio levando dois saco de farinha, fiquei lá com papai que ficou em Manaus por três anos, eu fui e voltei, fui e voltei, depois vim só buscar minha família. Daí fomos pro Cueiras ficamos lá dez anos, quando chegamos lá o nome era Três Unidos e até agora permanece o mesmo nome, daí vim pra cá e estamos aqui há sete anos. Mas ainda tem minha família morando lá, minha filha, minha irmã. Trabalhamos com cerâmica, a gente fazia vaso, pote, tigela, no Igarapé Grande, quando eu vim embora ficou tudo lá, aqui a gente não trabalha com isso, porque não tem argila. Mas eu sei fazer. (MARIA DE FÁTIMA (WICA), 2011).

Os dados levantados indicam que as desterritorializações, ocorridas em terras indígenas Omágua/Kambeba, ocorreram faz tempo e durante o desenvolvimento desta pesquisa não se registrou a migração de nenhuma família para outro lugar fora da aldeia ao contrário, tem-se o registro de uma família vinda do Estado do Acre que, após passar um período na aldeia, migrou para a cidade de Manaus em busca de trabalho e educação para os filhos. Isso mostra que as migrações ocorridas ao

longo do século vêm se intensificando com o tempo, e a desterritorialização da dona Maria de Fátima (Wica) com a família para Manaus e depois para a aldeia, representa dentro do contexto atual, uma quarta migração.

3.4 Sequências de Tuxauas da etnia Omágua/Kambeba

Sendo o mais antigo da Aldeia, o tuxaua Valdomiro Cruz, nos dias atuais é tratado com reverência pelos indígenas; como “pioneiro” na causa do povo Omágua/Kambeba. Sua história continua, lembrando sua trajetória como o último tuxaua Kambeba. Mas, antes de receber a função de tuxaua, Valdomiro Cruz trabalhou com grandes latifundiários, cuidando de suas propriedades, além de ter ajudado a Polícia Federal na captura de alguns indígenas que se envolveram em uma briga com um soldado da Polícia Federal. Após esse momento e a experiência que viveu nessa missão de prender os indígenas, sua atenção voltou-se para o povo Omágua/Kambeba, tornando-se o mais valente tuxaua de seu tempo. Quanto à forma de captura dos indígenas o tuxaua assim descreve:

Fui grande capataz, guardei os lagos dos grandes latifundiários fiz tudo isso na vida. E eu tive alumiação, do sargento da Polícia Federal, para pegar um bucado de índio. Depois eu fui defender os índios. Quando me embarcaram eu não sabia que era caravana da Polícia Federal, embarquei era 4 da manha, quando fui saber estava numa propriedade do Chico Ciqueira foi quando a Federal subiu e conversaram com o patrão lá e disse: vamos atrás de uns assassinos que aconteceu no Mari-mari no Lago Grande, aí a Federal conhecia bem o Ugo e disse: olha, eu trouxe um freguês seu aí, eu quero autorização se ele vai aceitar ir com a gente até lá. Aí o Ugo desceu e foi lá comigo e disse: olha, aqui é a Federal, o senhor vai aceitar? Eu disse: não sei. Mas vamos lá, aí nós subimos e fomos lá com eles no escritório, aí o sargento da Federal ligou aqui prá Manaus pedindo permissão para me autorizar, ele disse: ora, porque não. Era cinco índio numa trincheira, e eles estava cheio de flechas. Essa luta se deu devido um policial que foi querer atacar a aldeia, aí os índios jogaram ele na água, deram nele, deixaram ele bem cansado, e a Federal ia atacar a aldeia por esse motivo, ainda fizeram seis vítimas flechado, a Federal ia morrer porque eles estavam escondidos todos debaixo da terra. Aí eu fui lá com o tuxaua, a Federal ficou no barco. Cheguei na aldeia de madrugada conversei com o tuxaua certo, ele me chamou: eil parente, aí eu gostei, já estava vencendo a guerra, aí eu pedi para que me ajudassem a pegar os que judiaram do soldado, eles disseram que iam ajudar. Aí me chamaram para dar uma volta em Fonte Boa, aí eu gostei. Quando peguei o Leca a Federal gostou, peguei de um por um e quando foi 4 horas chegamos na trincheira que haviam feito, pegamos o Miriato que era um tuxaua novo, e ele disse que não ia pelos policiais mas para atender a um pedido meu que era parente, mais que não tinha sido ele o assassino do policial. Eles não falavam minha língua, mas falavam um pouco o português e deu para nos comunicar. E graças a Deus não precisou a luta física. (VALDOMIRO CRUZ. 2011).

A partir desse momento, seu Valdomiro passou a lutar para que os Omágua/Kambeba tivessem um lugar próprio para morar e reviver sua tradição. Por se tratar de outra etnia, o diálogo e a forma de articulação em resolver tal conflito prevaleceram, evitando que houvesse luta física entre indígenas e a Polícia Federal. A figura do tuxaua é importante para uma etnia, e uma vez que representa a autoridade máxima da aldeia, ele carrega a responsabilidade de organizar o povo, defender o território, resolver conflitos, tomar importantes decisões, aconselhar, convocar reuniões, marcar festas e rituais, orientar as atividades agrícolas, mandar construir casas, hospedar visitantes, ensinar os costumes e a língua, entre outras atribuições. Todos os tuxauas do século XIX, que antecederam ao seu Valdomiro eram da mesma família. Veja-se como se deu essa sequência segundo o tuxaua Valdomiro Cruz:

Primeiro Tuxaua foi seu Maurício (meu avô) depois passou para seu Lucas, que passou para seu Mariano (meus tios), daí foi meu pai (Manoel) depois de uma certa idade, meu pai me autorizou como tuxaua antes de morrer. E hoje com 93 anos sou o último tuxaua Kambeba, e depois de já estar com uma certa idade, eu autorizei meu filho Raimundo Cruz, foi bem feito mesmo, chamava tuxaua credenciado, ele por ser médico, passou para os sobrinhos dele Roberto e João. Quando um tuxaua passava de um para outro, tinha um ritual, mas não me lembro mais, só lembro que tinha muita dança, canto, e fazia três dias de festa, comendo muita tartaruga, que naquele tempo tinha muito, arápu de banana, pajauarú, caisúma, e outras comidas e bebidas. Mas, ainda continuo como tuxaua enquanto vida tiver, essa é uma decisão da FUNAI, e toda decisão é passada por mim. Todos os tuxauas que foram passando era da mesma família. A idade mínima para ser tuxaua era de 25 anos, e quando chegava a idade de 30 anos passava para outro. O Raimundo quando passou para os sobrinhos tinha 40 anos. A função do tuxaua na aldeia é como a de um prefeito, reunir o povo, ensinar a língua, dirigir o povo, vê a comunidade indígena como é que é, vê a escola, reunir para trabalhar, uma autoridade para entrar na aldeia, só com a permissão do tuxaua. (VALDOMIRO CRUZ, 2011)

Para Luciano (2006, p. 62), “o posto de cacique ou tuxaua, é geralmente herdado de pai para filho, entre os pertencentes a clãs ou linhagens superiores”. A liderança do tuxaua caracteriza-se pela forma consensual como é exercida. O chefe/cacique/tuxaua/zana é uma das lideranças que contribui para a ordenação e a harmonização da vida cotidiana na aldeia, especialmente no que concerne às questões ligadas à subsistência. O termo “Tuxaua” remete, para algumas etnias indígenas, à figura do articulador e mobilizador, e é neste sentido que tal palavra tem importância e força para o Omágua/Kambeba. Por isso, a decisão final nas cinco aldeias Omágua/Kambeba, passa pela figura do tuxaua, mesmo que não tenha mais a mesma disposição de antes.

Tem-se, na figura do tuxaua Valdomiro, uma liderança tradicional e política, que segundo Luciano (2006, p. 61) “segue e cumpre as condições herdadas por ancestrais e que são aceitas pelo povo, e a representação étnica diante de outros povos a partir das dinâmicas vigentes”. Seu conhecimento sobre a forma de governo, articulação presente em seu discurso e toda sua estrutura de organização, articulação e liderança baseia-se nas informações que adquiriu sobre Tururucari e sua forma de liderança. A luta Omágua/Kambeba pela conquista do território sempre foi política. Em nenhuma delas precisaram usar a força física. Relembrando algumas de suas lutas como tuxaua em defesa do território e dos direitos do povo ele diz:

Chegou uma vez de eu ter que reunir todos os índios para pegar um barco e prender. O peixeiro invadiu uma área que fazia parte da aldeia, entrou encheram o barco de peixe e no outro dia cadê peixe, e deixaram cinco canoa, aí arrumei três pessoas e mandei pegar as canoas e levei para casa. Foi de manhã, e quando foi quatro horas lá vem os peixeiros, chegou lá e disse: quem é seu Valdomiro aqui? Meu filho disse: ta aqui ele. O peixeiro disse: Ah! Nós viemos aqui pegar as canoas e receber o dinheiro do combustou. Eu disse: o que vocês querem fazer aqui, vocês não tem nada que fazer aqui. Eu mandei buscar as canoas que tava dentro da comunidade ribeirinha e uma parte na aldeia. Ele disse: Ah! Mais é nossa. Era de vocês, agora, vocês querem dar o dinheiro que vocês pegaram de 3 mil quilos de peixe? E não duvidem não, que eu chamo já, já os índios, puxo esse barco pra terra e eu quero ver qual a autoridade que vem tirar esse barco daqui. Aí foram embora, quando foi no outro dia três horas, lá vem o barco de novo trazendo um policial com um ofício me prendendo, aí eu achei graça. Eu disse: olha, diz pro delegado que ele tem que me respeitar assim como respeito ele, que, se ele quiser mandar aqui dentro da aldeia, terei o direito de mandar no gabinete dele, e a canoa só vai daqui se pagarem. Foram embora, no outro dia, lá vem duas polícias, com ofício e dizendo para comparecer no outro dia nove horas e se eu não comparecesse seria autoado. Não, ele pode mandar na delegacia mais nesses 700 metros de terra não. Foram embora, no outro dia lá vem três polícias um deles mora até hoje no Cueiras o Raimundo, soldado valente, e disseram que eu tinha que ir agora mesmo, eu disse que não ia não e nem mandava ninguém, e diz pro sargento que tenho três direito pra mostrar para ele, e um pra me respeitar como tuxaua e você não duvida não que mando já puxar esse barco e pegar vocês tudinho. Eram 60 pessoas naquela época morando na aldeia. O policial disse para o pescador: olha Gregório, nós não podemos com o homem não, e se vier a força armada é pior que vai ser flecha, cacete, e tudo. Diga pro sargento que não vou porque invadiram o lago, acabaram com os peixes e que eu não vou, só vou quando eu quiser. Aí entreguei umas canoas que estavam e a maior ficou na aldeia. Mas quando o senhor vai lá mesmo? O soldado perguntou. Não sei não eu falei, eu vou quando eu quiser. Quando foi terça-feira, chamei meu filho Raimundo, meu filho, vamos lá com o sargento? Fomos, quando foi oito horas cheguei lá, o sargento tava brabinho, ele falo: agora é? E o Gregório tava aí. Eu disse: é, eu vim porque eu quis, vou já lhe mostrar meus direitos, e vou lhe mostrar hoje, meu filho liga pra FUNAI eu vou lá pro cartório, o delegado não quis que eu fosse não. Ele disse: não carece isso não. Demora ele ligou, estavam chamando ele por telefone, demora ele disse: eu vou lá. Eu fiquei aí na delegacia, demora ele voltou e disse: é

Gregório, vocês mexem lá, esses são os homens da lei, esses ninguém não pode, mudou rapidinho comigo. O juiz disse que qualquer coisa que eu fosse lá com ele, aí ele disse: não seu Valdomiro, deixa disso, vamos deixar isso de lado. Eu falei: o senhor não disse que ia me dar um ensino? Pois quem vai lhe dar um ensino hoje sou eu. Ele disse: vamos deixar isso pra lá, tá tudo resolvido, e acabou. E a aldeia Jaquiri está aí toda legalizada, com carta de homologação e tudo. Legalizada está Igarapé Grande e Jaquiri. (VALDOMIRO, 2011).

Percebe-se que no discurso do tuxaua há um caráter político de defesa e conquista de territórios. Esses foram exemplos de lutas relatadas por seu Valdomiro, como uma forma de exemplificar a capacidade de articulação e liderança política que um tuxaua deve ter em momentos de conflito no território. Ainda como líder maior ensinou a língua materna, as danças e cantos para seus filhos, bem como mitos e lendas repassados por sua esposa dona Assunciona, com o intuito de manter viva a cultura e a tradição do povo. Ressalta-se que cada aldeia tem seu representante ou “Zana”, mas, nas decisões que envolvem a aldeia como um todo. A palavra final é do tuxaua maior, do “pioneiro”.

O tuxaua Valdomiro Cruz participou de uma reunião na comunidade do Miratu município de Tefé, que segundo ele pertencia à etnia Miranha. Nesta comunidade já não falavam mais a língua materna e nem o nheengatu. Reuniram-se para um encontro de reconhecimento de quantos povos indígenas existiam e fazer a demarcação de terras. Participaram 05 padres da prelazia de Tefé, 19 tuxauas cada um representava uma etnia, e a Fundação Nacional do Índio de Tefé (FUNAI). Esse encontro do Miratu foi um marco na história dos Kambeba bem como dos indígenas do Médio Solimões, porque a partir desse instante nasce o embrião do movimento indígena, além de ser uma forma de entrosamento e reconhecimento para os indígenas e seus representantes (tuxauas).

Esse encontro foi, ainda, um momento de trocar experiências e articulações para tomada de decisões sobre situações que envolviam as aldeias/comunidades, entendendo que unidos poderiam somar forças em prol da defesa e manutenção da cultura dos povos indígenas da região do Médio Solimões. Perceberam também que era importante buscar parcerias, e que essa atitude poderia tirá-los da situação de invisibilidade que se encontravam. Havia uma forma de reconhecimento, que era reparar na fisionomia da pessoa para ver se era ou não indígena, relata o tuxaua. Por ter a pele clara e os olhos “espichados” duvidavam de sua afirmação étnica.

Em sua fala tem-se, ainda, a presença da igreja. O fato de uma boa parcela do povo Omágua/Kambeba falar a língua nheengatu levou um padre a ir à aldeia Tururucari-Uka e querer implantar, através de oficinas, essa língua, tendo em vista que já havia feito o mesmo trabalho no município de São Paulo de Olivença, onde o povo descendente dos Omágua/Kambeba, que se afirmam indígenas desconhece por completo a língua materna e só os antigos ainda dominam o nheengatu ou língua geral. Sobre essa questão Valdomiro Cruz diz:

Eu estava em uma reunião na aldeia do Miratu, onde todos os índios foram chamado para se reconhecer né, quem era índio e quem não era, e conforme a etnia eles davam a terra. Tinha cinco padres, a FUNAI de Tefé, e 19 tuxaua. Dos 19 tuxaua só quarto tuxaua falava a lingual indígena contando comigo. Falavam que eu andava mentindo que eu não era índio, que eu me pareço como japonês né, aí eu não sei, só sei que quando fui chamado já tinha falado quase todos. Fui chamado por derradeiro, disseram: agora vamos ver o tuxaua do Jaquiri, aí repararam minha mão, meus dedos, aí perguntaram: como seu pai chamava comida, eu disse: chamavam **“uryneio, saneyo”**. Aí perguntaram qual era a religião de seus pais, eu falei: Católica, meus parentes sempre foram católico. Ainda tenho uma imagem de nossa senhora da Saúde que minha mãe trouxe do Peru. Aí perguntaram se eu sabia cantar algum hino que cantavam na época dos meus pais, aí eu cantei. Eles bateram palma. Aí o padre perguntou: e como se chama aquilo que sobe preto no céu? Aí eu falei: **“amanatwa suny”** **“vem temporal grande”**, aí pararam que tinha muita gente né, aí bateram palma e passaram adiante e fui aprovado Kambeba. Os outros não falaram a língua. O tuxaua do Miratu não se incomodou com a língua deles agora tão aperreado mesmo, mais eu vi muitos tuxaua que não falam a língua conseguirem a terra. Os indígenas do Miratu não se incomodaram em passar a língua adiante agora estão aperreado mesmo. Depois de novo, agora foi o prefeito que chamou pra ver quantas aldeias tinha né, até meus filhos foram, aí na competição de flechas eles não sabiam porque eu não ensinei né, mais na parte da aldeia, da cultura eles ganharam, mostraram a dança, o ritual, a língua, o canto, aí chegou a hora de darem a cesta básica, e o pessoal do Miratu queria e o secretário disse: não é dos Kambeba, vocês não mostraram nada, como querem ganhar. Veio um padre querer mudar nossa língua, queriam que a gente falasse nheengatu, aí minha filha Teca que é a Zana daqui dessa aldeia (Tururucari-Uka) e os outros bateram o pé e disseram que não. Se eu não tivesse doente, tinha ido lá e dito pra ele que eu vi padre só para celebrar missa, pregar a palavra de Deus, não pra mudar a língua do índio, mais ele não voltou mais aqui na aldeia. Ele disse que ia no Cueira, eu disse pra minha filha que é a Zana de lá, que tomasse cuidado e falasse na língua Kambeba com ele, e não aceitasse o que ele ia propor, mais ela disse que ele não foi lá. (VALDOMIRO CRUZ, 2012).

Neste encontro, segundo o senhor Valdomiro Cruz, dos 19 tuxauas apenas 4 incluindo ele, falavam a língua indígena, os demais falavam apenas o português. Mas, viu todos ganharem o direito a terra, mesmo os que não falavam mais a língua

de seus antepassados, porque existiam outros elementos que os tornava parte integrante dessa parcela da população brasileira.

Com relação a esse encontro na comunidade do Miratu, Maciel (2003, p. 147), assim diz: “os Cambeba, neste encontro passaram a conhecer outros “parentes” e a reconhecer-se neles também. Numa série de encontros que sucederam estes tomaram conhecimento dos direitos que os índios tinham na sociedade brasileira, através de palestras, debates e discussões coordenadas pelos missionários da Prelazia de Tefé. Viram que a vida no Médio Solimões seria diferente daquela que tinham quando moravam nas Ilhas do Alto Solimões.

A exemplo do que aconteceu na comunidade do Miratu, aconteceu também com os Omágua/Kambeba do Alto Solimões. A FUNAI de Brasília através de um projeto elaborado por um indígena desta etnia Farney Kambeba, enviou verba para que o projeto fosse realizado em nível regional. Em decorrência a alguns empecilhos de ordem administrativa da FUNAI, o encontro ocorreu no mês de dezembro tendo a participação apenas dos indígenas de São Paulo de Olivença e de alguns municípios vizinhos. Não se tem um relatório que possa nos fornecer maiores detalhes do assunto em pauta, mas, se tem a certeza de que já foi um bom começo para a luta pelos direitos indígenas dos Omágua/Kambeba.



Figura 8 - Representação da família do Tuxaua Valdomiro Cruz em uma das aldeias

Para registrar esse momento histórico, seu neto Francisco Cruz, retratou através de um desenho uma representação do papel de seu avô que era o de cuidar da família e do povo, provendo suas necessidades. Nessa representação podemos observar que se trata de uma das aldeias por onde ele passou. Próximo a ele estão os filhos que representam todos os Omágua/Kambeba moradores da Aldeia. Mesmo com a saúde já debilitada pela idade, continua transmitindo, através da oralidade, seus conhecimentos, pois ele sabe da importância de se registrar esses fatos para que futuramente se tenha elementos importantes sobre o povo Omágua/Kambeba, para que não se torne um povo sem história. Na aldeia Tururucari-Uka sua presença está sendo de fundamental importância no resgate da identidade do povo; através de suas memórias, muito já se tem de elementos culturais que identificam os Omágua/Kambeba como um povo indígena. Seu desejo é ver o atual território em que vive sendo homologado e demarcado como área indígena pertencente aos Omágua/Kambeba. Segundo ele, o índio quer a terra para realizar seus rituais, viver unido e plantar seu roçado. A terra é para o indígena como uma mãe, porque é dela que vem o alimento que dá sustento à vida.

