

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

**RELAÇÕES DE TRABALHO NA COMUNIDADE
TIKUNA EM MANAUS (AM): UM ESTUDO DE CASO NO
BAIRRO CIDADE DE DEUS**

JOSIBEL RODRIGUES E SILVA

MANAUS
2009

JOSIBEL RODRIGUES E SILVA

**RELAÇÕES DE TRABALHO NA COMUNIDADE
TIKUNA EM MANAUS (AM): UM ESTUDO DE CASO NO
BAIRRO CIDADE DE DEUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientador (a): Prof^ª. Dr^ª. Simone Eneida Baçal de Oliveira.

MANAUS
2009

JOSIBEL RODRIGUES E SILVA

**RELAÇÕES DE TRABALHO NA COMUNIDADE
TIKUNA EM MANAUS (AM): UM ESTUDO DE CASO NO
BAIRRO CIDADE DE DEUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Aprovada em 18 de setembro de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Simone Eneida Baçal de Oliveira, presidente.
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof^a. Dra. Amélia Regina Batista Nogueira, membro.
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida, membro.
Universidade Federal do Amazonas (UFAM)

À Associação Tikuna Watchimaücü,
pela partilha de conhecimentos.

AGRADECIMENTOS

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

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

À SEMED, pela liberação da licença para que eu pudesse realizar esta Pós-Graduação.

À minha orientadora Prof. Dra. Simone Eneida Baçal de Oliveira, pelas orientações e contribuições valiosas a esta pesquisa, mas principalmente, por ter aceitado me orientar mesmo ciente de minhas limitações teóricas e metodológicas.

Ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) e a seus pesquisadores, em especial ao Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida e a Glademir Santos, por todo apoio teórico e metodológico a mim oferecido, mas os agradeço principalmente pela sua amizade.

Aos Professores do PPGSCA, em especial à prof. Iraildes Caldas Torres, pelas aulas enriquecedoras e relações de amizade construídas.

Às professoras Patrícia Sampaio e Amélia Nogueira pelas valiosas contribuições neste trabalho no exame de qualificação.

Aos colegas de turma, em especial Otamires e Deninson pelos alegres e difíceis momentos compartilhados; à Janiacley, Sátia, Edvânia, Michele, Jane Dantas e Márcia, pelas alegrias, risos e bom humor.

Aos meus amigos de São Gabriel da Cachoeira, em especial à minha amiga Araceli, por todos os momentos de risos, lágrimas e diversão passados juntas, dedico in memoriam.

À minha família, à minha doce mãe Sônia por todo apoio financeiro e incentivo aos estudos, às minhas irmãs Bebel e Rosi, ao meu irmãozinho amado Gabriel, ao meu pai Oscar, dedico in memoriam.

Ao meu namorado Júlio, pela compreensão, amor, carinho, enfim, por tudo o que representa.

Finalmente, mas não menos importante, à Associação Comunidade Wotchimaïcüi, em especial a Domingos, Denizio, Reginaldo, Bernardino, Martins, Américo, José, José

Fernandes, Aldenor, às delicadas e lindas Tikunas Eucilene, Artemis, Rosa, Omaida, Hilda, Guida, Dalvina, Jercina, Lindalva, Cleonice, Marta, Sebastiana, Delmira e Zenaide. Pelas relações de amizade construídas, pelas conversas calorosas no Bairro Cidade de Deus, pelas discussões sobre a questão indígena. Sem vocês, a realização desta dissertação não teria sido possível, lhes dedico os meus sinceros agradecimentos.

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

Zygmunt Bauman.