3.5 Território e Territorialidade dos Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka

Sabe-se que, praticamente todos os grupos indígenas perderam grandes porções de seus territórios, fragmentados em parcelas que são reivindicadas e demarcadas, num parcelamento que gera novas reivindicações, assentadas no direito constitucional que enfatiza os “direitos originários” dos índios sobre suas terras, independentemente da demarcação. Faz-se necessário dizer que, na estratégia do Estado Nacional, é destinado aos índios o espaço necessário à sua reprodução física e cultural, desde que mantidos seus usos, costumes e tradições.

3.5.1 A luta pelo atual território (Aldeia Tururucari-Uka)

Com a identidade étnica fortalecida, os Omágua/Kambeba estão decididos a readquirir a posse da terra onde atualmente vivem, tendo em vista que não são proprietários, mas estão inseridos no Sistema de Terras Indígenas (STI), portanto, reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), bem como pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que prestam assistência à saúde dos Omágua/Kambeba, levando, uma vez ao mês, uma equipe composta por médico e enfermeiros e também com o apoio de dois auxiliares de enfermagem da própria aldeia, bem como dos órgãos indigenistas. No entanto, terão que passar pelos trâmites legais até conseguirem a posse de sua própria terra, a exemplo do que ocorreu com tantas outras sociedades indígenas no Brasil. Poderão passar mais alguns anos apenas com o documento de usufruto da terra expedido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), até que se demarque e homologue a terra indígena Omágua/Kambeba. Enquanto isso não acontece, vão cultivando-a, plantando seu roçado e usando o território para suas manifestações religiosas e culturais. Deixando a invisibilidade e o rótulo de índios extintos, para se afirmarem enquanto uma sociedade portadora de direitos culturais, que se funda nos costumes habitual e usual e de um modo de vida dinâmico. Uma sociedade que transformou e transforma os lugares por onde passa, com o propósito de manter suas características essenciais.

O primeiro nome escolhido pela Zana Maria de Fátima para ser o nome da aldeia foi “**Aldeia Pariata**” que significa “**aldeia de palha**”. Como estavam pedindo documento do território da aldeia Tururucari-Uka, quando foram fazer o documento para enviar a FUNAI, não lembraram mais do nome e colocaram o nome Tururucari-Uka. Vale ressaltar que o nome dado a Aldeia Tururucari-Uka significa em português “a casa de Tururucari”. Houve apropriação de um nome antigo pelos indígenas para demonstrar poder e luta, na batalha pelo atual território. Esse nome Tururucari segundo Heriarte (in Porro, 1992) “quer dizer o seu Deus e ele por tal se tem. E a quem todos obedeciam com grandíssima sujeição”. Com relação ao uso desse termo pelos Omágua/Kambeba da Aldeia Tururucari-Uka, o tuxaua diz:

Tururucari foi um grande líder dos Kambeba, ele mandava em todas as aldeias que existiam na época, e todos obedeciam ele. Ele era tido como um deus, e seu nome significa força, poder e luta, por isso, minha filha que é a Zana dessa Aldeia escolheu esse nome. Mas havia um “deus” que a gente venerava na terra chamado “Diuessó Papatua” que foi um grande Tuxaua, e significava “deus pai” representado pelo mais velho da aldeia, a gente ia rezar na casa dele, todos pediam a benção pra ele. (VALDOMIRO CRUZ, 2011).

A figura de Tururucari representa uma grande liderança política, que para eles merece destaque por ter sido valente e destemido seu nome é exemplo para que as atuais lideranças Omágua/Kambeba se espelhem e façam valer a autoridade que lhes foi atribuída pelo povo.

Como não se tem uma descrição detalhada da fisionomia de Tururucari para a execução do desenho, Francisco Cruz coletou informações através dos relatos de seu avô Valdomiro Cruz e de pesquisas em livros, para junto com sua criatividade e imaginação chegar até esta imagem. Ao recriar uma imagem do século XVIII, o artista procurou fazer o mais real possível do que seria um Omágua/Kambeba, não deixando de ressaltar a remodelação craniana. Outro fator importante neste desenho está na roupa, nos grafismos e no colar, apresentados como uma forma de representação da cultura e da produção de vestimentas que eram fabricadas pelos Omágua/Kambeba. Percebe-se que há uma junção de elementos passados e presentes na elaboração dos grafismos. Destaca-se o grafismo que se apresenta com vários traços pequenos e próximos (-----), este, foi criado pelos Omágua da Aldeia Tururucari-Uka e simboliza “água”, que segundo o mito de criação, foi dela

que os Omágua surgiram e está presente em seu cotidiano. Por isso, seu território situa-se próximo a um Igarapé.

Para se ter uma ideia de como era esse líder Omágua/Kambeba, o indígena Francisco Cruz procurou representar sua fisionomia através de um desenho. Vejamos o desenho da figura de Tururucari:



Figura 9 – Representação da Imagem do Tururucari
Fonte: Desenho- Francisco Cruz – Foto: José Farias – data: 26-01-2012

A organização sociopolítica da aldeia Tururucari-Uka está sob o comando da indígena Maria de Fátima. Na língua materna seu nome é Wica. As decisões políticas e de interesse geral dos moradores da Aldeia estão fortemente ligadas à figura da senhora Teca, a quem todos respeitam e a ela foi dado um nome utilizado pelos Omágua/Kambeba do século XVII “Zana”. Dentro do cargo que ocupa, tem como função cuidar da organização da Aldeia em todos os aspectos, orientar quanto ao comportamento dentro e fora do território, ensinar os costumes, canto, dança, língua materna, lutar pela defesa e manutenção da Aldeia, convocar as famílias para reuniões, decidir o lugar e posicionamento das casas, dar assistência às mães

gestantes realizando partos, etc. Alguns rituais como o do casamento relatado no capítulo anterior não existem mais, ficaram cristalizados no tempo. Na época do tuxaua Valdomiro (século XX) o casamento era realizado pelo indígena mais velho da aldeia, e havia antes um ritual para ver se o indígena tinha capacidade para formar família. O ritual era assim realizado:

Quando eles iam casar, primeiro o rapaz construía uma casa debaixo do buritizeiro pra morar. Aí, experimentavam se o noivo tinha força, resistência, se era trabalhador mesmo. Levavam ele para a mata, e ele tinha que derrubar uma árvore de samaúma, no cabo do machado. Em seguida casavam, quem fazia o casamento era o mais velho da aldeia, o avô. (VALDOMIRO CRUZ, 2011).

Hoje, na aldeia Tururucari-Uka, quando o homem ou a mulher Omágua/Kambeba decide se casar, vão até a Zana Maria de Fátima para comunicar ela conversa com o casal e dá a permissão para se unirem e a partir desse instante passam a conviver juntos e a construir sua casa seguindo os padrões estabelecidos para a organização e posicionamento das casas. Não se registrou a presença de nenhum ritual como acontecia anteriormente. Com relação ao casamento Zana diz:

O ritual do casamento como era antigamente, não se tem mais aqui na aldeia, só faz conversar comigo, pra que ele não vá judiar da índia né. Se ele for não índio, ele tem que morar na aldeia e aceitar os costumes, comer da nossa comida e respeitar as normas né, assim que é aqui. Quando começa a fazer coisa errada eu mando ir embora. (MARIA DE FÁTIMA (WICA), 2011)

A inserção da mulher na luta política está cada dia ganhando mais espaço, sendo que sua participação política nos movimentos em prol dos direitos de seu povo ainda está muito aquém. Mas, aos poucos estão conseguindo seu espaço dentro e fora da Aldeia. Na Aldeia Omágua/Kambeba, a mulher tem direito a voto e é respeitada em sua essência, tanto que Zana é mulher, e sua luta política por direito a terra é relatada com orgulho e emoção, ao lembrar os momentos em que precisou fazer valer o seu poder de decisão como Zana de um povo. Nessa luta, percebe-se que o poder atribuído e a força de liderança indígena prevaleceram, não precisando usar da força física apesar da intimidação através dos cacetes muito usados pelo povo indígena, simbolizando guerra e luta. A Zana Maria de Fátima descreve como se deu a apropriação do território da aldeia Tururucari-Uka:

Logo que chegamos aqui, fomos morar na Comunidade Vila Verde. Aí foi o tempo que nós achamos esse terreno aqui né, e era bom mesmo de plantar,

fomos ver quem era o dono e era o Rita Bernadino, aí o homem que toma conta da reserva veio aqui né, olhou o roçado passou lá comigo e falou: com que ordem que nós começamos a roçar, eu falei: com minha ordem mesmo, então a senhora pode parar de roçar porque se não a senhora vai se da mal, eu vou chamar o IBAMA. Eu falei: pode chamar é com o IBAMA que eu quero falar mesmo, ele disse pro outro, que mulher atrevida né? O IBAMA ainda vem hoje? Eu perguntei, ele disse vem, chamei todo o pessoal nos arrumamos, nos pintamos, preparamos os cacete. Nós esperamos e nada, isso era sexta-feira, passou sexta, sábado, domingo, quando foi segunda nós entramos no terreno para demarcar e vê até onde era a terra do homem né, porque tinha também um vizinho aí. Quando foi três horas da tarde, meu genro chegou e disse que o pessoal do IBAMA com a Polícia Federal ia entrar aí dentro, então nós não vamos mais trabalhar vamos esperar, e a Polícia Federal não veio, só veio o seu Lima gerente do Hotel e o seu Avelino que é o encarregado, e nós todos lá fora com cacete né, aí eu falei na língua, aí ele falou que não queria briga queria conversar na paz, eu disse ta bom, então vamos conversar. Ele perguntou: a senhora que é a dona Teca? Sou eu mesma, o senhor que seu Lima? Sou eu sim. Pois é, então é com senhor que eu quero falar, porque seu Avelino disse que foi buscar o IBAMA. Nós abrimos um terreno, e o senhor sabe, aonde o índio chega ele é o dono da terra, nós não queremos a terra para desmatar, nós queremos a terra para plantar, fazer o nosso artesanato, e nosso ritual. E aonde o índio vai ele não desmata, e o que ele desmata, ele planta eu falei para ele. Mas eu sou pago pra dizer que não, nunca eu sou pago para dizer que sim. É melhor vocês irem lá com o Rita, falar com ele sexta-feira, leva o pirarucu dentro da lata com farinha, depois ele disse não, lá nós vamos dar almoço e a merenda. Tá certo, sexta nós vamos lá, nós fomos. Ah! Mais não prestou não, a polícia veio aqui, com cachorro e tudo, derrubaram essa casinha que foi a primeira casa armada, nós levantava de novo, eles vinham derrubavam, aí nós partimos para FUNAI, aí com um mês nós resolvemos o problema, aí o Rita entregou nas nossas mãos a terra. Todos diziam que nós não ia ganhar a terra porque o Rita é o valentão. Nós temos a declaração da FUNAI para fazer o usufruto da terra, nós tem a liberdade de fazer o que quiser nossa escola, nosso posto, tudo com permissão da FUNAI. O Rita disse, que se dependesse dele nós íamos brigar muito, mas taí ele entregou de mão beijada pra nós, ele diz que não quer nem papo com índio. A FUNAI já veio aqui uma seis ou sete vezes, eles vem sempre visitar nós, parece que esse ano (2011) já vai ser demarcado aqui. A escola é para as crianças e os adultos. (MARIA DE FÁTIMA (WICA), 2011).

Uma característica importante observada na aldeia é a ausência de um poder autoritário. Zana recebe tarefas, responsabilidades e serviços, mas não exerce nenhum poder soberano sobre os demais. Quando se tem que tomar uma decisão importante na aldeia, ela convoca todas as famílias e, em assembleia, todos têm poder de decisão sobre o assunto. Segundo Luciano (2006), na sociedade indígena os chefes são mais servidores do povo do que chefes, uma vez que são responsáveis pelas funções de articular, organizar, representar e comandar a coletividade, mas sem nenhum poder soberano de decisão, sendo a decisão partilhada com o grupo ou indivíduos que o constituem.



Figura 10 - Maria de Fátima - Zana da Aldeia
Fonte: José Farias – data: 10-03-2011

A resistência do povo em permanecer no território e o desejo em demarcá-lo, se justifica pelo fato de ser uma forma de garantir sua sobrevivência física e cultural. Por isso, o território torna-se uma das principais lutas do povo Omágua/Kambeba. Outro aspecto é o fato de que a defesa do território indígena garante a preservação de um patrimônio biológico imenso e a manutenção do conhecimento milenar sobre as ervas medicinais, muito usadas pelos Omágua/Kambeba desde muitos séculos.

Os conhecimentos indígenas ou tradicionais são produzidos e gerados de forma coletiva, com base em ampla troca e circulação de idéias e informações e transmitidos oralmente de uma geração a outra. Na aldeia, a Zana (Maria de Fátima) detentora desse conhecimento que lhe foi transmitido por seus pais, ajuda os moradores indígenas e não indígenas com “remédios” feitos com ervas, “garrafadas” como são chamados. A cana roxa é utilizada no tratamento da matriarca dos Omágua/Kambeba dessa aldeia, que sofre de glaucoma (doença que afeta a visão), e que após usar o remédio natural, apresentou grande melhora na sua recuperação.

A proteção do Estado sobre a terra indígena funciona como uma medida estratégica para o país, levando-se em conta os exemplos acima citados, como proteção patrimonial. O procedimento para a demarcação das terras indígenas é transparente e todas as suas etapas são públicas, passando pelo Diário Oficial da União (DOU). Na Aldeia Omágua/Kambeba Tururucari-Uka, a primeira demarcação do espaço habitado foi feito pelos próprios indígenas, como relata a Zana:

(...) Fomos lá com seu Doquinho e ele disse que tinha terreno pra cá né, era segunda -feira, deu uma chuvada, e fomos medindo com corda desde lá da entrada até onde deu o terreno dele, que deu 500 metros até perto da casa da Raimunda. Ele disse: bem, até aqui é meu, daí pra lá é de vocês, eu disse tudo bem, fizemos a demarcação, um roçado de 2 metros de largura. (MARIA DE FÁTIMA, 2011).



Figura 11 - casa derrubada na luta pelo território
Fonte: Márcia Vieira – data: 20-03-2011

Após terem demarcado e se reterritorializado nesse lugar, com as constantes ameaças que vinham sofrendo, os Omágua/Kambeba procuraram o órgão responsável pela questão, a FUNAI. Registraram seu pedido de posse da terra, e as ameaças sofridas, a FUNAI destinou uma equipe para averiguação do local. O senhor Edgar Rodrigues, indígena Baré da região do Alto Rio Negro, colaborador da FUNAI, que na época de (2005 – 2010) ocupava o cargo de Coordenador Regional da FUNAI de Manaus, acompanhou todo o processo e fez o seguinte texto a respeito dessa luta política pelos “pioneiros” da aldeia. No texto ele diz:

Como indígena, e na época, representante da Coordenação Regional da FUNAI em Manaus, as lideranças indígenas daquele pequeno território, me procuraram na FUNAI em Manaus, denunciando as ameaças que viam sofrendo por parte de mandantes de um grande empresário e latifundiário daquela região, que a todo custo, tentava expulsar os nossos irmãos Kambeba de suas terras, na época não reconhecida pelos órgãos oficiais do Estado brasileiro, como a FUNAI nem a FUNASA, inclusive pela Prefeitura municipal que era detentora da jurisdição da área. A convite dos mesmos fui "in loco" fazer uma visita aos irmãos Kambeba e aproveitando da oportunidade orientando-os como fazer os procedimentos legais para reivindicarem aquela pequena gleba de terras para que fossem reconhecidos como indígenas e serem atendidos nas suas reivindicações na acessibilidade de seus direitos sociais, fundiários, previdenciários, bem como solicitando do órgão indigenista para que fosse feita a demarcação da terra em questão. A solicitação foi formalizada e assinada por todos integrantes da aldeia e encaminhada a FUNAI/Manaus para conhecimento do Serviço Fundiário, que encaminhou para Coordenação de Delimitação e Identificação de terras indígenas de Brasília - DF, e no momento encontra-se devidamente registrada no Setor de Terras Indígenas (STI) para futuros encaminhamentos quanto a sua demarcação, que será fundamentada em trabalhos de campo a ser desenvolvido por um antropólogo de qualificação reconhecida e sob a orientação do órgão indigenista Federal de assistência ao índio, que é a FUNAI. Esse antropólogo realizará todos os trabalhos de campo de natureza etno-histórica, sociológica, jurídica, cartográfica, ambiental e todo o levantamento fundiário necessário para começar a primeira fase da demarcação da terra pretendida. Enquanto isso, os parentes, estão sendo atendidos pela FUNAI, pela FUNASA, pela Prefeitura em seus direitos sociais como: educação, saúde e acessibilidade aos seus direitos previdenciários, devidamente reconhecidos e acompanhados pelo órgão indigenista nacional, a FUNAI. (EDGAR RODRIGUES, 2012)

A grande dificuldade da FUNAI, atualmente, é garantir a integridade territorial e total das terras indígenas ocupadas, de acordo com os usos, costumes e tradições dos povos indígenas, conforme está escrito na Constituição Federal, uma vez que, para a demarcação é preciso enfrentar todo o aparato jurídico de ações e liminares impetradas por particulares ou por entidades, com objetivo de atrasar e impedir esse processo. Outro grande desafio é o fator geográfico, porque muitas aldeias são de difícil acesso, têm características específicas de locomoção e não podem ser tratadas como cidadãos que vivem em grandes centros urbanos.

Os Kambeba nunca tiveram terra demarcada, eles chegavam, levantavam acampamento, faziam aldeia, mas nunca foram os donos da terra. A luta por demarcação começou comigo, por isso a FUNAI me respeita e me considera o maior tuxaua da minha época que deu mais ênfase a questão de demarcação territorial. (VALDOMIRO CRUZ, 2011).

As estratégias de uso do território vêm se transformando, obedecendo às mudanças pelas quais passam o povo Omágua/Kambeba como um todo. Contribuem para isso as relações do povo com a sociedade não indígena e suas utilizações, como a FUNAI, a educação, a participação em pesquisas universitárias, o envolvimento nos debates sobre decisões acerca de reivindicações e direitos. Esses e outros fatores são agentes de mudanças.

É dever da FUNAI fazer o reconhecimento dos indígenas que se afirmam, pertencentes à determinada etnia. Para os que vivem aldeados, esse reconhecimento torna-se mais fácil; já para os que residem em área urbana e que se autoafirmam indígenas, a dificuldade em reconhecê-los é maior. Ter acesso ao documento de Identidade e CPF, dentro da aldeia, não seria necessário, mas, para lidar com a sociedade nacional eles são fundamentais. Por isso, os Omágua/Kambeba têm dois registros: o de nascimento e toda a sua documentação que os torna cidadãos, e o Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI) expedido pela FUNAI. Isso faz com que tenham dois nomes, um registrado em sua identidade e outro registrado no seu RANI. Para este, é escolhido um nome dado pelos mais velhos da aldeia, representando alguma característica física ou relacionado à natureza, plantas e animais. Percebe-se nesse contexto, a dualidade sociocultural em que vive o povo. Na aldeia, o reconhecimento de um parente indígena é feito através do parentesco, da árvore genealógica e também da autoafirmação.

Ter direito à cidadania e o respeito a ela é um desejo dos povos indígenas como um todo, pois necessitam do amparo das leis para reivindicar seus direitos: educação, saúde, auto-sustentação, cultura, etc. Para compreendermos melhor a importância do Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI) para o povo indígena, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de Manaus (2012), forneceu informações sobre o documento que dá ao solicitante o real reconhecimento como indígena.

Para emitir o Registro Administrativo de Nascimento do Índio (RANI), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) vale-se de dois instrumentos teóricos/práticos para o reconhecimento da pessoa que se diz indígena: I - o laudo antropológico e II -

o laudo indigenista. Quando se trata de pessoas que residem em aldeias/comunidades indígenas, que falam uma língua indígena, a língua-mãe e que se reconhecem como iguais, a facilidade para o profissional do indigenismo em emitir sua opinião técnica sobre a situação étnica dessa pessoa é muito grande. Essas populações valem-se apenas dos dois princípios básicos para o reconhecimento étnico, que são:

- I) O princípio da AUTOIDENTIFICAÇÃO – exemplificando: quando eu me digo indígena;
- II) O princípio da ACEITAÇÃO COMO PERTENCENTE A UM GRUPO ÉTNICO – exemplificando: quando eu tenho uma comunidade/aldeia que me aceita como índio;

Essas etapas são corroboradas com a assinatura dos tuxauas ou principais das aldeias/comunidades, afirmando que aquela pessoa é indígena e que ali reside.

As dificuldades começam a surgir quando a pessoa que se diz indígena reside na cidade e/ou é nascido nesta, há mais de duas ou três gerações e não fala sua língua-mãe. É necessário fazer um levantamento e preencher alguns pré-requisitos que se aplicam inteiramente aos índios em situação de urbanos, isto é, para aqueles que residem nas cidades e/ou perderam a relação étnica com suas áreas culturais.

O povo da aldeia Tururucari-Uka já está de posse de seu RANI, e alguns recebendo benefício como auxílio maternidade. O fator contribuinte é que eles estão aldeados, e falam a língua-mãe, tendo a FUNAI o dever de ir até a aldeia para fazer o cadastramento. Outros Kambeba que se afirmam indígenas não conseguem tirar seu documento e serem reconhecidos, pelo fato de não residirem em aldeias e não falarem a língua.

3.6 “Ser Indígena” - “Ser Omágua”: A importância do território e identidade para a reafirmação étnica do povo

Quem me dera, ao menos uma vez,
Fazer com que o mundo saiba que seu nome
Está em tudo e mesmo assim
Ninguém lhe diz ao menos obrigado.
(Renato Russo - Índios)

Para trabalhar com povos indígenas é preciso “sentir” antes de “conhecer”. Sentir as dificuldades, o preconceito que passaram ao longo do tempo e continuam passando na luta para manter sua cultura. Se antes ser indígena era motivo de vergonha para uma grande parcela do povo, hoje é sinônimo de orgulho para os que se autoafirmam Omágua/Kambeba. Ser indígena, hoje, está associado a uma qualidade, à riqueza, à sabedoria milenar e a espiritualidade dos que realmente assumem para si essa identidade e responsabilidade. Esse assumir contribui para a retomada de atitudes e de comportamentos positivos diante de um horizonte sociocultural.

Os Omágua/Kambeba denominam como território, a área tradicionalmente ocupada, tendo como referencial as formas de organizações dos “antigos”, que se manifestam nos saberes e forma de organizações atuais, tendo em vista algumas alterações presentes no modo de vida. Território seria acima de tudo, a área tradicional de todas as aldeias, demarcadas e a demarcar, permitindo a posse legal da terra e seu usufruto.

Outro fator que podemos destacar é a própria Aldeia. Segundo Carvalho (1997, p. 39), “cada aldeia, além de possuir uma organização política e social (parentesco) própria, possui área definida através das formas de ocupação histórica e das relações de parentescos e alianças estabelecidas entre os seus membros”. O estabelecimento de limites na aldeia define o uso de determinado recurso e como poderá ser usado, mediante regras inter-comunitárias. O acesso à terra e à posse individual de uma certa parcela de terra é definido pelo laço consanguíneo e de afinidades. Tem-se, então, na visão de Haesbaert a seguinte definição de território:

(...) pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-no dele. Além disto, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter,

mas ao ser. Esquecer esse princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer. (BONNEMAMAISON CAMBREZI 1996 apud HAESBAERT, 2004, p. 73)

Na trajetória dos Omágua/Kambeba ter um território para viver e reviver suas práticas é importante. A luta política na qual muitos indígenas estão envolvidos em defesa do território para a manutenção da cultura e dos saberes étnicos estão acompanhadas de um discurso político que envolve o conhecimento histórico da ancestralidade presente na forma de articulação e estratégias envolvendo indígenas Omágua/Kambeba comprometidos em difundir a resistência do povo. O discurso traz fatos históricos de temporalidades que vão passando de geração em geração, através de documentos, livros e da própria oralidade. Para o indígena Farney Kambeba, representante e membro do Colegiado Setorial de Cultura Indígena em Brasília, o território tem a seguinte função:

Eu vejo como algo fundamental, tendo em vista que no passado nós tínhamos duas áreas que era a grande Aparia e a Aparia menor também né. Como no século XVI falava-se da província de Machifaro, que ficava entre o Juruá e o Coari e a grande Aparia compreendia desde o baixo Napo no Equador e que agora é Peru e que se estendia a São Paulo de Olivença pela margem direita e pela margem esquerda até o território de Santo Antônio do Içá, e a Aparia menor tá dentro desse território maior que compreendia desde o Javari, São Paulo de Olivença até o Içá também. E é preciso que seja revista essa questão territorial, não como forma de sobreposição ou que já tenha estabelecido nas demarcações, mas, o direito a ser assegurado às populações, que estão aí e são populações Kambeba, é fundamental e imprescindível como identidade étnica e cultural. Com relação a identidade, o dizer “eu sou” é fundamental, mais antes da afirmativa você precisa se conhecer de fato, porque se não se torna algo banal, você precisa dizer “eu sou”, e se reportar ao avô, avó, a sua árvore genealógica né, se não todo mundo pode se assumir e é um direito que tem, mas, qual é a base Eu afirmo que sou Kambeba por ser neto de duas Kambeba. A minha luta vem desde os 07 anos de idade, e vai continuar até enquanto existir. Uma avó tinha uma mistura de quatro etnias Kambeba, Kokama, Tikuna e Juri e a outra avó era Kambeba com uxamy, e elas falavam língua geral, e meu avô veio do Ceará, essa é uma diversidade cultural né. (FARNEY KAMBEBA.2011).

Constroem-se novas alianças, e lançam-se reflexões a serem consideradas e debatidas nas diversas áreas do conhecimento. Dentre essas reflexões têm-se os empecilhos no direito ao reconhecimento como povo Omágua/Kambeba. As reivindicações não se resumem apenas ao território vão além dele, envolvendo ainda a identidade usada pelos povos há algumas décadas para compartilhar histórias, costumes, tradições, visão de mundo, entre outros elementos. Segundo

Stavenhagem (1996, p.26), “tanto, a cultura de uma sociedade como a identidade são resultados do processo que transcorrem em contextos políticos, econômicos e sociais concretos, que ampliam ou restringem a capacidade autodefinidora de um povo”. Os Omágua/Kambeba são sabedores disso, daí a sua luta constante e a importância em assumir a identidade indígena. Observe-se o que diz a indígena Daniele Kambeba:

Ser indígena é questão de sangue, origem, ou seja, passa pela família e é ainda uma questão de consciência, uma consciência política, de atitude, prática, então, é buscar conhecer sua origem, aprender sua língua, aprender como seus antigos faziam e saber o que pode ser feito hoje, e qual sua parcela de contribuição para a luta da revitalização da cultura do povo. Então, ser indígena Kambeba é importante não só pelo que o Kambeba representa, mas, pela causa em si, que existe e está aí que é um desafio para nós. Já o território para as populações indígenas e em especial para o povo Kambeba é muito importante, porque é nele que acontecem todas as manifestações culturais, porque é nele que o indígena se assume com mais vigor, com mais força, porque nesse território, que é seu lar, seu local sagrado, é que são passados todos os rituais de seu povo. Não ter território para o indígena, é de certa forma estar deslocado, é sentir falta de um porto seguro. (DANIELE KAMBEBA, 2011).

Para o povo Omágua/Kambeba, já distante daquele padrão em que viviam seus ancestrais, que eram tidos como “selvagens”, não está sendo fácil impor sua identidade ao Estado e à sociedade. Há ainda hoje, quem diga que o povo Omágua/Kambeba não mais existe. Além do que os descendentes dos Omágua/Kambeba que residem na cidade estão voltando a reivindicarem-se indígenas. Há outro fator para o questionamento sobre a veracidade de sua identidade. Sabe-se que a migração para a cidade é uma consequência do chamado mundo globalizado, e cresce cada vez mais o número de indígenas que chegam às cidades fugindo da fome, em busca de emprego e melhores condições para sua qualidade de vida. Os indígenas, hoje, podem ser encontrados nas grandes, médias e pequenas cidades. Como exemplo, cita-se o município de São Paulo de Olivença, outrora uma aldeia e berço de grandes guerreiros Omágua/Kambeba, que virou vila e depois cidade situada no Alto Solimões. Nessa cidade, como em Manaus, eles residem nos bairros e se organizam, para que sejam reconhecidos como indígenas, e a eles é dado o nome de “índios urbanos”. Então, como saber quem é indígena no Brasil de hoje? Diante das mudanças ocorridas na sociedade indígena atual, essa pergunta simples pocoa a mente de muitas pessoas, autoridades, do governo e do próprio órgão responsável pela questão indígena que é a FUNAI. Para se auto-

afirmar indígena é preciso, antes de tudo, se sentir indígena, ter orgulho em se afirmar como parte integrante desse povo.

Assim, com o intuito de entender-se, de forma destacada, as reivindicações territoriais do povo Omágua/Kambeba, destaca-se a importância de se levar em consideração o processo de desterritorialização, fato ocorrido nos séculos XVI, XVII e XVIII, causados pelas epidemias, guerras, expropriações de terras, ocasionando um deslocamento forçado e a ruptura das relações sócio-históricas, destruindo a integridade da relação entre a base material e imaterial do povo Omágua/Kambeba.

É nessa perspectiva de cultura política, e ao mesmo tempo material e simbólica, que percebemos a dimensão cultural dos processos de desterritorialização. Alguns autores, com tendências culturalistas, afirmam que o próprio caráter cultural dos territórios precede e/ou se impõe sobre a natureza política. Não se trata, porém, de substituir uma visão 'materialista' por uma visão 'idealista' dos processos de desterritorialização. (HAESBAERT, 2002, p. 39).

Desta forma, observou-se que os indígenas Omágua/Kambeba estão envolvidos com o fortalecimento da luta política pela noção de territórios identitários a partir do processo de etnização e do significado de territorialidade presente no discurso dos que estão envolvidos com movimentos indigenistas de caráter reivindicatórios, em prol de melhores condições para a coletividade. Com relação à atuação das novas lideranças, Luciano (2006) faz o seguinte comentário:

As lideranças indígenas também chamadas de “novas lideranças” são aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não indígena, geralmente pessoas que não seguiram os mesmos processos tradicionais para chegarem ao posto. São lideranças políticas, que geralmente exercem funções como dirigentes de organização indígenas formais, ou como intermediários e interlocutores entre seu povo e a sociedade regional, nacional e internacional a partir de uma opção pelo modelo do branco. Por isso, a escolha de uma liderança política não tradicional passa por sua capacidade de se relacionar com o mundo não indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade. (LUCIANO, 2006, p. 65-66)

É importante que não só as lideranças indígenas estejam capacitadas para trabalhar e atuar na sociedade do branco, mas, é fundamental que o povo indígena articule e exija que as lideranças não indígenas também se capacitem para atuar juntos no universo ind

3.7 A territorialidade presente no modo de vida

A relação entre os Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka é harmoniosa. No entanto, com a convivência percebe-se que a territorialidade está presente, principalmente, na centralidade da concepção política manifestada pela Zana e pelo tuxaua maior. Outro fator é a dimensão cultural presente na concepção do território, como aquele que é marcado pela identidade dos Omágua/Kambeba.

No cotidiano desse povo, é notória a importância das redes sociais para modos de vida. Por meio dessas redes, vínculos sociais são produzidos e atualizados, muitas vezes por meio de relações que envolvem a articulação do princípio da reciprocidade, como a da troca, incluindo a produção e também o manejo dos recursos naturais como a água do igarapé que é de uso comum, a terra incluindo a mão de obra para serviços na aldeia e a produção do roçado, que se dá por meio de convite ou mutirão. Está intrínseca, nessa relação, uma gestão compartilhada de bens coletivos. As atividades às quais os indígenas Omágua/Kambeba mais se dedicam, variam de acordo com alguns fatores como: a localização do território; a época do ano (estação seca ou chuvosa); se recebem ou não benefício do governo ou se algum membro da família possui emprego. A territorialidade na aldeia se manifesta de várias formas e em vários aspectos como:

3.7.1 A prática da língua e o sentido de territorialidade

Apesar da drástica redução das línguas indígenas faladas no Brasil, as que sobreviveram representam uma enorme riqueza cultural para o país. Os linguistas classificam as atuais línguas indígenas, por meio de troncos, famílias e dialetos. Muitas dessas línguas estão sendo ameaçadas de extinção, e um dos fatores é que a maioria dos povos não procura registrar sua língua por meio de cartilhas ou dicionário, trabalho que poderia ser feito com o auxílio de um linguista. Outro ponto está relacionado a um trabalho de divulgação, ensinando dos mais velhos aos mais jovens por meio da educação indígena.

O povo Omágua/Kambeba sabe que sua língua (tronco Tupi) está entre as ameaçadas de extinção, e que o desaparecimento dela acarretará prejuízos em todos os níveis para o povo, porque a língua identifica, caracteriza e qualifica um indivíduo ou uma coletividade. O fato de saber falar a língua materna faz com que o Omágua/Kambeba se desenvolva melhor como pessoa, como cidadão e reconheça seu lugar e suas responsabilidades dentro da aldeia e da sociedade brasileira. Por meio da língua são transmitidos valores, crenças, que comunicam a vida e constroem perspectivas para que as futuras gerações continuem mantendo sua identidade.

Pensando na manutenção da língua como um dos fatores de representação identitária e afirmação étnica baseada na Organização Internacional do Trabalho (OIT) 169, Decreto Legislativo 143 de 20 julho de 2002 e o Decreto Presidencial numero 5.051 de 19 de abril de 2004, que está em processo de consulta, os Kambeba tomaram a iniciativa de realizar através do projeto “Existimos Sim”, elaborado pelo indígena Farney Kambeba, utilizando como ferramenta a revitalização da língua materna, processo em que os indígenas falantes e os que se auto-afirmavam Omágua/Kambeba, mas não detém o conhecimento da língua, puderam aprender tanto a língua materna como a língua geral ou nheengatu, através de oficinas ministradas por dois indígenas: Francisco Cruz (Uruma) da aldeia Tururucari-Uka ensinava a língua mãe e a indígena Danielle Kambeba (Adana Kambeba) ensinava a língua geral, que é falada pelos indígenas Kambeba mais velhos, situados no alto e médio Solimões, Manaus e também no Peru.

É importante salientar que o uso da língua não é o fator preponderante da existência de um povo. Entretanto, a língua está entre os elementos que contribuem para a manutenção da identidade étnica. Ressalta-se que constantemente usa-se o fato da perda da língua de um povo para negar sua identidade, ou, então, é colocada como fator principal para afirmar a identificação por órgãos competentes do governo. Junto a ela estão outros fatores que, somados dão ao indivíduo o direito de ser indígena. Exemplo disso é que uma boa parcela do povo Omágua/Kambeba não consegue ter acesso ao Registro Administrativo de Nascimento de Índio (RANI). O fato de alguns indígenas Omágua/Kambeba falarem apenas o português, como resultado de vários séculos de opressão e repressão cultural, tem causado fortes

discriminações e preconceitos por parte do Estado, da sociedade nacional envolvente e até mesmo de outros povos indígenas. É comum ouvir: “ele nem se parece com índio, e nem fala a língua indígena”. Essa é uma das frases que remontam à concepção de índio exótico, estereotipado, presente no imaginário de muitas pessoas.

É certo que dominar a língua materna, além de tudo, eleva a autoestima de quem detém o conhecimento da fala e da escrita. Os Omágua/Kambebe produziram, junto com pesquisadores, um livro chamado **Awa Kambebe** escrito por Iara Tatiana Boni (mestranda da UnB) e Raimundo Cruz (Kambebe) em 1999, onde foram catalogadas palavras, frases, cantos, histórias, e trabalhado como uma forma de se ter um registro da fala Omágua/Kambebe. Ele representa um minidicionário a ser utilizado para a divulgação da língua através da educação.

A perseguição e a proibição das línguas indígenas acarretaram sérios prejuízos socioculturais e identitários aos povos indígenas do Brasil, principalmente porque para eles a língua é o signo mais claro de sua história. Como as línguas indígenas são orais, fundamentalmente são transmitidas de geração em geração o que aumenta o apego dos povos a suas línguas próprias. Os nomes e sobrenomes na língua indígena por exemplo, servem para afirmar a auto-identidade e marcar a posição social que o indivíduo ocupa na organização sociopolítica de seu grupo. Dessa forma proibir a fala e o uso dos nomes na língua indígena resultou em profundo processo de desestruturação dos povos. (LUCIANO, 2006, p. 124).

Essa citação justifica a fala do tuxaua Valdomiro Cruz, quando relatou, anteriormente, que sua família foi obrigada a deixar de falar a língua materna para assumir o português. Fato marcante na vida do povo Omágua/Kambebe, levando em conta o que se perdeu com seu silêncio.

Neste processo de afirmação étnica, em que a língua para muitos é tida como elemento fundamental na manutenção da cultura indígena, nosso pioneiro, o tuxaua Valdomiro Cruz, relembra um momento em que teve que fazer uso da língua materna para provar para um colaborador da FUNAI que realmente era, sim, um indígena Omágua/Kambebe. Assim diz o tuxaua:

Quando eu fui tirar a terra do Cueira, fui na FUNAI né, lá falaram pra mim que o povo Kambebe já tinha sido extinto, aí fiquei chateado, e falei na língua com eles né. Eu disse assim: **ykiato papatua, taxara, pyssara tapuya Kambebe**. Em português eu to dizendo: **eu sou neto, avô, filho e**

homem Kambeba. Isso me aconteceu na FUNAI de Manaus, na época era o Rangel que era o chefe e mandava na FUNAI né. Teve outra vez que duvidaram de mim. Eu me lembro de uma enfermeira da FUNAI, não me lembro o nome dela agora, ela foi em Yurimagua lá onde meus pais nasceram, pra ver se eu não estava mentindo, se eu era mesmo de lá. Ela chegou lá, e mostrou o livro Awa Kambeba, pra ver se estava certo mesmo, levou minha foto, me filmou eu falando na língua e mostrou lá pro tuxaua e perguntou se o pessoal de lá me reconheciam, foi com o tuxaua e ele disse que me conhecia, e que quem ainda está falando a língua materna só sou eu mesmo aqui, por lá os que falavam já morreram tudo, agora lá, eles tão falando nheengatu. Pois ela fez isso, acho que ela tinha muito dinheiro né, porque é longe. (VALDOMIRO CRUZ)

3.7.2 Educação Indígena: entre o estudo fenomenal e o conhecimento vivido

Educar é preparar para a vida. A educação indígena na aldeia Tururucari-Uka começa a se organizar. Os Omágua/Kambeba junto com outras lideranças locais passaram a assumir o rumo da escola instalada na aldeia. A forma de transmissão e o fortalecimento da memória coletiva, importante para as relações sociopolíticas presentes na territorialidade. Têm como base a educação indígena é por ela que os conhecimentos e saberes ancestrais são transmitidos aos mais jovens e as crianças. Ensinar a língua materna é o principal objetivo da educação indígena Omágua/Kambeba.

Na aldeia todos estudam, desde as crianças aos adultos; não é encontrado nenhum registros de aluno fora. A educação é transmitida às crianças de duas maneiras: através do Ensino Fundamental, por um professor contratado pela prefeitura do município de Manacapuru, não indígena, e por uma professora da aldeia, Marlete Cruz. A pedagogia que desenvolvem lhes permitem serem eles mesmos e transmitir sua cultura através de gerações. A escola para o povo Omágua/Kambeba é importante para adquirir conhecimento de letra, como ler, escrever, fazer contas, mas é na família, dentro de casa que a cultura é transmitida.

A transmissão do conhecimento pelo povo Omágua/Kambeba se dá dentro e fora da sala de aula. Aprender a pescar, a remar, a pintar o corpo, a respeitar a natureza e os mais velhos, a recepção de um nome indígena que vem carregado de significados, a relação com a água e sua importância para a manutenção da vida; o cultivo do roçado, a partilha, entre outros fatores, são fortemente marcados por

ações pedagógicas, das quais participam todos, dos adultos às crianças. Para as crianças (de três a cinco anos) a educação se dá por meio da oralidade, pois a professora pronuncia a palavra e, depois, as crianças repetem o mesmo acontece com os cantos, elas ouvem primeiro e depois cantam. Aos maiores e adultos é feita por meio da oralidade, da escrita e da expressão corporal ao ensinar as danças. A oralidade ainda é a forma de educação mais utilizada, para passar a cultura e história dos indígenas, caracterizando-se como um instrumento metodológico de ensino.