RESUMO

Este trabalho visa compreender as formas de organização dos indígenas na cidade, em particular, as relações de trabalho construídas no processo de territorialização em Manaus pela comunidade Tikuna. A construção do processo teórico e metodológico da pesquisa foi baseada em uma perspectiva multidisciplinar, tendo um caráter qualitativo e exploratório. Foram realizadas entrevistas abertas com 23 sujeitos, além de observações diretas na comunidade e utilização de diário de campo, durante o período de maio de 2007 a maio de 2009. Neste estudo foi observado que os indígenas Tikuna migraram para Manaus devido a alguns motivos como, a procura de trabalho e educação para os filhos buscando a melhoria da qualidade de vida. Na cidade, a formação da comunidade surge a partir de sentimentos compartilhados baseados na etnicidade e identidade, permeados por laços de parentesco e solidariedade entre os sujeitos. Em um segundo momento, a vivência compartilhada de várias dificuldades como a insegurança, o desemprego e a falta de infra-estrutura básica nos Bairros onde moram, são motivos para o fortalecimento de um caráter político e identitário no grupo, caracterizando a construção de uma *territorialidade específica*. Com a formação da Associação Comunidade Wotchimaücü (ACW), localizada no Bairro Cidade de Deus, os indígenas participam de um processo de protagonismo cujas características culturais e identitárias são reformuladas de acordo com as próprias normas do grupo, voltadas para um caráter instrumental na busca de benefícios para a comunidade. As relações de trabalho construídas pelos sujeitos na cidade podem ser divididas por se constituírem nos territórios de fora e de dentro da comunidade. Os tipos de trabalho que se constroem fora da comunidade são caracterizados pela informalidade, individualidade e precarização do trabalho, características do mundo citadino capitalista. Os tipos de trabalho observados dentro da comunidade são aqueles estabelecidos dentro de um processo de *territorialidade específica*, se constituindo como formas alternativas de trabalho, configurando-se também em articulação política como estratégia de afirmação e visibilidade dos Tikuna em Manaus. É o que denominamos de trabalho artístico-cultural, sendo fundamentado na etnicidade e coletividade, no qual se percebe uma satisfação dos sujeitos em relação ao seu trabalho, pois este não está separado de seu mundo. Nestas formas de trabalho os indígenas ainda estão sujeitos a precarização e a informalidade, pois são atividades que dependem de um mercado excludente. Concluindo esta dissertação, as relações de trabalho construídas na cidade pelos indígenas nos induz a refletir sobre a própria natureza da concepção de trabalho pelo dito homem moderno que vive nas cidades, calcada em valores de troca e na separação do mundo da vida (família, lazer e cultura), culminando direta ou indiretamente na explosão de problemas que danificam a biosfera e a vida humana.

Palavras-chave: Território, territorialidade específica, trabalho, comunidade Tikuna.

ABSTRACT

This work objects to understand the forms of indigenous organization in the city, in particular, the relations of work built in the territorialization process in Manaus by the Tikuna community. The built of the theoretical and methodological process of this research was based in a multidisciplinary perspective, with a qualitative and exploratory character. It was done open interviews with 23 social agents, in addition with direct observations in the community and the use of field diary, during the period of May 2007 to May 2009. In this study was observed that the Tikuna people migrated to Manaus due to some reasons such as, search for work and education to children looking forward the improving the quality of life. In the city, formation of community arises from shared feelings based in ethnicity and identity, permeated by kinship and solidarity ties among the Tikuna. In a second moment, the shared experience of several difficulties such as insecurity, unemployment and the lack of basic infrastructure in the neighborhood where they live, are motive to strengthening of a political and ethnic group identity character, characterizing the building of a specific territoriality. With the formation of Wotchimaïcü Community Association (WCA), located in Cidade de Deus neighborhood, the indigenous people participate of an autonomy process whose cultural and identity characteristics are reformulated according to the own rules of the group, directed to an instrumental character in search of benefits to community. The work relations built by the subjects in the city can be divided for being constituted in the outside and inside the community. The sorts of works that are built outside the community are characterized by informality, individuality and precarious work, characteristics of the city capitalist world. The sorts of work observed inside the community are those established in the specific territoriality process, constituting themselves as alternative ways of work, configuring also in politic articulation as strategies of affirmation and visualization of the Tikuna in Manaus. That is what we called of cultural artistic work, being based in ethnicity and collectiveness where it is observed a satisfaction of the social agents in relation to their work, for this is not separated of their world. In these ways of work the Tikuna are still subjected to the precarious work and informality, for these are activities that depend on an exclusive labor market. Concluding this essay, relations of work built in the city by the indigenous people persuade us to reflect about the own nature of work conception lived by the modern man that live in the cities, based in change values and in separation of life world (family, leisure and culture), culminating directly or indirectly in the explosion of problems that ruin the biosphere and human life.