Atualmente, estão matriculados na educação de 1ª à 4ª série 18 crianças, sendo que 12 moram na aldeia e 06 são crianças não indígenas que moram na Comunidade Vila Verde próximo à aldeia Tururucari-Uka. Para essas crianças as aulas acontecem pela manhã aprendem somente em português à tarde, para as crianças indígenas a aula continua, mas, na língua materna. À noite, a aula é ministrada para os adultos; a professora ensina em português e depois a palavra é traduzida para a língua Omágua/Kambeba. Há, ainda, outros indígenas que estão cursando o ensino médio e o tecnológico fora da aldeia, dentro da área do Ariaú.

A primeira escola construída tinha o formato de um chapéu de palha mas, pelo fato de não se ter palha suficiente para suprir as necessidades da aldeia, o padrão de construção da escola foi alterado, sendo a nova escola construída com madeira e cobertura de zinco. É um desejo de todos que seja construída uma escola com várias salas de aula, banheiro, copa, e biblioteca, para que os alunos tenham acesso à pesquisa, através de livros e internet, contribuindo para uma educação de boa qualidade, já que a aldeia dispõe de livros adquiridos por doações e três milheiros de tijolos, doados para a construção. As fotos mostram o ambiente da sala de aula. Na foto 06 pode-se ver que as frases são colocadas em cartaz e fixadas no quadro para que as crianças que já dominam a escrita e os adultos possam aprender a falar e a escrever na língua-mãe. O cartaz mostra como são escritas as saudações mais usadas no dia-a-dia que são: bom dia (katw xisi), boa tarde (katw erwka) e boa noite (katw itwnipi). Na grafia indígena usa-se com muita frequência as letras k, w e y.



Figura 12 - Escola atual
Fonte: Márcia Vieira - data:18 -10- 2011



Figura 13 - Primeira escola
Fonte: Márcia Vieira - data: 23- 10- 2010

De um modo geral, hoje, existem indígenas Omágua/Kambeba cursando graduação em diversos níveis do conhecimento, pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), presente em praticamente todos os municípios do Amazonas, e pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) na capital. A UEA oferece, ainda, cursos específicos aos estudantes indígenas, em São Paulo de Olivença. Pela UEA tem Omágua/Kambeba cursando Licenciatura Indígena em Pedagogia, além de vagas também específicas em diversos cursos na capital. Tudo isso, por aderir ao sistema político de ações afirmativas por meio sistema de cotas.

Poderia se pensar em um trabalho pedagógico voltado para a educação indígena do povo Omágua/Kambeba, no qual os mitos e lendas contados através de histórias pudessem fazer parte do universo educativo das crianças e dos adultos. Coletar os mitos e as lendas, dedicar algumas horas no trabalho de ouvir as narrativas e incentivar os mais velhos, fazendo com que relembassem histórias vividas e histórias contadas, incorporando a realidade dos Omágua/Kambeba hoje. A educação indígena é diferenciada e específica, com uma aprendizagem mútua.

3.7.3 O modo de vida indígena e a articulação com o sistema de mercado

Na História do Brasil, os índios são citados como preguiçosos e que não gostam de trabalhar, apenas de viver com os benefícios que dispõe de órgãos como a FUNAI. Mas, atualmente eles vêm mudando esta História com ações que provam que são verdadeiros homens e mulheres de trabalho e de uma habilidade empreendedora fantástica. No território nacional crescem negócios que vem dando lucro para algumas comunidades indígenas, como a exploração do artesanato, da plantação, do cultivo de madeira de lei e da produção de polpa de frutas cultivadas na própria aldeia e de alguns minérios.

Na aldeia Tururucari-Uka, os Omágua/Kambeba receberam mudas de árvores como pau-brasil, andiroba, copaíba e outras árvores consideradas madeira de lei, para serem cultivadas na aldeia. Em breve estarão extraindo e comercializando óleo de andiroba. No entanto, tem-se ainda o cultivo de abelhas para a produção e comercialização do mel, fato que já está acontecendo, pois o mel é retirado e vendido pelos indígenas no município de Manacapuru e na própria aldeia.

Entre os indígenas não há divisão de classe social como na sociedade envolvente. Todos têm os mesmos direitos e recebem os mesmos tratamentos a terra, por exemplo, é de uso coletivo, sendo que cada um pode escolher uma pequena gleba e produzir seu roçado. É desmatado somente o necessário para a produção, e o fogo é usado com precaução e finalidades precisas, de modo a não prejudicar uma área maior da mata, pelo fato de usarem a forma tradicional corte-e-queima. O roçado é uma característica importante na cultura Omágua/Kambeba, porque se consideram um povo agricultor. Basicamente plantam macaxeira, mandioca, milho, tomate, abacaxi, açaí, e produzem a farinha para subsistência; não comercializam seus produtos e cultivam em pequena escala, mantendo uma certa distância de uma área para outra. Os indígenas têm a consciência de que é importante realizar a rotação de cultura e depois de um certo tempo deixar a terra em pousio para que ela possa repor seus nutrientes. Com relação ao uso da terra pelos indígenas, o tuxaua explica:

Quando o índio sai da aldeia, quando é um índio bom pode voltar a qualquer hora. Se ele ajudou muito tem todo direito, só não pode vender o que planta, seu roçado, sua casa, não pode lotear terra, se tem uma casa boa fica, outro vem e mora nela. Se um dia ele retornar, recupera o que é dele. Porque é uma terra que é comum de todos, ele só escolhe onde quer morar, a roça também é comum de todos. O índio quer terra, pra tirar o que comer e o que beber da terra. Por isso, que eu já tive briga com o IBAMA, sobre isso, que o IBAMA tem aquele negócio de não desmatar, o Kambeba desmata, mais floresce com as plantas, bem de raiz, árvores frutíferas, então, ele desmata mais ele planta. É por isso que eu digo que a terra é nossa mãe. Os Kambeba são criador e plantador. Os animais são criados soltos, exemplo disso, é uma cutia que era criada e com o tempo sumiu daqui. (VALDOMIRO CRUZ, 2011).

Na aldeia, nem todas as famílias cultivam o roçado, isso se deve a vários fatores: a falta de espaço florestal para abrir o roçado; o desinteresse dos jovens e o principal que é a insuficiência de bens necessários para a realização de trocas de produtos. Existe apenas um roçado comum a todos, porque é feito através do mutirão proposto pela Zana Maria de Fátima, que tem como principal finalidade unir o povo através do trabalho em conjunto, mantendo uma característica peculiar do indígena que é a solidariedade. O roçado é uma das manifestações de territorialidade, pois é nele que se mantêm o mais tradicional do povo, a agricultura. Além disso, a atividade da agricultura tem grande relação com a festividade da fartura e da boa colheita.



Figura 14 – Plantação de macaxeira
Fonte: Márcia Vieira – data: 20-10-2011



Figura 15 - Produção de mel de abelha
Fonte: Márcia Vieira – data: 20-10-2011

Outra fonte de renda está no artesanato. O processo produtivo é o seguinte: as sementes usadas na confecção das peças são colhidas e trabalhadas na própria aldeia. Foram realizadas oficinas para que outras pessoas pudessem produzir essa arte que é milenar. A dificuldade, segundo os Omágua/Kambeba, está no escoamento das peças, e material para produzir como: furadeira, lixa, serra mecânica, entre outros. Antes, sem a utilização desses materiais, as peças demoravam dias para serem confeccionadas; com a utilização da furadeira e da lixa, a produção se torna rápida e pode-se produzir mais de uma peça por dia. Diante disso, o Kambeba Francisco Cruz, que é artesão e trabalha com desenhos em tela e entalhe em madeira, relata a produção de artesanato antes e depois do uso desses materiais:

Antes pra fazer o artesanato, o anel era muito difícil, usava o terçado pra cortar o coco, a gente sofria muito, fazia dois a três anéis por dia. Quando era pra rolar o coco, usava a serrilha de terçado pra poder torar o coco em duas partes, depois usava a faca pequena pra tirar o bucho do coco, aquele bucho branco, depois raspava com a faca e pra fazer o acabamento usava a folha de imbaúba, depois usava a cinza pra polir, passava a cinza no pé e passava o anel dando o acabamento final. Agora, houve uma modificação, usa agora a cerra mecânica pra torar o coco, e a grossa roliça pra cavar por dentro mais sempre manual e agora a gente já usa a lixa de 120 a 600 pra fazer o acabamento e o pó da cerâmica pra dar o brilho e o acabamento final. Esse brilho não sai diferente do verniz. Hoje a gente procura fazer uma coisa mais rápida e de boa qualidade usando esse maquinário. Pra ter uma boa produção, a gente precisa de uma furadeira pequena que vem em um quite, com outros acessórios pequenos que pode ser usado nas confecções dos anéis com caricatura. (FRANCISCO CRUZ, 2011)

A confecção de artesanato, no entanto, não está somente ligada à atividade econômica ela também está fundamentalmente ligada a construção e articulação de identidade étnica, apresentando-se como uma forma de continuidade da tradição indígena Omágua/Kambeba. Os artesanatos como pulseiras, brincos, anéis e colares são os mais produzidos e vendidos aos visitantes na aldeia, os quais também são vistos como arte, expressão de criatividade. A produção se dá em pequena escala e por encomenda, pois são peças bem trabalhadas, de bom acabamento, o que dá um diferencial na comercialização. Encontra-se ainda, a produção de utensílios domésticos feitos de madeira e que serve tanto para uso doméstico quanto para o comércio nos municípios de Manacapuru e Manaus.

Para o indígena Farney Kambeba, é importante que se faça um resgate através do conhecimento dos mais velhos, por meio de projeto a ser desenvolvido

nas aldeias, com a participação de universidades e órgãos competentes. Resgatar a arte é contribuir para a manutenção da cultura. Sobre essa questão assim se expressa:

(...) Referente ao artesanato, eu vejo que deve ser feito um trabalho urgente. Tanto é que nós elaboramos um projeto Existimos sim, que depois foi convertido no I Congresso Kambeba realizado em São Paulo de Olivença, nesse evento era a forma de se coletar essas informações primárias, mais é preciso que seja feito um trabalho muito mais pé no chão que se envolva o ministério da Cultura, as Universidades, o IPHAN, muito embora já tenhamos feito algo, no sentido de se revitalizar a língua Kambeba, porque tudo é inserido, tudo é transversal, tudo faz parte de um contexto, você não pode ter só um território, você não pode ter só um povo, mais tem que ter um conjunto de coisas que possam fortalecer essa identidade. (FARNEY KAMBEBA, 2011).



Figura 16 - Artesanato Kambeba da Aldeia Tururucari-Uka
Fonte: Márcia Vieira – data: 28-02-2012

A figura 16 mostra a habilidade dos Omágua/Kambeba na produção das peças, com exceção de um colar que apresenta semente de jarina, produzido por uma indígena Kambeba do município de São Paulo de Olivença, os demais foram todos produzidos pelos Omágua/Kambeba da aldeia estudada.

3.7.4 Saúde e prevenção: a forma de atuação do Enfermeiro na Aldeia Tururucari-Uka

Para entender o brutal despovoamento sofrido pelos Omágua/Kambeba da várzea, é preciso, também, considerar que a ação predatória se abateu sobre populações já dizimadas por novas moléstias, contra as quais os organismos não tinham resistência. Em 1647, muitos anos antes que os portugueses começassem a frequentar seu território, os Omágua/Kambeba foram acometidos por uma epidemia de varíola, que durou quase três meses e causou a morte de pelo menos um terço da população. (PORRO 1995, p. 63).

Atualmente, no que diz respeito à saúde do povo, é essencial a presença do enfermeiro ou agente de saúde, no combate e na prevenção de doenças, que no cenário atual contribuem para a redução populacional da etnia. O aumento da taxa de mortalidade, associado à recrudescência das doenças infecciosas e parasitárias (introduzidas pelo contato, conjugado a outras doenças como malária, dengue, bem como, diarreia, infecções intestinais, náuseas, essas resultante da ingestão de água imprópria ao consumo, extraída do igarapé próximo a aldeia), faz com que idosos e crianças sofram com essas doenças que ultimamente afetaram vários indígenas na aldeia. Para evitar o problema, o município de Manacapuru está fornecendo água potável para as famílias. Dois agentes de saúde da própria comunidade e filhos da “Zana”, dona Maria de Fátima, dão assistência aos demais membros da aldeia. Para tratar as doenças os indígenas utilizam-se da medicina tradicional com a utilização de ervas que são cultivadas para esse fim.

O papel do enfermeiro frente à saúde indígena é um fator importante, uma vez que poderia atuar de forma mais efetiva na aldeia, com um atendimento adaptado às características epidemiológicas da realidade do povo e acessível a todas as demais comunidades. A atuação do enfermeiro na aldeia, poderia ser importante no combate e na prevenção de doenças através de palestras, oficinas para agentes de saúde indígena e propondo medidas mitigadoras voltadas à saúde e o bem-estar da população indígena local e regional. Para o indígena, a doença constitui um fenômeno global, o qual o doente, sua família e sua aldeia analisam e reconstroem

suas relações com o mundo perigoso dos “outros” humanos ou não humanos que os cercam.

Atualmente, uma boa parte do povo Omágua/Kambeba encontra-se na cidade de Manaus, capital do Amazonas. O motivo da vinda dos indígenas para a cidade está, entre outros, relacionado à saúde, à falta de um bom atendimento hospitalar, que leva o indígena a deixar a aldeia para viver na cidade, principalmente os idosos que sofrem com doenças como hipertensão, problemas renais, etc., Onde as plantas medicinais não têm tanto efeito de cura, a solução é mudar-se para a cidade e procurar o hospital.

Na aldeia o atendimento a saúde é mensal, não há um posto de saúde fixo mas, seus habitantes contam com a presença de um médico, um enfermeiro e dois agentes indígenas que atendem as necessidades do povo. A atuação do médico é mensal, mas a atuação dos agentes de saúde indígenas é permanente. Os enfermeiros atuam em parceria com a Zana Maria de Fátima que é parteira e também atua no trabalho pré-natal das indígenas Omágua/Kambeba. Faz-se necessário dizer que o atendimento ao povo é realizado dentro do território da aldeia. O Omágua/Kambeba do século XXI não atribui as suas doenças às feitiçarias, nem a castigo divino como faziam os Omágua/Kambeba dos séculos XVII e XVIII. O contato com novas tecnologias e com a cultura do “branco” fez com que os indígenas Omágua/Kambeba tivessem uma nova interpretação do fator que os leva a adquirir tais doenças.

3.8 A organização espacial da habitação Omágua/Kambeba

A organização da aldeia e do espaço das habitações onde se dão as relações sociais e culturais é carregado de significados simbólicos. Por isso, são considerados como aspectos que fazem parte da cultura material do povo Omágua/Kambeba. É nesse espaço que se desenvolvem as territorialidades presentes no modo de vida do povo. A união e a partilha é fato marcante nessa aldeia. Todo alimento adquirido é repartido com todas as famílias. Há um momento importante que se caracteriza como um ritual, que é a hora do almoço. É comum o

povo da aldeia partilharem a refeição, e ela é sempre realizada na casa da Zana da aldeia, a senhora Teca como é chamada.

As casas são de madeira e cobertas com palha, um pouco a semelhança das casas do século XVII e XVIII. A escolha do local e a permissão para a construção são feitas pela Zana; é ela quem dá a permissão para que a família faça parte da aldeia e construa sua casa. Na sua maioria são todos parentes filhos, netos e sobrinhos que constituem o povo habitante da aldeia Tururucari-Uka. A permanência do indígena em seu território (aldeia), a valorização de seus costumes, o direito a educação indígena na aldeia como o acesso a saúde, e as condições de sobrevivência como a caça, pesca e roçado, são condições importantes para se manter a cultura indígena, evitando que se percam os elementos culturais manifestados em pequenas ações do dia-a-dia.

A distribuição espacial das casas na aldeia Tururucari-Uka tem uma peculiaridade interessante aos olhos do visitante, porque de uma casa pode-se ver outra, formando um círculo, representando uma possível rede de comunicação. Na aldeia, a primeira casa visualizada é a do tuxaua e guardião da memória do povo. Mas, antes do mesmo ir morar na aldeia, a casa pertencia à Zana Maria de Fátima. É uma espécie de parada obrigatória por todos que lá chegam ali. Atualmente, 11 famílias residem na aldeia, totalizando 40 pessoas entre crianças e adultos, o que significa que o povo ainda mantém uma certa flutuação quanto à permanência, visto que em alguns momentos encontramos 14 famílias morando na área. A aldeia dispõe de uma casa de farinha, a qual no início da pesquisa era simples, coberta de palha. Com um projeto desenvolvido pela empresa PETROBRÁS, os indígenas ganharam uma nova casa de farinha, construída de alvenaria, com dois banheiros e todo o maquinário necessário à produção.



Figura 17 - Primeira casa de farinha
Fonte: Márcia Vieira – data: 18-09-2010

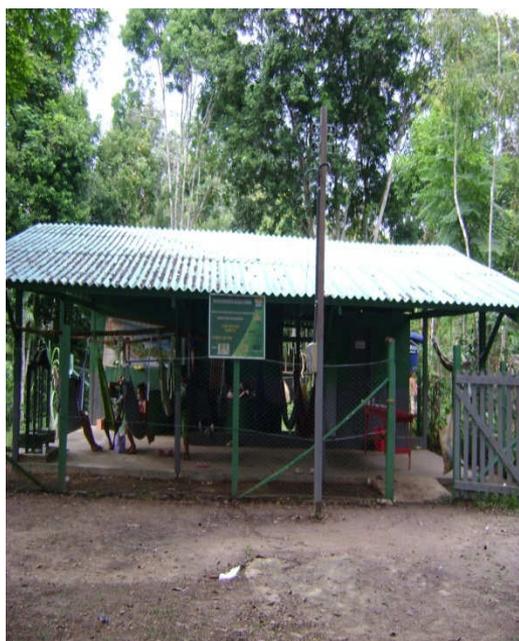


Figura 18 - Nova casa de farinha
Fonte: Márcia Vieira – data: 18-11-2011

O processo de territorialização ou reterritorialização dos Omágua/Kambeba dessa aldeia, ainda não terminou, mesmo estando há um pouco mais de sete anos residindo nesse território. Seu processo de reorganização cultural perdurará por mais alguns anos, uma vez que, segundo Oliveira (1998, p.59), a territorialização implica: a criação de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora; a constituição de mecanismos políticos especializados; a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais; a reelaboração da cultura e da relação com o passado.

Na pesquisa de campo, observou-se que os Omágua/Kambeba têm uma noção muito clara da terra de que necessitam para sobreviver, mantendo um controle populacional, não como faziam seus ancestrais em tempos passados, mas, mantendo equilíbrio entre a quantidade de pessoas que entram na aldeia e os hectares. Nesse contexto, não é qualquer terra que serve para o Omágua/Kambeba. Como habitantes da várzea, sempre procuram uma terra que esteja localizada à margem do rio ou igarapé; sendo que a terra tem que ser produtiva para a agricultura, uma vez que não se trata de mercadoria que pode ser adquirida nem vendida a qualquer hora. Após ser habitada, assume um sentido especial para o indígena, passando a ter por ela um cuidado de forma a não exaurir seus benefícios.

Conforme destaca Hierro (2005), “a territorialidade é um dos eixos conceituais da plataforma das reivindicações indígenas, não unicamente em sua condição de direito coletivo indispensável, senão como uma verdadeira dimensão existencial de cada povo”. O território é, ainda, a morada física do indígena, onde ele pode manter contato com a mata, a água e os animais, que como seres racionais, exercem um controle sobre ela envolvendo as três dimensões: social, político e econômico. Desse modo, Souza Filho, (1999) diz que: “a Constituição Federal de 1988, reconhece aos indígenas o direito originário sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Por originário quer significar que o direito dos índios onde se encontra a dimensão da tradicional ocupação do território em Tururucari-Uka é anterior ao próprio direito, à própria lei”.



Figura 19: Habitação Kambeba- madeira e palha
Fonte: Márcia Vieira – data: 19-03-2011

3.9 Vestígios do passado: corpo, arte e território - os grafismos

É um desafio para a arqueologia, especialmente quando se trata de povos indígenas, tratar sua cultura material. O grafismo dos grupos indígenas sempre chamou a atenção de cronistas e viajantes, desde a chegada dos primeiros europeus ao Brasil. Além da beleza dos desenhos, o que surpreendia e ainda hoje surpreende os não indígenas é a insistência da presença desses grafismos. Os indígenas sempre pintavam o próprio corpo e também decoravam suas peças utilitárias. Mas, durante muito tempo, essas pinturas ou desenhos tiveram pouca importância, e poucos foram os que se dedicaram a estudá-las. Foram consideradas apenas como uma atividade lúdica, sem muitos significados dentro da cultura indígena, a não ser o simples prazer de decorar o corpo.

Com o passar dos tempos, estudiosos perceberam que os grafismos representam mais do que uma bela pintura, pois trata-se de um código de comunicação complexo, que era usado para exprimir a concepção do ver e do ser, dos povos indígenas ou seja, através dos grafismos transmitiam e transmitem suas crenças em espíritos sobrenaturais, em animais usavam, ainda, para representar o meio em que viviam, e também para se diferenciarem dos demais animais da natureza, posto que o indígena pode pintar o corpo quando quiser e o animal que vive na mata, não. Nenhum outro animal consegue disfarçar sua aparência física. Segundo Vilas Bôas (2000, p. 41) “para o indígena, a pintura da pele e os ornamentos não são apenas enfeites do corpo, são uma imposição de seus símbolos míticos. A ornamentação corporal está estreitamente ligada aos rituais; até alguns instrumentos musicais tem função ritualística”. Dessa forma, quando o indígena pinta seu corpo, este demarca seu território dentro do seu mundo, e o faz com muita agilidade, beleza, com riqueza de detalhe. O antropólogo Darcy Ribeiro em entrevista a um canal de televisão (2010), falou que o corpo humano é "a tela onde os índios mais pintam e aquela que pintam com mais primor".

A arte se mistura na vida cotidiana indígena. Para a etnia Omágua/Kambéba, a pintura corporal é uma forma de demonstrar sua afirmação através dos grafismos, e de se diferenciar dos demais povos indígenas e não indígenas, além de ser utilizada como adorno, enfeite, simbolizando a beleza. Alguns grafismos

representam união do povo e a evolução como etnia de mais razão, força, representa ainda animal da natureza como a borboleta, sem esquecer da água, elemento de sua criação. Não são todos os Omágua/Kambeba que desenham os grafismos; devido à forma como se apresentam, esta atividade requer concentração, coordenação motora, técnica, dedicação, pois a confecção de alguns evolui a matemática. Essa afirmação é demonstrada no orgulho que se tem de trazer desenhado no corpo grafismos que simbolizam elementos que remetem a seu povo, a sua ancestralidade.

Todos esses grafismos, na verdade, representam a identidade étnica do povo. As tintas usadas nas pinturas estão dispostas na natureza, como o jenipapo usado ainda verde; dele é extraído um sumo azul marinho quase preto, podendo a pintura ficar no corpo por um período de dez dias. Cada povo tem um jeito de preparar a tinta do jenipapo. Para uns é importante ralar o fruto, mas para o Omágua/Kambeba, basta só amolecer o fruto batendo-o bem e retirar o caldo. Depois do preparo da tinta, vem a pintura, motivo de admiração de muitas pessoas. O urucum com sua cor vermelha é usado para dar um detalhe ao corpo. A criatividade e o conhecimento do artista são medidos por sua capacidade em construir intrincadas tramas a partir dos grafismos básicos.

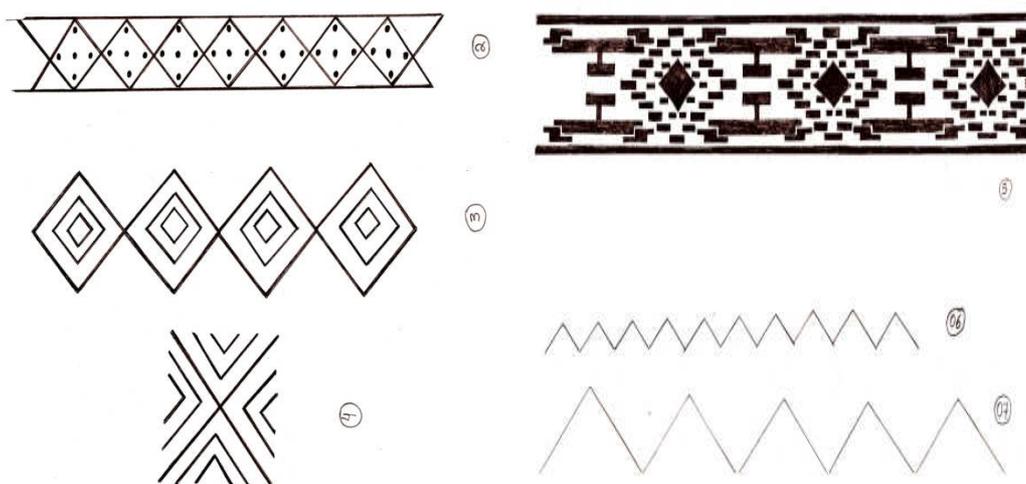


Figura 20 - Grafismos indígenas Omágua/Kambeba

Fonte: Desenho de Adana Kambeba (Daniele Soprano) – Foto: José Farias - (08 -12- 2011)

Os grafismos aqui apresentados são frutos de uma pesquisa da indígena Adana Kambeba (Daniele Soprano), cantora, compositora e pesquisadora de

músicas indígenas Omágua/Kambeba que em sua viagem ao Peru, pesquisando cantos indígenas na língua deste povo, se deparou com outros elementos importantes para a manutenção da cultura como os grafismos feitos pelos Omágua/Kambeba deste lugar. Realizou entrevistas com os mais velhos, os quais permitiram que a pesquisadora Adana Kambeba (Daniele Soprano) pudesse fazer um desenho de como seriam esses grafismos, obtendo um importante material que servirá de base para entender-se como eles viam a questão territorial e sua relevância para o povo naquela época. As informações para outros grafismos que representam união, força, como falado anteriormente, foram coletadas na Aldeia Tururucari-Uka pela Adana com o tuxaua Valdomiro Cruz. O grafismo número cinco, se torna importante para este estudo porque representa para o Omágua/Kambeba o território, e também faz referência a Aparia maior e Aparia menor, como forma de organização político-territorial, já mencionado no segundo capítulo. Veja-se o que explica Adana Kambeba em sua fala:

Os grafismos foram descobertos por uma pesquisa, realizado por mim na Amazônia peruana, ainda há muito para descobrir e pesquisar. Mas o que conseguimos com esse tempo de pesquisa foram vários grafismos e entre todos eles, há um que chama muita atenção, porque faz referência ao território, esse grafismo mostra a questão territorial, ele simboliza o domínio do Omágua sobre as águas e sobre o território, e faz alusão a Aparia maior e Aparia menor, sobre a forma de governo, política e sociedade, e entre esse grafismo de maneira repetida, há outros grafismos que completam que significa a evolução do povo Kambeba, que também faz alusão a árvore e em especial a Samaumeira, esse grafismo tem o formato de uma árvore porque para o povo Kambeba nas pesquisas que fiz, e para os anciãos, e não houve nenhuma combinação na fala, porque foi feito separadamente em dias alternados, quero deixar claro, isso. Todos de maneira separada respondiam e falaram com sentido idêntico, e deixaram bem claro que a árvore da Samauma, tem grande representatividade para o povo, para os mais velhos, o povo Kambeba, é como a Samaumeira porque quando aflora suas flores e semente são levadas pelo vento, se espalhando e ganhando grande domínio territorial. Se sabe que uma árvore está crescendo quando cresce para cima e para baixo, e esse grafismo mostra o crescimento para cima e para baixo, de maneira equilibrada, para cima significa o avanço territorial, significa a evolução do povo, e para baixo mostra ele ficando em suas raízes, em sua essência, ou seja, mesmo adotando ou apropriando-se de elementos contemporâneos, mais, fincados suas raízes nas tradições. E um completa o outro, os dois juntos significa o domínio do povo Omágua sobre as águas e territórios e a evolução do povo Omágua, porque para ocorrer isso, o povo tinha que evoluir. O povo Omágua hoje, de um século pra cá continua evoluindo, se organizando e buscando ir atrás de informações para repassar aos mais jovens. (ADANA KAMBEBA, 2011)

O desenho dos grafismos que representam a identidade visual manifestada na representação do território, não é simplesmente uma composição geométrica de

linhas e formas, existe a escolha dos elementos que farão parte da composição do desenho, que são frutos da interpretação do relato dos mais velhos através da oralidade, possibilitando se fazer uma ou mais leituras do significado deste ou daquele grafismo. Assim, a forma de ver e perceber o território, expressada na arte dos grafismos, faz com que haja uma fusão entre corpo, arte e território sendo o primeiro a tela que irá retratar as representações do vivido, do cotidiano e o sentimento de pertencer a esta etnia. Os demais grafismos representam sentimentos de: união, força, continuidade, alegria, festa e animais como a borboleta, elementos que compõem a cultura material. Os grafismos (ΛΛΛΛ) número (6 e 7) para os Omágua/Kambeba significa asas de borboleta e se justifica pelo fato de que para este povo, a borboleta representa evolução, visto que até ela criar asas para voar, passa por todo um processo de transformação. Suas asas lhe dão liberdade, por isso, o Omágua/Kambeba a tem como um símbolo de identidade.

As grafias desenhadas em forma de múltiplos “V” unidos pelo “X”, desenhados nas roupas e no corpo do Omágua/Kambeba, representam a união da aldeia. A letra “v” no sentido oposto (><) significa os raios de sol. Os (-----) traços ou pontilhados representam as ondas do rio. Os dois traços (= =) representam gotas d’água e os dois estão relacionados à água, simbolizando a origem do povo Omágua/Kambeba que, por ter habitando sempre à margem do rio, se considera o “Povo das Águas”.

Os grafismos Omágua/Kambeba podem ocorrer em diferentes formas, sendo apresentado nos trançados, cestaria, madeira, na cerâmica como confecção de potes e utensílios domésticos, nos tecidos usados para produzir as roupas de uso festivo, etc. Neste caso, é o nível gráfico das representações visuais, impressas nos objetos como cerâmica e a roupa, que vai definir a quem ele está identificando. Em situação de perda cultural mais avançada, ou para quem desconhece por completo os códigos e sua importância, esse elemento identitário desaparece, simbolizando apenas a beleza corporal.

Para a questão de gênero, não há entre os Omágua/Kambeba diferenças de pinturas, pois tanto os homens quanto as mulheres utilizam os mesmos grafismos, a não ser a disposição no corpo, já que os homens utilizam no peito, pernas e rosto e

as mulheres usam nas pernas, braços e rosto. Essa capacidade de compor grafismos e narrativas de modo sempre renovado evidencia claramente a contemporaneidade da cultura Omágua/Kambeba. Pois artes gráficas e artes de narrar são plenamente tradicionais, justamente porque não são feitas apenas de coisas do passado.



Figura 21 - Indígena Omágua desenhando grafismo
Fonte: Márcia Vieira - data: 18-03-2011

Nesse processo de afirmação étnica, os grafismos passam a ter sua importância acrescida, pois é ele quem dá uniformidade a essa reafirmação, juntamente com os adornos e vestimentas.

Os padrões decorativos são aplicados em diferentes suportes: os mesmos padrões utilizados na ornamentação corporal são transpostos para as roupas fabricadas por eles na aldeia de acordo com o modelo relatado pelo tuxaua Valdomiro Cruz, caracterizando as roupas usadas em séculos passados, e sendo utilizadas em momentos de festa, em que há uma comemoração especial, nas expressões culturais (canto, dança), nos rituais ou em outros locais onde são solicitados. Os Omágua/Kambeba procuram rearticular as inovações, colocando-as como um meio a serviço de objetivos determinados pelo sistema sociocultural e que

caracteriza uma forma de resistência quando usam a oralidade acrescentada de um forte sentimento de identidade étnica, na valorização de sua expressão artística visualizada na confecção de potes, utensílios domésticos, roupas e nos grafismos.



Figura 22 - Tuxaua Valdomiro com a roupa Kambeba em sua casa na aldeia Tururucari-Uka
Fonte: Márcia Vieira – data: 18-09-2011

Na foto acima, podemos ver o tuxaua Valdomiro Cruz caracterizado e usando a roupa Omágua/Kambeba. Nela observam-se os detalhes dos grafismos que representam união, continuidade e força. Seu cocar, que na língua materna chama-se (**tyapara**) foi confeccionado com sementes naturais e madeira, bem como seu colar, que apresenta sementes naturais.

Nesse contexto em que se inserem os grafismos e os elementos identitários, temos um outro fator de grande relevância na manutenção da cultura Omágua/Kambeba, representado pelos sítios arqueológicos. Neles estão informações importantes sobre os povos indígenas que viveram em épocas anteriores à atual. As cerâmicas encontradas por moradores e pesquisadores em alguns sítios arqueológicos no município de São Paulo de Olivença apresentavam grafismos que poderiam ter um significado fundamental para aquele povo que residia no lugar, podendo ser de Omágua/Kambeba ou não. Para se ter uma

afirmação certa sobre a etnia que residia no local onde se encontram os sítios, precisa-se de um tempo para se fazer análises e pesquisas utilizando-se de vestígios coletados “in loco”. Mediante a necessidade de se ter informações precisas sobre os povos que viveram no município de São Paulo de Olivença, onde dentre eles estavam os Omágua/Kambeba, é que entende-se ser necessário focar a questão dos sítios arqueológicos numa forma também de se chamar a atenção de estudiosos de arqueologia e dos órgãos competentes para a questão.

3.10 Resquícios do passado: os sítios arqueológicos

Primeiramente é importante conceituar de forma simples e objetiva o que é um sítio arqueológico. Segundo Monteiro (1999), é um lugar onde se encontram vestígios da vida e da cultura material dos povos do passado. Estes vestígios podem estar sobre a superfície do solo, uma aldeia indígena abandonada, locais a beira do mar onde se acumularam conchas, ossos, restos de alimentos e utensílios utilizados por grupos humanos que ali viveram. Qualquer pessoa pode encontrar vestígios de um sítio arqueológico. Para compreender o que ele contém de informações sobre a vida humana naquele lugar é preciso ter algumas pistas, e para isso, é necessária a ajuda de um arqueólogo. Se tentar escavar ou explorar um sítio arqueológico sem o conhecimento dos métodos apropriados pode-se destruir as informações que ele contém.

Os Omágua/Kambeba durante muito tempo de convívio com a natureza, foram deixando sinais de sua ocupação em vários lugares por onde andaram, fixaram moradia, e se territorializaram. Na maioria foram cerâmicas produzidas por eles com detalhes importantíssimos manifestados através dos grafismos desenhados nas bordas de potes. Isso demonstra que a prática de produzir vasos, potes e outros utensílios perdurou por décadas até os dias atuais. Os locais onde mais se encontra sítios arqueológicos e aterrados, são as antigas aldeias deixadas pelos Omágua/Kambeba do século XVII e XVIII, como a aldeia que hoje tornou-se o à cidade de São Paulo de Olivença e em outras localidades do município do meso nome. Neste município pode-se encontrar vários sítios arqueológicos, com vestígios de cerâmicas em vários pontos da cidade.

No bairro de Santa Terezinha, encontra-se o sítio arqueológico mais antigo da cidade denominado Sítio Arqueológico “Santa Terezinha”. O indígena Farney Kambeba, preocupado com a questão dos artefatos cerâmicos, enviou um pedido de fiscalização ao Museu Amazônico, o qual respondeu enviando uma equipe para fazer visita “in loco”. As informações quanto à localização e identificação dos artefatos foram extraídas do relatório de pesquisa (1999), enviado por pesquisadores da UFAM ao indígena Farney Kambeba que depois expressou a seguinte opinião:

No que diz respeito aos artefatos é fundamental que se faça um trabalho e logo. Com relação ao sítio arqueológico de Santa Terezinha, está sendo destruída uma área que tinha aproximadamente uns 500 metros e hoje nós temos 1/3 dessa área e as pessoas não tem noção da importância etno-cultural para a região, talvez as pessoas tenham como premissa passar uma borracha no passado, enquanto eu acredito que nós temos que conhecer, pesquisar, valorizar e a partir de então termos informações para as futuras gerações. Precisamos ter um centro multicultural, porque de repente, esse material pode não ser nem Omágua, pode ser de uma civilização anterior ao povo Omágua, porque lembro-me de quando em 1999 Francisco Jorge e Carlos Augusto que são da UFAM, removeram uma urna de lá e havia uma ranhura interna incrível, eram cinco ou seis raios que se encontravam e ninguém sabia onde começava e onde terminava, era uma tecnologia incrível na borda interna do vaso, esse vaso foi coletado pelo museu. Nós temos ainda os aterrados que precisam ser mapeados. E se tem uma visão leste, oeste, norte e sul fantástica da área do sítio de Santa Terezinha. (FARNEY KAMBEBA, 2011).

O sítio é formado por um platô e é popularmente conhecido pelos moradores como “morro do areal”, o qual tem como limites: ao Norte, o rio Solimões, ao Sul, um terreno cercado com arame farpado de propriedade do senhor Pedro Pereira da Silva, em seguida três casas de madeira a Oeste, uma baixada que leva ao centro da cidade e a Leste, uma casa velha de madeira. A latitude é de 03, 2742 S, longitude 68, 5645 W, e sua altitude é de 92 m (acima do nível do mar). Esse morro onde fica o sítio tem como perímetro cerca de 5.550 m² (30 x 185 m) ele já foi no mínimo o dobro.

Hoje, parte do sítio foi levado pelo fenômeno das terras caídas, por ser um solo arenoso. Com o tempo, começou a ocasionar erosão e o processo acelerou a partir do momento que a prefeitura do município começou a retirar areia para construções na cidade. Pelo tempo de convivência com o povo de São Paulo de

Olivença, o que se pôde perceber é que não há interesse por parte dos paulivenses, nem por parte das escolas e prefeitura da cidade em valorizar a cultura indígena Omágua/Kambeba e os sítios existentes no lugar.

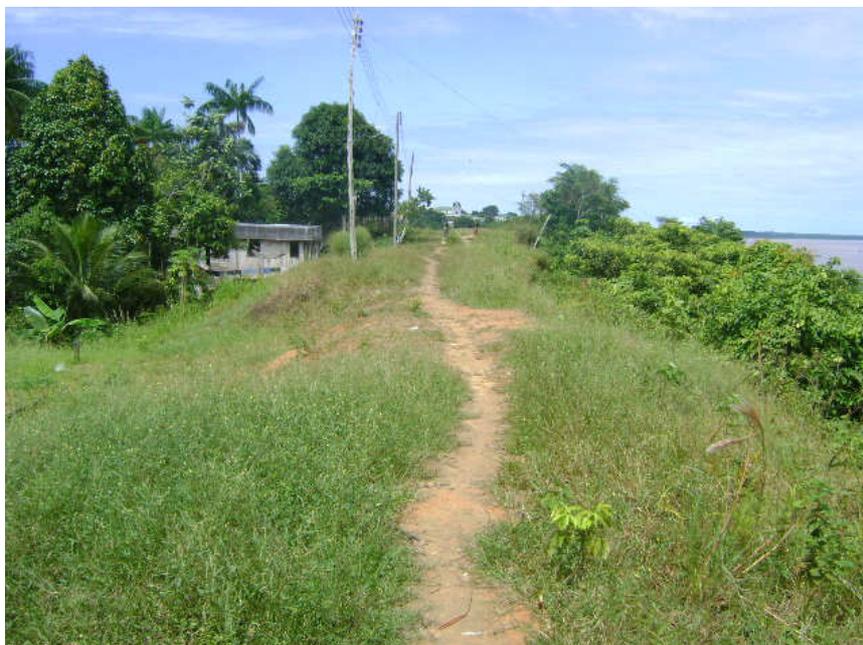


Figura 23 - Sítio Arqueológico Santa Terezinha
Fonte: Márcia Vieira – data: 14/02/2010

Em relatório enviado ao indígena Farney Kambeba, os pesquisadores afirmam que localizaram 19 círculos de material cerâmico que variam de 0,40m a 0,60 m de diâmetro, que afloram no solo, ao longo de 185 m do caminho e dos terreiros das casas. Não se pôde verificar toda a área acima descrita devido estar tomada pelo mato. Ao longo do caminho existem manchas de terra preta. Pelas escavações feitas pelos moradores pode-se observar cortes com cerca de 1,50 m de profundidade com muitos vestígios cerâmicos. Pelas observações feitas de um desses vestígios que afloravam no barranco, pode-se inferir que se trata de **urnas funerárias simples** com 0,50 m de diâmetro e cerca de 0,25 m de profundidade, apresentando uma coloração externa puxada para o alaranjado, com uma espessura de cerâmica fina e delicada e com uma tampa abobada com incisões horizontais na borda interna. Portanto, os demais vestígios arqueológicos do sítio deverão ser também **urnas funerárias simples**, constituindo, desse modo, um **cemitério indígena** ou talvez um **santuário étnico**.