Key words: Territory, specific territoriality, work, Tikuna community.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	Área do Alto Solimões.....	18
Figura 2:	Início da Rua São Salvador.....	47
Figura 3:	Poste de eletricidade na Rua São Salvador.....	47
Figura 4:	Casa de Bernardino e Eucilene.....	49
Figura 5:	Casa de Martins e Cleonice (área externa).....	50
Figura 6:	Casa de Martins e Cleonice (área interna).....	50
Figura 7:	Casa de Reginaldo e Artemis (área externa).....	51
Figura 8:	Casa de Reginaldo e Artemis (área interna).....	52
Figura 9:	Centro Comunitário dos Tikuna.....	54
Figura 10:	Comunitários confeccionando o artesanato.....	55
Figura 11:	Apresentação do Grupo musical, na Praça da Saudade.....	56
Figura 12:	Denizio Tikuna fazendo trabalhos da faculdade de Pedagogia.....	80
Figura 13:	Detalhe da Rua São Salvador, sem infra-estrutura de esgoto.....	85
Figura 14:	Oficina de artesanato para as crianças.....	92
Figura 15:	Oficina de artesanato para as crianças.....	92
Figura 16:	Porta jóias Tikuna.....	93
Figura 17:	Objeto para decoração, artesanato Tikuna.....	94
Figura 18:	Hilda e Eucilene confeccionando o artesanato.....	97
Figura 19:	Foto composta pelos mais jovens.....	97
Figura 20:	Reginaldo furando e polindo o tucumã.....	98
Figura 21:	Artemis confeccionando artesanato.....	98
Figura 22:	Bernardino furando e polindo o tucumã.....	98
Figura 23:	A máquina de polimento do tucumã inventada por Bernardino.....	98
Figura 24:	Dona Rosa no Centro Cultural dos Tikuna.....	103
Figura 25:	Dona Rosa furando o morototó.....	103
Figura 26:	Visita de alunos de uma escola particular ao Centro Comunitário dos Tikuna, no dia 28.24.09.....	104

Figura 27:	Visita de alunos de uma escola particular ao Centro Comunitário dos Tikuna, no dia 28.24.09.....	105
Figura 28:	Semente do avai.....	106
Figura 29:	Escama de pirarucu.....	106
Figura 30:	Membros da comunidade dançando na Assembléia Tikuna no dia 04. 04.09.	115
Figura 31:	Integrante do grupo Magüta cantando e dançando no dia 04. 04.09. ...	115
Figura 32:	Foto tirada do Grupo Wotchimaücü em uma apresentação em São Paulo Capital.	117

LISTA DE QUADROS

Quadro 1:	Colaboradores desta pesquisa.....	27
Quadro 2:	Principais trabalhos realizados pelos Tikuna.....	69
Quadro 3:	Órgãos governamentais e não-governamentais e suas relações com os índios na cidade.....	74
Quadro 4:	Nível Educacional dos Tikuna.....	77
Quadro 5:	Sujeitos que confeccionam artesanato separadamente da Associação.....	99

LISTA DE ABREVIATURAS

ACW	Associação Comunidade Wotchimaïcü
AMARN	Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMATU	Associação de Mulheres Artesãs Tikuna de Bom Caminho
AMISM	Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
BASA	Banco da Amazônia
CAFI	Centro Amazônico de Formação Indígena
CEP	Comitê de Ética em Pesquisa
CGTT	Conselho Geral da Tribo Tikuna
COIAB	Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
FEPI	Federação Estadual dos Povos Indígenas
FOCCIT	Federação das Organizações dos Caciques das Comunidades Indígenas Tikuna
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional da Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INPA	Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia
MEIAM	Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas
OGPTB	Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngüe
OMSPT	Organização dos Monitores de Saúde do Povo Tikuna
PIAMA	Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus
PIM	Pólo Industrial de Manaus
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PPGSCA	Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia
SEMDEL	Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico Local
SEMDIH	Secretaria Municipal de Direitos Humanos
SEMED	Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Manaus
SEIND	Secretaria de Estado para os Povos Indígenas
SEMSA	Secretaria Municipal da Saúde
SPVEA	Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia

SUDAM	Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Terra indígena
UEA	Universidade do Estado do Amazonas
UFAM	Universidade Federal do Amazonas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
1 O ir e vir do trabalho de campo	22
CAPÍTULO I: A CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS NA CIDADE	30
1.1 Da Terra Indígena (TI) do Alto Solimões para Manaus: Entendendo a mobilidade	33
1.2 Formando comunidade na cidade: a ocupação do novo espaço social, o Bairro Cidade de Deus	42
1.3 A formação da Associação Comunidade Wotchimaücü (ACW): o início da construção de uma territorialidade específica	53
CAPÍTULO II: ALTERNATIVAS DE TRABALHO NO CONTEXTO CIDADINO	61
2.1 A vida dos Tikuna no mundo do trabalho da cidade	66
2.2 Trabalho e educação	77
2.3 O trabalho informal caracteriza a territorialização precária na cidade	81
CAPÍTULO III: AS RELAÇÕES DE TRABALHO CONSTRUÍDAS NAS TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS	87
3.1 O trabalho artístico-cultural	89
3.1.1 O trabalho artesanal	90
3.1.2 Formas de organização do trabalho artesanal	95
3.1.3 Matérias-primas para a fabricação do artesanato	105
3.1.4 O trabalho artesanal dentro da informalidade	108
3.2 O trabalho musical	111
CONSIDERAÇÕES FINAIS	119
REFERÊNCIAS	125

INTRODUÇÃO

A globalização está na ordem do dia, se configurando como uma palavra da moda que se transforma rapidamente. Para alguns, globalização é o que devemos fazer se quisermos ser felizes, para outros, é a causa da nossa infelicidade. Para todos, porém, globalização é o destino irremediável do mundo, um processo irreversível no qual todos estão sendo globalizados (BAUMAN, 1999). É neste processo que um certo dinamismo das coisas acontece mais depressa do que nunca, desestabilizando o que era estável, mudando o que antes era imutável, derretendo os sólidos como dizia Marx. Nesta dinamicidade compreender os fatos é tarefa árdua e desafiadora, principalmente em um momento em que as próprias Ciências revisitam suas teorias, paradigmas e conceitos. Desta forma, este trabalho é uma tentativa de articulação de conceitos e idéias entre as Ciências, de modo a desnudar fatos que nos instigam enquanto cientistas sociais, a problemática indígena na cidade dentro do contexto amazônico.

O Brasil apresentava no passado e ainda apresenta uma grande diversidade de sociedades e culturas indígenas, no qual tem-se uma estimativa de 225 povos indígenas contemporâneos no país. Um número que tem aumentado nos últimos anos devido aos processos de retomada de construção de identidade de várias etnias e grupos sociais. De acordo com o IBGE (2000), cerca de 734 mil pessoas se consideraram indígenas, deste total, 350 mil vivem na área rural e estima-se que em centros urbanos vivam por volta de 384 mil pessoas pertencentes a estes povos.

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

A questão dos “índios da cidade”, “índios urbanos”, “índios citadinos”, entre outras denominações, advém com uma relação contemporânea entre povos indígenas organizados e o

processo de urbanização das metrópoles, que no caso da Amazônia, são representadas por Manaus e Belém. A “urbanização” destes agentes sociais tem sido objeto de várias discussões teóricas envolvendo agências governamentais e movimentos sociais, focalizando, sobretudo, uma multiplicidade de situações de conflito. Tais conflitos tanto abrangem questões relativas à ocupação de terrenos vagos, quanto questões relacionadas a tentativas oficiais de negar a identidade indígena, tentando-se causar uma invisibilidade dos vários grupos étnicos na cidade.

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

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

De acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000), em Manaus a população indígena declarada constitui-se em um número de 7.894 indivíduos, um número que não representa a atual realidade obviamente. Outros estudos parciais para se chegar a uma demografia indígena em Manaus foram empreendidos, mas lograram sem êxito.

Hoje, o que se têm são estimativas que vão de 15.000 a 30.000 indígenas na cidade, segundo informações da Federação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI)¹.