Em 2011 uma nova equipe de arqueólogos esteve no sítio arqueológico Santa Terezinha. Em seu relatório descreveram que dentre as várias perturbações ocasionadas pela ação antrópica, a que mais afetou o sítio foi a retirada de areia ou solo para servir de matéria-prima na indústria de construção civil e a suspensão vegetal, fazendo com o solo ficasse propício aos impactos da chuva. Para os antropólogos essas foram às razões da perda de quase todas as 19 circunferências de vasilhames cerâmicos que foram identificados no relatório circunstanciado em 1999, pela equipe do Museu Amazônico da Universidade Federal do Amazonas. Sendo que parte do que possivelmente seria uma urna funerária, ainda resiste próximo a casa do senhor Manuel.

É importante que se tenha um trabalho de educação patrimonial, fazendo com que a população entenda a importância da manutenção dos sítios arqueológicos do município de São Paulo de Olivença, evitando que sejam destruídos. Trabalhar a importância dos sítios nas escolas, levar os alunos para uma aula “in loco” seria importante, pois os professores trabalhariam não só a questão histórica e geográfica, como também serviria para fortalecer a identidade étnica dos alunos, que na maioria são descendentes de Omágua/Kambeba. Outro fator importante seria a criação de um museu onde pudessem armazenar todos os artefatos encontrados e resgatados por arqueólogos, de forma que não saíssem da cidade, contribuindo para um trabalho de resgate da história cultural da cidade e para o turismo.

Para evitar a destruição do sítio por parte da prefeitura do município foram feitas denúncias ao ministério público e federal, mesmo assim, nada foi feito para evitar que continuassem a extrair areia do sítio arqueológico. Ao que parece a dificuldade dos governantes de São Paulo de Olivença em preservarem os sítios arqueológicos está no fato de não compreenderem a importância do resgate cultural dos sítios para a população e para a região amazônica, através de estudos que poderiam ser realizados por pesquisadores com o intuito de contribuir para a importância da preservação deste patrimônio.

A ignorância é a arma utilizada para a justificativa encontrada quando se destrói um sítio arqueológico, ou mesmo, quando passam por cima dele, como se

pode perceber no sítio arqueológico de Santa Terezinha. É preocupante o descaso e a atitude de um órgão do governo em não considerarem a importância de um pensar científico, voltado para o patrimônio arqueológico pré-histórico e não considerarem práticas de proteção do mesmo. Essa ausência de compreensão sobre o significado e a importância do sítio arqueológico de Santa Terezinha é drasticamente comprovada pela retirada de matéria-prima do local pela prefeitura, que não se ateuve ao cumprimento da lei e destruiu parte do sítio de relevante significância para o estudo da ocupação humana da região do Estado do Amazonas.

As fotos a seguir mostram um vaso retirado pela equipe de arqueólogos da UFAM e pedaços de cerâmica que certamente seria outro vaso. Esses pedaços de cerâmica foram coletados pelos Omágua/Kambeba da cidade. Hoje, esse vaso e os pedaços de cerâmica encontram-se no município de São Paulo de Olivença, na sede da Organização do Povo Kambeba do Alto Solimões (OKAS).



Figura 24- Pote de cerâmica Kambeba
Fonte: Márcia Vieira – data: 14/02/2010



Figura 25- Artefatos retirados do sítio arqueológico Santa Terezinha
Fonte: Márcia Vieira – data: 14/02/2010

No entorno da igreja matriz de São Paulo Apóstolo encontra-se um possível sítio arqueológico com vestígios de cerâmicas e ossos, depositados em caixotes e colocados lado a lado. Ao abrir um perfil para a construção de uma fossa, o padre da cidade encontrou vários caixotes depositados um ao lado do outro, e dentro de um

deles havia vários pedaços de cerâmica e ossos. Por falta de um profissional que pudesse fazer um estudo na área, o local foi fechado. A foto a seguir, mostra o local onde foram encontrados e estão depositados os caixotes.



Figura 26 - Local onde se encontram os artefatos
Fonte: Márcia Vieira - data: 23/02/2001

Acredita-se que provavelmente ali foi um cemitério indígena, pois os ossos encontrados levam a tal suspeita. Para estarem devidamente acondicionados em pequenas caixas de madeira, provavelmente, quando foram construir a igreja, há 100 anos atrás, os missionários se depararam com um cemitério indígena. O que restou de seus ossos e urnas foi colocado em uma caixa e enterrado novamente atrás da igreja. Nas fotos dos artefatos pode ver: a primeira mostra os pedaços de cerâmica encontrados. Na segunda vê-se junto com as cerâmicas ossos, todos ainda bem conservados.



Figura 27 - Pedaçoes de Cerâmicas
Fonte: Márcia Vieira – data: 25/01/2006



Foto 28 – Ossos encontrados
Fonte: Márcia Vieira – data: 25/01/2006

O mesmo aconteceu no cemitério da cidade. Segundo informações de um indígena Omágua/Kambeba Adailton Kambeba, dia primeiro de novembro de 2011 foi encontrado no cemitério da cidade um artefato de cerâmica que caracteriza uma urna funerária. Esta urna foi encontrada por uma família que ao cavar o solo para sepultar um parente, se deparou com essa urna. Os representantes da Organização do povo Kambeba do Alto Solimões (OKAS) isolaram a área, colocaram lona para que a chuva não danificasse a urna, enquanto esperavam a posição dos órgãos competentes. Como estes não enviaram nenhum arqueólogo para fazer o salvamento da urna, o local foi fechado. Os sacos plásticos e caixa de papelão que se encontram no interior da urna, foram colocados por pessoas, na intenção de proteger os artefatos que se encontravam dentro dela. Vejam foto da urna encontrada no cemitério.



Figura 29 - Artefato encontrado no cemitério São Miguel
Arcanjo – São Paulo de Olivença
Fonte: Adailton Kambeba – data: 01/11/2011

Na vistoria realizada pelos arqueólogos entre os dias 23, 24 e 25 de junho de 2011, constatou-se que resta pouco do sítio arqueológico, entre 25% a 30%. O agravamento na perturbação no sítio está associada ao desconhecimento da sociedade local e ao fato de os órgãos municipais de São Paulo de Olivença não atentarem para a legislação que protege o patrimônio arqueológico brasileiro, a Lei de nº 3924 de 1961.

Então, o que fazer? A resposta pode ser encontrada na sensibilização dos moradores que residem próximo ao sítio no sentido de informar que, a parte que ainda resta deste sítio pode ser objeto de produção de conhecimento em níveis diversificados. Como sensibilizar? A cidade de São Paulo de Olivença, frequentemente recebe professores da Universidade do Amazonas vem formando profissionais para atuarem em áreas do conhecimento local. E esses profissionais podem ser uma das ferramentas para sensibilizar ações educativas, no sentido de preservar para conhecer os patrimônios culturais e naturais do município de São Paulo de Olivença.

Na rede de ensino fundamental e médio os professores podem trabalhar a interdisciplinaridades e, por fim os órgãos municipais podem formar parcerias com

diversos órgãos, que trabalham a perspectiva de preservação do patrimônio material e imaterial regional, podendo-se prolongar a exigência do bem, pois, os danos aos sítios arqueológicos são irreversíveis. As ações podem minimizar o quadro de perturbações aos vestígios arqueológicos para que as gerações futuras tenham o mesmo privilégio de vê-los.

A manutenção dos sítios arqueológicos pela prefeitura da cidade poderia ser uma forma não só de estudo, mas de história cultural do povo de São Paulo de Olivença, podendo ainda, ajudar o município a se auto-sustentar, no sentido de servir de local para visitação turística. Segundo informações coletadas na pesquisa de campo, era intenção da prefeitura municipal retirar o sítio arqueológico para a construção de uma praça de alimentação, fato que ora se torna inviável devido ao fenômeno das terras caídas.

Enfim, entre perdas e ganhos percebe-se que mesmo o sítio arqueológico estando parcialmente impactado, é possível minimizar os danos com um trabalho significativo, permeado por uma educação patrimonial preocupada com a conscientização e a valorização do patrimônio arqueológico e cultural de um povo que passou pela cidade deixando sinais de sua presença, fazendo daquele sítio um solo sagrado.

Por este estudo estar diretamente associado à Geografia e envolver o conceito de território, poderia ainda, se fazer um estudo no sítio arqueológico voltado para a arqueologia da paisagem, que é um ramo da Arqueologia que está relacionada com a Geografia, por ser esta uma disciplina abrangente e interdisciplinar por excelência. A arqueologia da paisagem tem em sua base uma estreita ligação com a Geografia.

Com a arqueologia da paisagem poderia se fazer um estudo de intervenção no registro arqueológico do que resta do sítio de Santa Terezinha e nos demais que ainda não foram impactados, na tentativa de inferir sobre o modo de ocupação das populações que habitaram o território onde se insere o sítio arqueológico, analisando além dos artefatos arqueológicos os vestígios e intervenções encontrados no

entorno do sítio. Neste caso do sítio arqueológico de Santa Terezinha em São Paulo de Olivença, tem-se: os artefatos arqueológicos, o solo, e o ambiente antropizado.

Assim, todas as manifestações com relação à língua e a maneira de se colocarem frente a alteridade, pode ser considerado como um processo de resistência, não só no sentido de manter a tradição, na essência do termo, mas, no sentido de serem indígenas mesmo fazendo uso de novos elementos culturais.

3.11 A Cultura Omágua/Kambeba e os elementos que os tornam pertencentes a uma etnia

3.11.1 Histórias vividas, histórias contadas: mitos, lendas e rituais Omágua/Kambeba

“O mito é o nada que é tudo”
(Fernando Pessoa)

Os mitos e lendas fazem parte da cultura indígena Omágua/Kambeba, inferindo na formação de sua identidade; são apresentados como uma forma de explicar a realidade e sua origem, ou seja, como surgiu o povo Omágua/Kambeba. Os mitos e as lendas aqui retratados é o modo de ver, sentir e dimensionar a realidade, e como tal faz parte do próprio processo de formação da identidade que se manifesta no território como solo sagrado, mesmo com o bombardeio da globalização que influencia, em parte, o cotidiano indígena, uma vez que determina padrões de comportamento numa sociedade onde os interesses econômicos sobrepujam às culturas minoritárias. Mesmo assim, o mito e as lendas sobrevivem e estão presentes no dia-a-dia do povo, sendo contadas e ensinadas aos mais novos. É importante fazer uma distinção entre mito e lenda, já que trabalha-se com as duas nomenclaturas.

3.11.2 Os mitos de explicação do mundo: entre o sagrado e o profano

Referente ao mito, o ser humano, desde sua origem, vive um encontro com algo que experimenta, como sendo maior do que ele mesmo. De muitos modos, ele tenta se comunicar falando do sagrado, do mistério, dos deuses, etc. Esses mitos são vivido e transmitido por um povo, uma etnia, ou experimentado por um indivíduo

que é explicado com certo espanto, fascinação, temor e respeito, pelos mais velhos da aldeia ao relatar suas histórias envolvendo os mitos e lendas. A sacralidade do mito está na repetição de rituais e cerimônias sagradas que relembram os feitos de entes sobrenaturais. No caso dos Omágua/Kambeba, eles possuem dois mitos que são marcantes: o da Curupira como ser sobrenatural, protetor da floresta e da aldeia, e o mito de criação do povo Omágua/Kambeba, o qual fortalece a explicação de sua origem. Neste caso, para o povo Omágua/Kambeba, o mito se traduz numa justificativa da existência, fundando o temporal no intemporal, constituindo um princípio de integração do povo.

Todo processo de contar, ler ou ouvir narrativas possibilita as gerações mais jovens dos Omágua/Kambeba da aldeia de Tururucari-Uka, a compreensão de um tempo ancestral e trazem para si como realidade, fazendo viver na imaginação aquilo que lhes foi narrado. Isso contribui para a formação do homem, como e onde ele vive. Evidentemente que isso só poderá ser possível, com a aceitação desse homem com todos os valores culturais transmitidos e o lugar onde ele está vivendo. O mito estabelece um elo de ligação entre o homem e sua origem, sua memória cultural, e a explicação da história do povo Omágua/Kambeba.

Para os Omágua/Kambebas de Tururucari-Uka, hoje, os rituais são importantes porque representam um elemento que os torna parte integrante de um povo, que luta pelo reconhecimento como etnia mantida há anos por seus antepassados. Hoje, as relações estabelecidas na aldeia que caracterizam um ritual são poucas, mas, pode-se perceber que há interesse em conhecer para aprender. Através das informações sobre seus antepassados, os Omágua/Kambeba poderão recriar seus mitos, lendas e rituais incorporando novos elementos que caracterizam sua nova forma de ver e entender a importância da manutenção da cultura e de sua identidade étnica, sendo também portadores de valores socioculturais, marcando um novo tempo para o povo Omágua/Kambeba. A permanência dos mitos, lendas e rituais Omágua/Kambeba apresentam-se como uma forma de reverter o processo de “extinção” a que algumas etnias estão destinadas. Atualmente, já se percebe uma resistência organizada do povo Omágua/Kambeba em preservar culturalmente o que ainda lhes resta de elementos ancestrais.

Apresentam-se três mitos que configuram uma importante representação do povo, uma vez que o primeiro vai falar da origem da vida, utilizando-se de uma gota d'água para explicar todo processo de nascimento da vida; o segundo, fala da

relação com o sagrado, com sua crença envolvendo um santo da igreja católica, São Tomé e a relação existente entre a proteção do santo e a colheita. O terceiro envolve a crença e a relação com um ser da mata, sobrenatural, a Curupira, que pode ser usado para explicar fenômenos da natureza, como temporal. O povo Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka acredita na existência do casal: a Curupira e o Curupira, neste sentido alguns relatos farão referência a figura masculina bem como a figura feminina.

3.11.3 A gota d'água e a origem da vida Omágua/Kambeba

O mito apresentado caracteriza a origem da vida do povo Omágua/Kambeba. Neste, temos como elemento principal a água, que sempre foi um personagem, por assim dizer, de grande destaque na formação e organização do povo desde séculos passados. No entanto, seu significado neste mito, apresenta-se como geradora da vida, e está ligada à fertilidade, outro fator que contribui para o surgimento dos seres vivos. A água é um elemento que se faz presente em quase todos os rituais míticos e sagrados, não só dos Omágua/Kambeba, mas de todos os povos indígenas. Então, como nasceram os Omágua/Kambeba?

Os mais velhos da aldeia Tururucari-Uka contam que o povo Omágua/Kambeba originou-se de uma gota d'água, trazida pela chuva e dentro dela vinham duas gotas menores, que ao tocarem nas folhas de sumaumeira caíram na água do igarapé, dividiram-se em duas partículas e nasceu o homem e a mulher. Por isso, se diz que o Omágua/Kambeba nasceu de uma gota d'água. Várias são as formas de explicar o surgimento do homem na terra. Na bíblia sagrada, o nascimento do homem está relacionado com o pó da terra. Deus criou o homem do pó da terra e lhe deu o sopro da vida. Para os indígenas dessa etnia, a forma de explicação para o surgimento da vida está em uma gota d'água. Sua vida sempre foi à margem do rio, na várzea. Assim, a água seria o início de tudo. O Mapa Mental a seguir retrata o mito acima descrito, e foi desenhado a partir do relato do mais velho da Aldeia, o tuxaua Valdomiro Cruz.

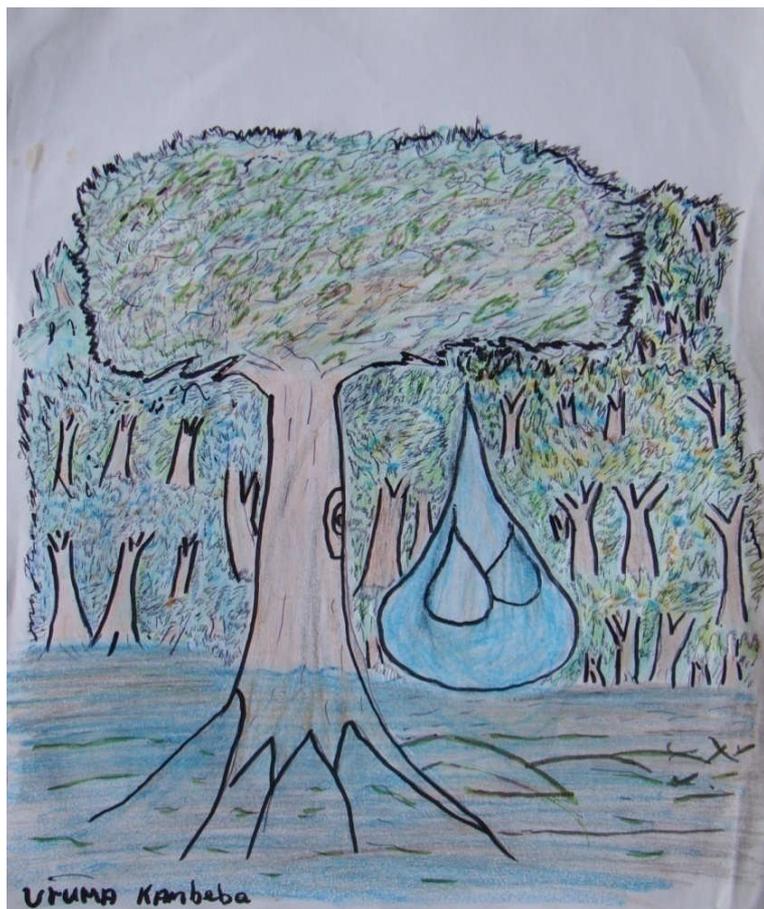


Figura 30 - Representação da origem da vida do Omágua/Kambeba
Fonte: Desenho de Francisco Cruz – Foto: José Farias – data: 26-01-2012

3.11.4 Ritual da boa colheita (festa de São Tomé)

Outro mito a ser apresentado, está voltado para a crença indígena do povo Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka e caracteriza-se a partir de um ritual que teve seu início no século XIX e até hoje é celebrado. Trata-se da festa de um santo da igreja Católica, e muito conhecido, São Tomé, que como relata a bíblia, foi um dos discípulos de Jesus. Este santo foi escolhido pelos Omágua/Kambeba para ser o protetor ou padroeiro da boa colheita. A promessa feita foi a de que, se a colheita desse bons frutos, todo ano seriam colocados algumas frutas em um pau tirado na mata e apresentado como uma forma de oferenda seguida de festa. Com relação a esse mito, o tuxaua faz o seguinte relato:

Nosso Padroeiro Kambeba da agricultura é São Tomé. São Tomé porque os Kambeba são muito católico, gostavam de plantar muito, o Kambeba é plantador e pediram a São Tomé que, se essa planta, esse pé de laranjeira, de banana, carregasse bem, no dia de São Tomé iam colocar no mastro, e por aí foram criando a festa, quando eu existi no mundo em 1919 já havia essa festa, e depois que casei dei continuidade ao pedido deles né, e até agora a gente festeja São Tomé, e agora minha filha continua festejando aqui na Aldeia Tururucari-Uka. (VALDOMIRO CRUZ, 2011).