O estudo mais recente e significativo a respeito da presença indígena na cidade, foi realizado no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Neste, alguns pesquisadores sob coordenação do Prof. Doutor Alfredo Wagner Berno de Almeida e outros estudiosos vinculados a iniciativas científicas diversas, tanto da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) como da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), realizaram estudos que culminaram em um livro intitulado, “Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus” (2008). Este trabalho, do qual tivemos a oportunidade de fazer parte, assinala as condições reais de emergência de uma diversidade de expressões culturais que estariam imprimindo uma nova “fisionomia étnica” às cidades (ALMEIDA, A. 2008). Teve como referência um trabalho de campo realizado no ano de 2008, no qual foram coletadas várias entrevistas de lideranças indígenas que se posicionaram a respeito dos conflitos vivenciados pelos grupos étnicos. É um estudo que traz informações significantes para se refletir a questão dos indígenas na cidade.

Bem, é fato que existe um processo de reafirmação étnica, havendo um maior número de pessoas que se autodenominam indígenas, marcando assim, uma realidade de protagonismo através da reorganização e reconstrução de suas identidades (OLIVEIRA FILHO, 1999). Neste processo, os indígenas utilizam a sua história que foi marcada por perdas irrecuperáveis e transformações marcantes, manipulando o passado em benefício das comunidades étnicas do presente. Como grupo social converteu-se o termo “índio” carregado de preconceito para uma categoria positiva, hoje presente em seu universo sóciopolítico, consolidando interesses específicos de vários grupos étnicos (MONTEIRO, 1999). Verifica-se então, uma presença constante cada vez mais competente e legitimada das organizações indígenas, seja nas aldeias ou nas cidades, nos debates sobre as políticas públicas e nas alternativas de desenvolvimento regional.

Tal fato implica em novas discussões pela sociedade nacional, principalmente quanto à “autenticidade” dos que se autodeclaram índios, voltando a serem acionados os estereótipos da “primitividade” e lhes sendo cobrada a posse de um patrimônio cultural marcadamente distinto (OLIVEIRA FILHO, 1997). Essas diferentes e novas realidades indígenas e indigenistas

¹ Até o fim dessa pesquisa o órgão de Estado referente aos assuntos indígenas no Amazonas ainda era a Federação Estadual dos Povos Indígenas (FEPI), logo depois este órgão foi transformado em Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND).

implicam em questões que merecem ser discutidas entre os cientistas sociais e entre os próprios grupos étnicos.

Do exposto, é objetivo nosso neste estudo estabelecer algumas reflexões sobre a questão indígena na cidade, especificamente sobre o trabalho indígena em Manaus. Baseando-nos sobre as discussões de alguns autores sobre território (HAESBAERT, 2006; 2007), processos de territorialização (OLIVEIRA FILHO, 1999) e territorialidades específicas (ALMEIDA, 2006, 2008), analisamos a construção de territórios feita especificamente por um grupo Tikuna em Manaus. Relacionamos o processo de territorialização e sua relação com as formas de trabalho impostas na cidade e outras formas construídas como alternativas de trabalho dentro das territorialidades específicas.

Os indígenas co-autores desta pesquisa são da etnia Tikuna, um grupo indígena que vem crescendo na Amazônia. No Estado do Amazonas, os Tikuna habitam a zona fisiográfica Solimões-Javari, abrangendo algumas ilhas e afluentes do Rio Solimões, estendendo-se pelos municípios de Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Santo Antonio do Içá, Amaturá, Tonantins e Tabatinga. O mapa abaixo destaca a região do Solimões que corresponde à área de maior concentração dos Tikuna.