Na Aldeia Omágua/Kambeba todo ano é festejado São Tomé no dia 21 de dezembro. Para realização desta festa, ou ritual, os encarregados derrubam uma árvore, tiram as folhas e esperam secar; um dia antes da festa, este pau ou “mastro”, como é chamado pelos indígenas, é enfeitado com samambaias e muitas frutas (banana, cupuaçu, açaí, etc), amarram uma bandeira que traz em seu interior a figura de São Tomé e a colocam na ponta desse “mastro” e no dia do santo é levantado. É feita a celebração da missa pelo padre convidado, e, para isso, é montado no ambiente da escola, um altar onde é exposta a imagem do santo, para que todos possam presenciar o padroeiro dos Omágua/Kambeba e da colheita. Com festa, dança e a preparação de muita comida os Omágua/Kambeba revivem a memória de seus antepassados. Essa comemoração tem a duração de apenas um dia, com a realização de torneios entre os indígenas e os não indígenas que chegam para prestigiar esse momento, vindo de várias aldeias e da cidade de Manaus. Salienta-se que esse ritual foi introduzido pela igreja católica.

Nesse dia é realizado um campeonato entre indígenas e não indígenas, que pode representar para muitos uma manifestação cultural do “branco”; mas o torneio de futebol faz parte da atividade recreativa dos indígenas, e está presente em várias etnias. A aldeia tem em seu interior uma quadra de futebol de campo, onde meninos e meninas a utilizam para jogar bola. Costumam organizar campeonatos e possuem um time que disputa torneios em outras aldeias e na cidade de Manaus. No entanto, tem-se registro de que o Omágua/Kambeba produzia utensílios com o látex da seringa; a bola era um dos produtos fabricado por eles e utilizado nas brincadeiras. Contam os mais velhos moradores de São Paulo de Olivença, que faziam bola de seringa para brincar. As fotos a seguir mostram a comemoração do padroeiro São Tomé na aldeia Tururucari-Uka, registrada no ano de 2011. Para essa festa, os indígenas se preparam durante um ano; plantam um grande roçado e perto da data

comemorativa do santo, fazem a colheita; compram porco, galinha e deixam em currais até o dia da festa.



Figura 31 - Imagem de São Tomé
Fonte: Márcia Vieira, data: 17/12/2011



Figura 32 - Aldeia em festa celebrando o dia de São Tomé
Fonte: Márcia Vieira, data: 17/12/2011

3.11.5 Ritual do Curupira

Para o Omágua/Kambeba, a Curupira representa o ser que protege a Aldeia dos perigos e dos fenômenos da natureza como o “temporal”. A explicação do mito da Curupira está no fato de que ela vem avisar a Zana (ou tuxaua) dos perigos que rondam a Aldeia, isso porque somente a Zana pode ver e conversar com a Curupira. Com seu calcanhar ela bate no tronco da árvore de sapopema, avisando que vem temporal e na Aldeia todos ficam atentos ao seu sinal. Este é um ritual que se dá através de canto e dança. E chama-se:

Ritual: Zana Makatipa Kurupira (Tuxaua cadê a curupira)

Língua Materna Omágua/Kambeba	Tradução em português
Zana makatipa kurupira	(tuxaua cadê a curupira)
Usutá iawaxama kurupira	(vou chamar a curupira)
luka sane kurupira	(lá vem a curupira)
Awi iawaxima curupira	(já chegou a curupira)
lapã nakurata paiwaru curupira	(vamos tomar pajauaru curupira)
lapã iapuraxi kurupira	(vamos dançar curupira)
lapã pinani kurupira	(vamos dar voltas curupira)
lapã iriwa kurupira	(vamos embora curupira)
lapã terina kurupira	(vamos dar adeus ao curupira)

Figura 33 – Ritual dos Omágua/Kambeba – chamando a Curupira

Fonte: Marlete Cruz – indígena Kambeba – data: 21/09/2011

Os Omágua/Kambeba expressam em suas manifestações do sagrado uma grande habilidade musical e coreógrafa. Expressa uma perfeita harmonia no canto e uma sincronia de movimentos na dança. No imaginário indígena da aldeia, o Curupira aparece como um garoto de sete anos, com cabelos longos vermelhos e tendo um dos pés virados para trás. É tido como um “deus” da mata, um protetor. O fato de bater na árvore de sapopema é, entre outros, significados para ver também se ela está em condições de aguentar os fortes ventos do temporal. Muitas explicações para os fenômenos naturais são descritas através dos mitos.

Com esses mitos, os indígenas tentavam responder perguntas que permaneciam sem respostas e muitas ainda permanecem apesar de todo avanço tecnológico da ciência. A explicação da vida para o Omágua/Kambeba parte de um mito cosmogônico, onde a água é o elemento principal, representando a figura do criador, haja vista que antes de existir vida na terra, tudo era água. Há muito resgate a se fazer; os mitos aqui citados são apenas alguns exemplos de muitos que ainda não foram transcritos, mas, estão na memória dos mais velhos e podem ser transmitidos através da oralidade como de fato ocorrem, colaborando para a conexão homem e sagrado.

As narrativas dos mitos em um contexto religioso ou não, são "povoadas de seres, cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum" (Pereira, 2001, p. 154). Vê-se, então, o motivo pelo qual os mitos são considerados elementos estruturantes e conservadores da religiosidade indígena. Para se entender a religiosidade indígena, não se pode separá-la da natureza, ou seja, a terra e tudo que é proveniente dela, e, conjuntamente, os animais e seres sobrenaturais. E por fim, sem sombra de dúvida, os mitos perduram no tempo, passando de um ancião para os demais indígenas, fazendo com que a esta religiosidade se estruture e se conserve.

Os Omágua/Kambeba utilizam como acompanhamento para esse canto ritualístico, tamborim e yupana (um instrumento parecido com os dedos das mãos e feito de taboquinha) que segundo o tuxaua Valdomiro Cruz, também eram utilizados para tocar nas cerimônias, nos rituais, festejo de santos, além de outros instrumentos confeccionados na própria aldeia como a buzina feita de bambu, utilizada para anunciar aos demais que estão chegando pessoas de fora na aldeia; chamar para as reuniões, anunciar às crianças que a aula vai começar, etc. Seu toque é reconhecido por todos por exemplo, um toque significa que está chegando alguém na aldeia, dois toques, que vai haver reunião. Para tocar a buzina é preciso jeito para que ela possa emitir o som.

Os cantos e as danças retratam o dia-a-dia do povo, sua relação com a natureza, com os animais. O ensino dos cantos é feito através da oralidade; cada canto tem uma dança específica. Apresenta-se três cantos para exemplificar. O primeiro fala de uma ave muito comum na aldeia, a galinha, que em Omágua/Kambeba se diz "**ataware**" e "**atawaretó**" significa "o canto da galinha". Eles cantam e dançam chamando a galinha ou inambu, uma ave silvestre. Nesse canto os indígenas dançam em círculos, segurando um na mão do outro, e dando saltos. O canto se repete várias vezes. A galinha grita de hora em hora e Zana vem para conversar com ela; no canto ela pergunta onde a galinha está e grita chamando o macaco "**içá**" para fazer parte da festa. Os saltos simbolizam alegria e festa.

Canto 01- Atawareto – O canto da galinha

Ataware atawaretó eh!
Ataware atawaretó
Içá, içá, içá

Apresenta-se mais um canto que as crianças cantam em sala de aula, e nos momentos em que estão brincando de roda na aldeia. A letra da música é de autoria da professora Marlete Cruz (Emoa). Com esses cantos procura-se evidenciar não somente a musicalidade mais também a escrita Omágua/Kambeba importante na manutenção da língua e do povo.

Canto 2: Tapiikuira Punitinho - Meu pintinho amarelinho

Tapiikuira punitinho
Tsiri paraná pirakari, pirakari

Xipa sikuitari ypira
Upa sapukatara
Wra tsiri tratar

Wra ysika aba
Wra temperou
Sicuitari ni ywkuti (bis)
Depois papuri

Tapiikuira erakma
Kurata di mirity
Di wasai

Tarigo dy eneyo
Akary, yarakui e o tukunari

Ura iatima akara i puruto
Ura iatima o awati ku i apapaia

Por fim, é comum, antes das reuniões que acontecem na aldeia, fazer uma acolhida com um canto, muito animado, demonstrando alegria em receber aquela pessoa que veio participar do encontro. Os que já estão no salão de encontros cantam para acolher aquele (a) que está chegando.

Canto 3 - Inê Inua lawaxima, Sani Katwuri –Você que está chegando seja bem-vindo

Canto na língua materna Omágua/Kambeba	Tradução em português
Inê inua iawaxima {sani katwuri 2x}	Você que está chegando {bem – vindo, seja bem-vindo 2x}
Nani inê purara ikui	Só tava faltando você aqui
Nani inê purara iawaxima	Só tava faltando você chegar
Nani inê purara ikui	Só tava faltando você aqui
Nani purara manuka	Nesse encontro de irmãos.

Figura 34 – Canto de acolhida Omágua/Kambeba

Fonte: Francisco Cruz – indígena Kambeba – data: 21/09/2011

Os cantos representam os fenômenos naturais e sociais em que pássaros, animais, seres imaginários unidos ao sentimento, são citados como a manifestação da vivência na aldeia. A alegria percebida no olhar de cada um indígena, no acolhimento a quem chega, é também percebida na musicalidade.

3.11.6 As lendas

As lendas são narrativas transmitidas oralmente pelas pessoas, com o objetivo de explicar acontecimentos misteriosos ou sobrenaturais. Para isso, há uma mistura de fatos reais com o imaginário e está presente na realidade cultural de todos os povos indígenas e caboclos. A lenda se traduz na identificação dela com quem a conta e a representa através de rito sagrado. Uma característica da lenda, observada e tida como principal é o fato de que ela se apresenta como produto da oralidade, fazendo com que existam muitas variações da mesma história. Assim, os mito e as lenda do atual povo indígena em questão, ainda guardam lembranças de um passado distante, presente na memória dos mais velhos e revividos através dessas histórias que são contadas com um certa emoção de quem viveu realmente momentos inesquecíveis nas matas da nossa Amazônia.

Apresentam-se algumas lendas, contadas pela esposa do tuxaua Valdomiro, dona Assunciona de 84 anos. Essas histórias são apresentadas como lendas, pois,

envolvem o imaginário com o real, a partir do momento em que ela revive sua vida, afirmando ser histórias de vivência, como fatos que marcaram sua infância e juventude, algumas contadas por seus pais e avós, outras vivenciadas por ela. Quase todas as lendas aqui transcritas, relacionam-se ao ser mitológico e defensor da mata e da Aldeia, o Curupira. Temos ainda outro ser criado no imaginário do povo indígena e amazônico que é o Mapinguari. Essas lendas e mitos marcam a territorialidade dos Omágua/Kambebe e os identifica como agentes que contribuem para a manutenção da cultura, a qual torna-se patrimônio imaterial para nossa Amazônia e porque não dizer, para o nosso país. Vejam as várias histórias, quase todas sobre o Curupira, contadas por dona Assunciona.

Conto 1 - O curupira queria pegar eu e minha irmã

“Eu fui apanhar feijão com minha irmã, tava chovendo, aí eu vi um negócio branco que nem urupê; aí eu caí com meu saco de feijão. O bicho fez que ia pegar nós; minha irmã correu na frente, ela saiu rebolando o barranco, eu também corri. Ele era que nem uma pessoa e branco, branco que nem urupê do mato, rosto, braço, não tinha um canto que não fosse branco. Meu tio vinha chegando, nós gritamos e ele perguntou: o que foi? E minha irmã disse: titio tinha um bicho querendo pegar nós; titiozinho, parecia um homem com a cabeça grande só que cheio de urupê; ele pegou o terçado e correu no mato e não viu nada, só o lugar mais limpo. Quem sabe o que era. Vovô defumou tudo por aí e disse que poderia ser a mãe do mato. Aí eu tava dormindo, quando foi de noite, eu senti uma murdida no meu pé, eu puxei e gritei, e papai veio acendeu a lamparina e disse que tinha sido a Curupira que veio me morder; cachorro latiu, não tinha nem terçado. Saiu muito sangue, até hoje tem a marca no meu dedão do pé. Meu avô achou que era o Curupira que quase pega nós. Foi verdade mesmo”, diz dona Assunciona.



Figura 35 – Representação do Curupira (sexo masculino)
Fonte: Desenho de Francisco Cruz – Foto: José Farias – data: 26-01-2012

Conto 2 - A Curupira carregou a primeira mulher do meu pai

“Ela foi com o pai dela tirar palha de ubim; ela tava gestante; tiraram um bucado; o velho enfeixou pra ela e foram merendar e beber água no igarapé; aí botaram o feixe na costa pra viajar, viam viajando o velho vinha na frente, quando ela vinha assim, o feixe caiu e ela gritou pra ele: papai, meu feixe caiu. E como caiu? tu não anda direito? Ele parou, amarrou, botou na costa dela e andaram, quando foi de novo ela gritou: papai meu feixe caiu de novo; ele disse: peraí que eu vou deixar o meu mais na frente e volto pra arrumar; ele deixou o dele mais adiante quando voltou pra ver ela, cadê, o Curupira já tinha levado ela. Disque, o curupira apareceu parece o pai dela, quando acaba não era, ele era Curupira, aí levou ela, e o pai dela gritava, gritava, e o Curupira dizia: não vai responder, que é bicho te chamando, não vai responder, e ela ia andando, mais como ele já iam atravessando o igarapé, aí o pai dela deixou ela aí, ele foi embora, já era tarde. Quando foi no outro dia ele voltou com os filhos dele, eles gritavam, gritavam e nada. Aí foi um velho, ele fez oração

pra aquele bicho largar ela, aí assopro por aí tudo, demorou um pedaço, gritaram aí respondeu e foram andando devagarzinho, ela tava sentada num pau que tinha atravessado no igarapé; ela tava bebendo água, aí pegaram ela. E o Curupira falou: foi a tua valência, porque hoje tu ia ser comida. Ela tinha força, tiveram que amarrar ela na perna e no braço, ela tava buchudona. Levaram ela, e já fazia dois dias que ela tinha se perdido, aí foram buscar o vovô, porque ela tava doida dentro de casa, aí ele rezou nela, assoprou tudo por aí e ela ficou melhor, só vivia amarrada dentro de casa pra não fugir. Aí papai não tava em casa; ele tinha ido servir exército e quando ele voltou não quis mais ela, porque ela tinha sido encantada pelo Curupira. Aí ela ficou só, teve uma menina, cresceu, gorda, chamavam ela de filha do Curupira.

O curupira levou também minha irmã, aí ela ficou encantada da curupira, aí encontraram ela na beira do rio, o curupira pescava pra ela comer. Ela pescava, botava no sol pra secar, e dava pra ela comer”.

Conto 3 - O Curupira e o Caçador de pássaros

O caçador andava caçando e tinha muito pássaro na árvore de manixi. Aí ele subiu e foi matar lá de cima, flechando os pássaros com zarabatana. Ele flechou inambu, mutum, cujubim, ele já tinha matado muitos pássaros; aí ele foi olhar pro chão e viu a Curupira; aí ele flechou a Curupira, ela olhou e falou: ah, você me flechou, agora você vai ser comida porque tá matando pássaros. E como foi que você subiu aí? Ele disse: eu subi por esse cipó de bumda pra cima. Ela disse: ah, então vou subi também. Ele disse: pode vir aqui e vem de bumda pra cima como eu vim. Quando ela ia subindo ele flechou e acertou na bumda da Curupira, aí ela caiu morta no chão. Ele desceu devagar pra ver se ela estava morta mesmo, e já caída no chão ele flechou ela de novo, ajuntou todos os pássaros que ele tinha flechado, amarrou bem e foi pra casa dele. Chagando lá, disse pra mãe dele: mamãe, eu matei uma Curupira. A mãe dele disse: meu filho, não vai mais por lá, ela pode viver de novo. Ele disse: vive nada mãe, já tá morta mesmo. Ele passou tempo sem ir por lá, passou anos, quando foi um dia, ele pensou: vou já ver se a Curupira ainda tá por lá. Chegando lá, ele viu a Curupira deitada no chão, o dente dela branquinho e bonito parece uma flor, aí ele pensou: vou já tirar o dente da Curupira, pegou um terçado e começou a tentar tirar o dente, de repente ele ouviu um gemido, aí a

Curupira sentou. Ela disse: ah, você veio me fazer viver, eu morri, mas agora estou viva, aí o rapaz disse: mais seu cabelo ta muito grande, olha o meu como ta cortado, ela perguntou: e como foi cortado? Ele disse: com dente da cutia, mais ele tava mentindo pra ela. Aí ela disse: então vai chamar a cutia, ele chamou e a cutia veio, ela disse: mata a cutia e tira o dente dela e corta o meu cabelo. Aí ele cortou o cabelo dela, mais cortou com terçado, aí ele disse: ta cortado, agora você vai mergulhar uma hora como eu vou mergulhar, pra poder se lavar. A Curupira disse: ta bom. Ele mergulhou e boiou atrás de um pau e esperou dar uma hora, aí ele disse: agora é sua vez, quando a Curupira mergulhou ele correu pra casa dele, e ela correu atrás, quando ele olhou para trás, só viu animal rolando, era a Curupira jogando o laço para pegar o homem, mais ela não pegou mais ele, aí ela voltou para o mato que é o lugar dela.

Conto 4 - O mapinguari morto

“Eu vi só a ossada do mapinguari, minha filha. O braço dele era muito grande, o dedo dele é bem assim, cumprido, já tinha capim em cima da barriga dele, a cabeça dele era bem grande, torado no meio. Eu chamei minha irmã; nós estava caçando no mato, aí ela veio e disse: ah, maninha, é osso de mapinguari maninha, vamo antes que ele viva, a alma dele pode tá por aqui. Nós estava caçando com cachorro, ele correu atrás de três porquinho; eles entraram no buraco de um cedro grande. Ai ela disse: tu fica aqui cuidando o buraco, eu já fechei os outro buraco, que eu vou chamar o papai. Ela era mais velha né, ela subiu na árvore e haja gritar pra papai vir acudir nós; ela pegou uma taboca e soprou e papai respondia, demorou ela soprou de novo e papai respondeu, quando ele respondeu mais perto ela desceu e gritou, demorou papai chegou com terçado e matou os porquinho; cacetou um, aí de novo o cachorro tava acuando, ele matou os três; aí a gente perguntou se ele não queria ver o bicho, ele disse que não, que era mapinguari. Tinha uma ossada no lugar do olho dele. Daí a gente não voltou mais lá, papai disse que quando a gente toca nele ele vive. Isso eu conto porque eu vi mesmo” diz dona Assunciona.



Figura 36 – Representação do Mapinguari
Fonte: Desenho de Francisco Cruz – Foto: José Farias – data: 26-01-2012

A importância de se registrar as lendas e os mitos está no fato de que elas podem desaparecer com o tempo. A esposa do tuxaua Valdomiro, dona Assunciona já está com a idade avançada e quase não lembra mais das histórias e vivências de sua época (século XX). Pode-se relacioná-las com a questão ambiental, sendo a Curupira ou o Curupira o ser que protege os animais e a mata, assim como o ser que aterroriza quem tenta depredá-la, retirando da floresta mais que o necessário para sua sobrevivência. E essas histórias que eram contadas pelos mais velhos tinham como objetivo fazer com que os mais jovens entendessem que era preciso conservar os recursos naturais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas foram as barbáries porque passou a população nativa do Brasil, chegando inclusive os mais pessimistas a temerem a sua extinção, fato felizmente não confirmado pelos últimos censos demográficos. Embora a ocupação do território brasileiro, antes e depois do seu “achamento” ofereça um vasto material para a pesquisa, o presente estudo procurou dar um contorno histórico–geográfico buscando entender o movimento de ocupação territorial dos indígenas Omágua/Kambeba no Amazonas da atualidade, a partir sua colonização tendo como foco a aldeia de Tururucari-Uka.