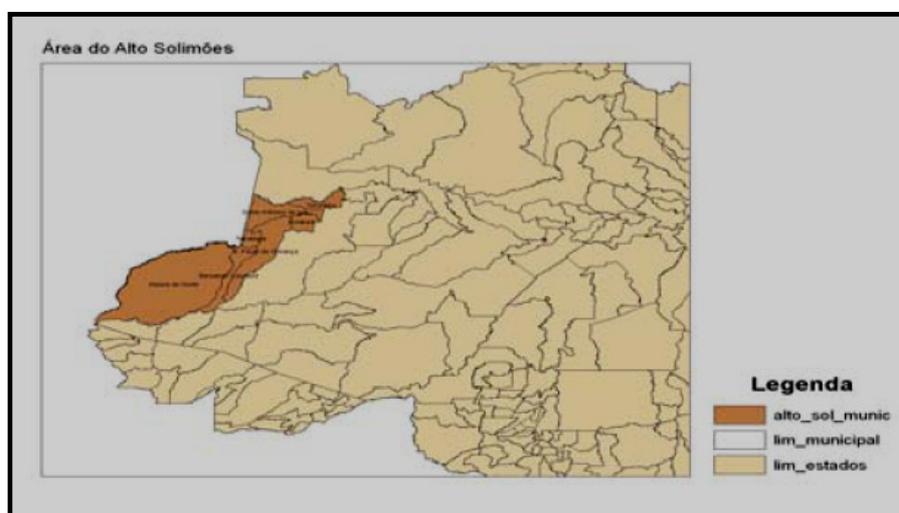


Figura 1: Área do Alto Solimões.
 FONTE: SIPAM, 2005 apud CRUZ, 2007.

Hoje, a etnia Tikuna constitui a maior tribo brasileira em volume demográfico. Estima-se uma população aproximada de 27.000 pessoas (LÓPEZ, 2005). Sua organização social está baseada em grupos que podemos chamar de clãs ou nações. Esses grupos ou clãs são divididos

em duas metades, uma identificada com nome de pássaros e a outra com nome de outros animais e de plantas. Pode-se também classificá-los em dois grupos, de um lado as nações “com penas” como arara, mutum, tukano e de outro, as nações sem pena como onça, buriti, saúva. Cardoso de Oliveira (1964) explica que o sistema de clãs fornece aos membros da comunidade Tikuna as regras para o casamento intertribal, o casamento clânico. Seria uma espécie de código “por meio do qual podem os índios reconhecer um parente ou um simples patrício pela simples enunciação do nome próprio do indivíduo” (p. 65), dessa forma, a identificação dos clãs impede o casamento entre parentes.

A denominação de “Tikuna” só é reconhecida se o indivíduo pertencer a um clã, como salienta Cardoso de Oliveira (Ibidem, p. 63) “a condição de membro de um clã confere a um indivíduo o *status* sem o qual ele não teria lugar na comunidade indígena”. Em outras palavras, o clã ou nação tem grande importância na identificação étnica dos seus componentes, significando a sua identidade.

Dentre alguns aspectos culturais mais expressivos encontra-se o ritual da Moça Nova, ou Worecü. Este é um acontecimento tradicional que conseguiu sobreviver no seio deste grupo indígena na Amazônia. A festa da Worecü ou a festa da puberdade mais conhecida como Festa da Moça Nova, cujos rituais se processam em torno do corpo da adolescente marcam a sua iniciação na sociedade. Hoje a festa não é mais praticada nos moldes tradicionais da etnia, devido à extensa quantidade de materiais e alimentação para a sua realização, sendo realizada somente em momentos especiais para relembrar aos jovens a importância do conhecimento dos mitos e rituais (SOARES, 2004).

Atualmente os Tikuna vivem como agricultores, pescadores e caçadores, sendo a agricultura basicamente de subsistência com a comercialização da farinha e uma incipiente atividade extrativista. Tais atividades vão ser praticadas tendo em vista a história de cada comunidade dentro do contexto amazônico (ALMEIDA, F., 1993).

No Alto Solimões, os estudos de Cardoso de Oliveira (1964) e Oliveira Filho (1987; 1988) se constituem como referências na pesquisa dos indígenas Tikuna no Brasil. O primeiro autor estabelece uma importante teoria sobre o estudo do contato, o que Cardoso de Oliveira chamou de “fricção interétnica”, analisando as relações entre a população Tikuna e segmentos da sociedade brasileira. O autor denomina a fricção interétnica como

o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, no qual assume muitas vezes proporções totais, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica (1964, p. 128).

Na situação de fricção interétnica, a extinção do grupo social indígena ou a sua tutela seriam essenciais para o plano de desenvolvimento econômico dos interesses capitalistas e desenvolvimentistas, principalmente na Amazônia onde as questões indígenas surgiam como entrave ao progresso.