Para uma aproximação com a questão indígena Omágua/Kambeba, é necessário começar tratando-os como de fato são: diferente étnico, cultural e socialmente. Ao invés de “índios ou indígenas”, devemos chamá-los como eles se auto-denominam “Omágua/Kambeba”. Assim, a identidade de cada um estará vinculada à etnia a qual pertence, levando em conta suas peculiaridades manifestadas na territorialidade que os torna diferentes dos demais povos indígenas.

Diante desse novo cenário que surge a partir das ações políticas empreendidas pelo povo Omágua/Kambeba, em um processo de reorganização e instrumentalização das demandas e reivindicações por seus direitos, incluindo o território que, por conseguinte, se estende a busca por autonomia e livre determinação diante das decisões que envolvem a sociedade Omágua/Kambeba. A luta deste povo não se resume apenas em defender seus limites territoriais, seus membros lutam também por uma forma de existência, presente no modo diferente de viver, ver, sentir, pensar, agir e de seguir construindo seus direitos. As reivindicações estendem-se, ainda, à luta por uma organização no trabalho pedagógico, que tem como objetivo o ensino da língua materna. A língua Omágua/Kambeba classifica-se como “uma língua em perigo”, pelo fato de apresentar sinal de declínio na sua transmissão de uma geração a outra. Por isso, a necessidade de se elaborar um dicionário com palavras e frases do cotidiano dos Omágua/Kambeba. Entende-se que novos usos apontam mais para um processo de transformação do que para um processo de extinção.

O povo Omágua/Kambeba tem projetado uma grande e histórica capacidade de resistência, vitalidade e criatividade, projetando-se no cenário público, deixando sua marca em grandes conquistas como o projeto para a realização do Congresso Omágua/Kambeba a ser sediado em São Paulo de Olivença, envolvendo indígenas de toda calha do Solimões projetos de revitalização da língua materna, etc., traduzindo-se no bem-estar dos atores coletivos, que hoje lutam para serem reconhecidos e ter voz no cenário político nacional.

Ao contrário das teses que apontam um caminho inexorável de perda cultural do povo Omágua/Kambeba, tem-se vários fatores para comprovar que o povo Omágua/Kambeba continua resistindo e mantendo sua cultura, mesmo enfrentando dificuldades por parte de agentes não indígenas. Os Omágua/Kambeba usam de estratégias, táticas e astúcias, que se manifestam em pequenos focos de resistências bem como no modo de vida e na língua como elemento de transmissão de saberes.

Segundo Vilas Bôas (2000), ainda há quem pense que os indígenas são criaturas destituídas de cultura. Aqueles que não os conhece bem e que com eles não convivem tendem a imaginá-los como seres que vivem na natureza isolados, sem quaisquer perspectiva de vida e preceito humanísticos. Como ninguém, eles se consideram parte da natureza, e tem por ela um respeito que a nossa sociedade perdeu há muito tempo.

Frente às contínuas migrações que o povo Omágua/Kambeba sofreu durante séculos, inclusive, com respaldos de órgãos institucionais, levantam-se vozes de indignação e denúncia, identificadas nos movimento indígenas, organizações, etc., em favor dos direitos que lhes são reservados, sem esquecer que os Omágua/Kambeba são atores da história que os envolve e não somente vítimas de um sistema dominador. Na verdade, ver o povo Omágua/Kambeba, apenas como vítimas, ou objetos de um sistema colonial perverso, acaba por retirar-lhe mais uma coisa: o papel de sujeitos históricos.

A defesa do território tradicional pelos Omágua/Kambeba no Alto Solimões vem acompanhada de uma defesa de narrativas e saberes tradicionais desse povo, bem como de uma retomada de sua identidade étnica e de sua participação na

história e na política que teve seu início há séculos e continua até agora, uma luta por direitos sócio-político-culturais.

Entretanto, muito mais do que um embate entre as dimensões cultural e política, devemos aprofundar a relevância do tratamento das diversas possibilidades e significações de reterritorialização e desterritorialização pelas quais os Omágua/Kambeba passaram ao longo desses séculos, baseado nos níveis de interações complexas, levando em conta objetividades e subjetividades, sonhos e condições sociais que compõem as diversas tentativas de reterritorialização deste povo, no interior de uma perspectiva de garantia de autonomia, do respeito às diferenças e dignidade humana. Assim, entende-se que o significado de território está relacionado à noção de identidade.

Após muitas lutas por direitos, hoje, os indígenas começam a ser tratados com mais respeito, um respeito que se estende a sua cultura, aos seus mitos, a sua religião, a relação íntima com o sagrado e as entidades que protegem a mata, como o Curupira. Saber viver fora do centro urbano, na simplicidade, valorizando a natureza, convivendo na alegria, na reciprocidade, mantendo a união é o que caracteriza o estilo de vida adotado pelos Omágua/Kambeba da aldeia Tururucari-Uka. Esse estilo de vida contribui para a manutenção e reconstrução da memória coletiva que depende em parte da história de migração que o povo realizou no passado.

O fato de conhecer e incorporar alguns elementos do modo de vida do passado é uma forma de criar uma consciência mais clara da necessidade de defender de forma discursiva o território ao qual pertence. Os mitos e lendas, por exemplo, representam a continuação e a conservação da cultura Omágua/Kambeba e guardam em suas simbologias tudo que conseguiram alcançar e conservar até agora. Permitir que desapareçam os mitos e lendas é contribuir para a degeneração cultural do povo.

A história assumiu grande importância na reconstrução da identidade Omágua/Kambeba. É com base em um passado de massacre, violência e silêncio, que os Omágua/Kambeba buscam legitimarem-se enquanto indígenas no presente. No caso dos Omágua/Kambeba, observa-se que a importância do passado exige um exercício de rememoração de fatos que estavam guardados na memória. A

lembrança é a sobrevivência do passado, ou seja, não se tem uma descrição de algo tal qual aconteceu, mas o que ficou retido na memória.

Muitos indígenas e não indígenas desconhecem a história do povo Omágua/Kambeba. Por isso, é desejo deste povo que outros indígenas e não indígenas conheçam sua cultura para que possam respeitar seus conhecimentos e seu modo de vida, isso fará com que a nova geração de Omágua/Kambeba valorizem mais sua identidade. Na intenção de manter e mostrar a cultura indígena do povo Omágua/Kambeba, procuramos incrementar a participação dos indígenas da aldeia Tururucari-Uka em um projeto que visa a produção de um documentário em vídeo, que apresentasse aspectos de sua cultura a diversificados públicos não indígenas. O importante é que a ideia de se fazer um documentário partiu de um indígena da aldeia Tururucari-Uka, em registrar os saberes transmitidos pelo tuxaua maior.

Ao destacar a importância e a valorização da cultura indígena, no cenário histórico e atual do povo Omágua/Kambeba, percebe-se que mesmo tendo sido massacrados, escravizados e quase extintos, conseguiram reconstruir suas vidas e sua identidade.

Para reforçar a importância da cultura do povo Omágua/Kambeba para o país, cabe a reprodução da “Declaração Solene dos Povos Indígenas”, produzida em 1975 na cidade canadense de Porto Albemi, durante a reunião do Conselho Mundial dos Povos Indígenas, numa demonstração de lucidez da sua contribuição ao mundo.

Nós, povos indígenas do mundo, unidos numa grande assembléia de homens sábios, declaramos a todas as nações: quando a terra-mãe era nosso alimento, quando a noite escura formava nosso teto, quando o céu e a lua eram nossos pais, quando todos éramos irmãos e irmãs, quando nossos caciques e anciãos eram grandes líderes, quando a justiça dirigia a lei e sua execução, aí outras civilizações chegaram! Com fome de sangue, de ouro, de terra e de todas as suas riquezas, trazendo numa das mãos a cruz e na outra a espada sem conhecer ou querer aprender os costumes de nossos povos, nos classificaram abaixo dos animais, roubaram nossas terras e nos levaram para longe delas, transformando em escravos os "filhos do Sol". Entretanto, não puderam nos eliminar! Nem nos fazer esquecer o que somos, porque somos a cultura da terra e do céu, somos de uma ascendência milenar e somos milhões. Mesmo que nosso universo inteiro seja destruído, NÓS VIVEREMOS por mais tempo que o império da morte!

Esse discurso mostra a importância da afirmação identitária, o valor cultural de cada povo, a relação com a terra e a forma brusca com que isso lhes foi tirado pelo “branco”. Reafirmamos que ainda é tempo de lutarmos pela manutenção da cultura Omágua/Kambeba, e uma das formas é trabalhar com a oralidade, a memória e a manutenção do que ainda resta da língua materna. Quanto a esse aspecto, Benedito Maciel declara:

“Lembrar a história, falar a língua tradicional nem que seja somente parte dela, é manter-se ligado aos antepassados, ter o domínio sobre sua história, continuar vivendo como um povo diferente dos demais que o cercam, poder obter terra para continuar vivendo como Kambeba, ser reconhecido como Kambeba pela sociedade nacional, manter sua sabedoria, crer no futuro e alegrar-se para viver o presente” (MACIEL, 1997, P. 206).

É este um dos principais sentidos da memória para os Omágua/Kambeba: relembrar para reconstruir sua vida. Portanto, essas e outras histórias aqui relatadas nos ajudaram a tecer o fio de contas de um colar ainda pouco conhecido pelos brasileiros. Um fio que trança e retrança a história e memória do povo Omágua/Kambeba, um povo que tras guarda e transmite a resistência da cultura e valores do povo, que precisa ser registrada e conhecida, pois contribuiu para a formação de parte da nossa história e do povo amazonense. O mais importante de tudo isso é que os indígenas mantêm a lógica de viver e a identidade como povo Omágua/Kambeba. Não esquecendo que existe, sim, o povo das águas, o povo Omágua/Kambeba.

REFERÊNCIAS

- ARCHELA, S. Roseli, Gratidão, H.B. Lúcia e Trostdorf, S Maria. *O lugar dos mapas mentais na representação do lugar*. Revista Eletrônica – V.13, n.1, jan-jun e 2004. Londrina. Disponível no site <http://www.geo.uel.br/revista>
- BARTH, F. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: POUTIGNAT. P. Teorias da etnicidade. São Paulo: Unesp, 1998.
- ARAÚJO, A. G. M. *Teoria e método em Arqueologia Regional: um estudo de caso no Alto Paranapanema, estado de São Paulo*. Tese de Doutorado, FFLCH, USP, 2001.
- BRAND, J. Antônio. *História oral: perspectiva, questionamentos e sua aplicabilidade em culturas orais*. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo. RS, v.4, n.2. p. 195-228, ano 2000.
- BRANDÃO, C.R. *Identidade e etnia: construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- BONNEMAISON, Joel. *La Géographie culturelle*. Paris: Éditions de CTHS, 2000.
- BONNEMAISON, Joel. *Viagem em Torno do Território*. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Geografia Cultural: um século (3). Rio de Janeiro: UERJ, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *Esboço de Auto-Análise*. Bertrand Brasil, 2005.
- BOSQUE MAUREL, J. *Percepción, comportamiento y análisis geográfico*. Boletín de la Real Sociedad Geográfica. Tomo CXV, n. 1 a 12 enero-diciembre. Madrid: Instituto Geográfico Nacional, p. 7-33, 1979.
- CAVALCANTI, Lana de Souza. *Geografia, Escola e Construção de Conhecimentos*. Campinas: Papirus, 1998.
- CLAVAL, P. *O território na transição da pós-modernidade*. In: Revista de geographia. ano 1, n.02, 1999.
- CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2001.
- CANCLINI, N. G. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CARVAJAL, G. ROJAS; A.; ACUÑA, C. *Descobrimento do rio das Amazonas*. Tradução e nota de C. de Melo Leitão, v. 203. Rio de Janeiro. Editora Nacional, 1941.

CARVALHO, M.R. *Os Pataxó da Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de Mestrado apresentado na UFBA, Salvaor – 1997.

CASTELL, M. *O poder da identidade (a era da informação: economia, sociedade e cultura)*. São Paulo: Paz e Terra, v. 2,. 1999.

CALEFFI, P. *O que é ser índio hoje?* A questão indígena na América Latina/ Brasil no início do século XXI. Revista de diálogos latino americanos, Aarhus, n 07, p. 20 - 42, 2003.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Outros 500: construindo uma nova história*. São Paulo: Editora Salesiana, 2001.

CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny. *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003 [1983].

COSTA, Carlos Frederico Corrêa da. *Aspectos teóricos/metodológicos da História Oral*. Aquidauana-MS: Departamento de História (xerocopiado).

DELEUSE G; GUATARRI, F. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo. 34 ed. v. 5, 1997.

ESTÉBANEZ ALVAREZ, J. *Problemas de interpretación y valoración de los mapas mentales*. Anales de Geografía de la Universidad Complutense. Madrid, v. 1, p.15-39, 1981.

_____. *Tendencias y problemática actual de la Geografía*. Madrid: Cincel, 1982.

GALVÃO, Wilson e KOSEL, Salete. *Representação e ensino da Geografia: contribuições teórico-metodológicas*. Ateliê Geográfico, Goiânia-Go. V.2, n. 5, dez. 2008.

HAESBAERT, R. *Identidades territoriais*. In: CORRÊA, R. L; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Manifestações da Cultura no Espaço*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999, p. 169-190.

HAESBAERT, R. *Território, Cultura e Des-Territorialização*. In: CORRÊA, R. L; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Religião Identidade e Território*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2000 p. 115-144.

HAESBAERT, R. *Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão*. In: CASTRO, I.E. da; COSTA, P.C. da; CORRÊA, R.L. (Org) *Geografia: conceitos e temas*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrande Brasil, 2001.

HAESBAERT, R. *Territórios Alternativos*. Niterói: Eduff; São Paulo: Contexto, 2002.

HAESBAERT, R. *Concepções do território para entender a desterritorialização*. In: Santos M. [et al]. *Território, territórios: ensaios sobre ordenamento territorial*. 2 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAESBAERT, R. *Des-territorialização e identidade: a rede “gaúcha” no Nordeste*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense (EDUFF), 1997.

HAESBAERT, R. *Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial* (ou: do Hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: ARAUJO, F. G. B. de; HAESBAERT, R. *Identidades e Territórios: Questões e olhares contemporâneos*. Rio de Janeiro: Access, 2007.

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrabd Brasil, 2009.

HALBWCAHS, Maurice. (2006[1950]). *Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro.

HOLVOET, M. *Exemples d'études sur la géographie mentale*. In: Journée des Chercheurs Societé Géographique de Liège, mars, 1984 apud Kozel (2001, p. 144).

HERRERO FABREGAT, C. *Madrid visto por los niños*. Madrid: Centro Madrileño de Investigaciones Pedagógicas, 1992.

_____. *Reflexiones acerca de la Geografía Comportamental*. In: TONDA MONLLOR, E. M.; MULA FRANCO, A. (Orgs.) *Scripta in memoriam* (Homenaje al profesor Jesús Rafael de Vera Ferre). Murcia: Compobell, 2001. p. 187-201.

HIERRO, Pedro García. *Racismo de Unguarahui*. Lima, Peru: [s/n, s/ed] 2005.

LEFEVBRE, Henri. *La presencia y la ausencia*. México: Fondo de Cultura Economica, 1983.

LEFEBVRE, H. 1986(1974). *La Production de l'Espace*. Paris : Anthropos

LUCIANO, Gercem dos Santos. *O índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Edições MEC/UNESCO, 2006.

MACIEL, B. *Resistência silenciosa: Estudo da retomada étnica dos Omágua*. Manaus: UFAM/PIBIC/CNPq, 1997 (Relatório final de pesquisa).

MARCOY, Paul. *Viagem pelo rio Amazonas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2006.

MEGGERS, Betty J. 1977. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Trad. Maria Yedda Linhares. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

Movimento de Resistência Indígena do Rio Grande do Sul. *Manifesto dos povos Kaingang e Guarani do Rio Grande do Sul*. – Brasil. Iraí: MRI/RS, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: como se vem a ser o que se é*. São Paulo: Rideel, 2005.

NIEMEYER, Ana Maria de. *Desenhos e mapas na orientação espacial: pesquisa e ensino de antropologia*. Textos Didáticos (Campinas-IFCH/UNICAMP, n.12, janeiro de 1994).

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. *Mapa mental: recurso didático para o estudo do lugar* In: PONTUSCHKA, Nídia Nacib. *Geografia em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2002.

OLIVEIRA, João Pacheco de (Org). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

OLIVEIRA, Livia de. *A percepção da qualidade ambiental*. Cadernos de Geografia. Belo Horizonte: PUC Minas, v. 12, n. 18, 2002, p. 29-42.

PECHINCHA, Mônica Thereza Soares. *Histórias de admirar : mito, rito e história Kadiwéu*. Brasília : UnB, 1994. 148 p. (Dissertação de Mestrado)

PEREIRA, Franz Kreüther. *Painel de Lendas e Mitos da Amazônia*, Revisado e Ampliado pelo autor, Trabalho premiado (1º lugar) no Concurso "Folclore Amazônico 1993" da Academia Paraense de Letras, Belém-Pará, 2001

PORTELLI, A. *Tentando aprender um pouquinho*. Algumas reflexões sobre a Ética na História Oral In: ANTONACCI M. A. ; PERELMUTTER, D. Projeto História nº15. São Paulo, abril 1997. 439 p.

_____. *História oral como gênero*. In: ? .Projeto História 22 (História e oralidade). São Paulo: PUC-Educ, 2001, p. 9-36.

POLLAK, Michael. (1992). *Memória e Identidade Social*. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, vol.5, nº10.

POSEY, Darrell A. *Etnobiologia: teoria e prática*. Introdução in Suma Etnológica Brasileira. t. 1, Etnobiologia. Petrópolis. Vozes/Finep. 1986.

PORRO, Antônio – *Os povos indígenas da Amazônia e a chegada dos europeus*. In: O povo das águas: Ensaios de etno-história da Amazônia. Petrópolis: Vozes, São Paulo.

PINTO, Renan Freitas (Org.). *O Diário do Padre Samuel Fritz*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2006.

RAFFESTIN, C. 1993 (1980) *Por uma Geografia do Poder*. São Paulo : Ática.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R. L. *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

SAMPAIO, M. P; ERTHAL, C. R. *Rastros da memória: história e trajetórias das populações indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Os tempos e os territórios da colonização italiana: O desenvolvimento econômico na Colônia Silveira Martins (RS)*. Porto Alegre: Edições Est, 2003.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Os tempos e os territórios da colonização italiana. O desenvolvimento da colônia Silveira Martins*. Porto Alegre: EST Edições, 2003/2001.

SAQUET, Marcos Aurélio. *Abordagens e concepções sobre território*. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular 2007.

SAQUET, Marcos Aurélio. [et al]. *Territórios e Territorialidades: processos e conflitos*. 1 ed. São Paulo: Expressão Popular: UNESP. Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2009.

SACK, R. *Human Territoriality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SACK, R. 1986. *Human Territoriality : its theory and history*. Cambridge : Cambridge University Press.

SAUER, Carl O. "*Geografia Cultural*". In.: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Introdução à Geografia Cultural*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 19-26.

SILVA, Tomás Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

SIMIELLI, Maria Elena. *Cartografia no ensino fundamental e médio*. In: A Geografia em sala de aula. São Paulo: Contexto, 1999.

STAVENHAGEN, Rodolfo. *Ethnic conflicts and the Nacion-State*. Nova York: UNRISD, 1996.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *O renascer dos povos indígenas para o direito*. Curitiba: Juruá, 1999.

UGARTE, Auxiliomar Silva. *Sertões de Bárbaros – O mundo natural e as sociedades indígenas da Amazônia na visão dos cronistas ibéricos (séculos XVI – XVII)*. Manaus: Editora Valer, 2009.

KOZEL T. S. e NOGUEIRA. A. R. B. *A Geografia das Representações e sua aplicação pedagógica: contribuições de uma experiência vivida*. In: Revista do Depº de Geografia de São Paulo. FFLCHUSP. 1999

KOZEL TEIXEIRA, S. *Das imagens às linguagens do geográfico*: Curitiba, a “capital ecológica”. 310 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

KOZEL; S. SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (Org.) *Da percepção e cognição representação*: reconstruções teóricas da Geografia Cultural Humanista. São Paulo: Terceira Margem. Curitiba: NEER, 2007.