Oliveira Filho (1987; 1988) ao estudar o regime tutelar e os Tikuna, delineia reflexões sobre a política indigenista brasileira. O interesse do autor pelos Tikuna é apontado em diversos estudos, no qual há um acompanhamento dos processos e projetos culturais em sua dinamicidade étnica.

Em outros estudos como o de F. Almeida (1993) e J. Cruz (2007), percebemos que os indígenas do Alto Solimões participam de um processo que ganha força em todo o país. Verificando-se um progresso no que diz respeito aos seus direitos, havendo uma proliferação de múltiplas formas de organização social como associações e conselhos, seja congregando um grupo indígena específico, seja articulando diversos grupos de uma mesma região.

Nos anos 80 os Tikuna começaram a criar organizações face às necessidades de acompanhamento e luta, sobretudo por um processo de regularização de suas terras. Dentre as organizações podemos destacar:

- O Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT), surgiu em 1982 com a necessidade de uma coordenação para uma ação comum de defesa do território, implicando na criação de novos papéis que remetiam à representação de interesses do grupo junto às agências de Estado e da Sociedade Civil. A organização da luta política se concretizou de modo extensivo a um processo anterior de fortalecimento da identidade étnica, que se apoiou em uma presença mais atuante da FUNAI na década de 70 e na permanência de aspectos centrais de sua cultura. Os indígenas passaram a reforçar a denominação “Tikuna”, por oposição ao chamamento de caboclo, recuperando a designação “Magüta” que se refere diretamente ao seu mito de criação (ERTHAL, 2006).

- A Federação das Organizações dos Caciques das Comunidades Indígenas Tikuna (FOCCIT), no qual no Alto Solimões as pequenas organizações e associações têm sido absorvidas dentro da órbita de influência dessa grande organização (CRUZ, 2007).

- A Organização dos Monitores de Saúde do Povo Tikuna (OMSPT), trabalha no sentido de capacitar os monitores das diversas aldeias a dar um atendimento à população na área de saúde e higiene. Esta organização tem se articulado com entidades de saúde brasileiras e estrangeiras com o objetivo de viabilizar sua atuação junto à comunidade (CRUZ, 2007).

- A Organização Geral dos Professores Tikuna Bilíngüe (OGPTB), é composta por professores Tikuna que ensinam a língua nativa e em Português. A OGTPB é responsável por cursos de reciclagem para seus professores, pela confecção da cartilha “popera i ugütaeruü magütagawa”, que é utilizada na alfabetização em Tikuna e por outros importantes projetos da área da educação (ALMEIDA, F., 1993).

- O Centro Magüta, um centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, fundado em 1986, subordinado ao CGTT. Iniciou um processo de captação de peças e organização de documentos e livros, para compor o acervo do Museu Magüta. Hoje possui uma Biblioteca especializada em história e cultura dos índios da Amazônia (ERTHAL, 2006). Atualmente o Centro promove exposições da cultura material, com uma rede de publicações, principalmente de apoio às escolas diferenciadas (PIAMA, 1996).

Há de se destacar ainda a organização de algumas comunidades no sentido de implementar ações que venham a reafirmar a existência de uma história e cultura específica dos povos indígenas do Alto Solimões. Dessa forma, no início dos anos 90, com a demarcação das terras mais significativas em relação à sua extensão e população abrigada, bem como em termos simbólicos, os índios Tikuna do Alto Solimões viram concretizar seus objetivos da luta pelo reconhecimento dos direitos sobre seu território, e dando continuidade ao trabalho com projetos de educação e saúde diferenciados, bem como de apoio à sua cultura (ERTHAL, 2006).

Dessa forma, a situação Tikuna contemporânea nas Terras Indígenas (TIs) passa por um processo de resistência organizada, em forma de movimentos sociais étnicos. Contudo, os direitos dos indígenas dentro da cidade é uma questão, como já foi afirmado, polêmica e contraditória. Na cidade, a questão do território, saúde, educação e trabalho são conquistas individuais e coletivas das comunidades indígenas dentro de um campo de lutas.

Um espaço que é procedente historicamente de um ideário de desenvolvimento, à mercê de um sistema racional de produção em busca do lucro. Um sistema que abrange cada vez mais contradições e conflitos sociais, não importa o lugar ou região, onde labuta a população rural ou nas grandes cidades do país, a condição de vida para a maioria da população brasileira, principalmente para os chamados aglomerados de exclusão, se confunde com exploração de trabalho e miséria. Compreender esse palco de desigualdades é essencial para o problema estudado, uma vez que

neste contexto os indígenas correm o risco de serem submetidos aos mecanismos gerais de determinadas políticas que privilegiam a iniciativa individual em

detrimento do grupo ou da etnia. Ser classificado como “pobre” ou “excluído” numa sociedade autoritária e de fundamentos escravistas implica em ser privado do controle de sua própria representação e de sua identidade coletiva (ALMEIDA A., 2008, p. 14).

A resistência indígena tanto na cidade como nas Terras Indígenas passa, então, por um processo de reafirmação étnica pautada por relações comunitárias e associativistas, ganhando autonomia e força política na sociedade para tentar sair da condição de “excluído”. Este processo se relaciona diretamente com as condições de trabalho dos indígenas.

Na mudança de ambiente para a cidade, os sujeitos se deparam com situações adversas, cuja crise do trabalho de caráter estrutural evidencia os seus elementos destrutivos, como a precarização econômica, “desproletarização” e desemprego. Isso traz a discussão de como a cidade é internalizada pelos sujeitos, a concepção de trabalho na cidade em comparação à do lugar de origem, uma vez que a vivência dos dois mundos, o rural e o urbano coexistem na mesma pessoa.

Portanto, a questão que se colocou como problema a ser investigado neste estudo refere-se à problemática indígena na cidade, especificamente, nas relações de trabalho construídas pelo grupo Tikuna em Manaus. Como objetivo geral, desejamos analisar estas relações de trabalho, tendo em vista o processo de territorialização constituído na cidade pelos indígenas. Como objetivos específicos, procuramos conhecer as principais atividades de trabalho que os Tikuna realizavam no seu lugar de origem; identificamos as causas da migração para a cidade de Manaus; e finalmente, analisamos a natureza e relações de trabalho do Tikuna no processo de territorialização na cidade.

1 O ir e vir do trabalho de campo

Conforme Berrman (1975), a etnografia é uma experiência humana, por conta disso o trabalho de campo revela experiências humanas que não estão livres de erros pelos chamados “metodólogos”. A pesquisa, então, requer uma reflexão criteriosa no que concerne ao nosso papel como pesquisador, buscando sempre, nas palavras de Bourdieu (1997), compreender a nossa forma de fazer pesquisa, pois

Por mais úteis que possam ser para esclarecer tal ou qual efeito que o pesquisador pode exercer ‘sem o saber’, lhes falta quase sempre o essencial, sem dúvida porque permanecem dominados pela fidelidade a velhos princípios metodológicos que são freqüentemente decorrentes, como o ideal da padronização dos procedimentos, da vontade de imitar os sinais exteriores mais reconhecidos das disciplinas científicas (p. 693).

Para Bourdieu (Ibdem), o cientista deve saber que a relação da pesquisa social ao fazer uso de determinada metodologia e técnicas para a coleta de dados, deve estar preparado para as “distorções”, muitas vezes imperceptíveis ao pesquisador que já está acostumado demasiadamente com elas. Em uma entrevista, por exemplo, sempre há a possibilidade de acontecer um mal entendido entre o pesquisador e o entrevistado, acarretando no mal estar do segundo e culminando na coleta de informações “contaminadas”.

Dito isto, gostaríamos de afirmar que o processo de construção desta pesquisa não foi perfeito, muito pelo contrário, teve momentos que consideramos “acertados”, e outros momentos “errados” ou “equivocados”, mas neste processo de erros e acertos buscamos sempre atingir uma *reflexividade reflexa* no nosso papel como pesquisadores baseados em Bourdieu (Ibdem). Tal reflexividade como sinônimo de método, se configura no âmbito do conhecimento adquirido do cientista social, ou seja, a partir de nossas experiências práticas e conhecimentos teóricos pudemos sistematizar o ato de fazer a pesquisa, tarefa árdua, tendo em vista a dinamicidade e complexidade da realidade social.

Partindo do pressuposto de Berrman (1975), no qual a tarefa científica é uma experiência humana, podemos afirmar que esta pesquisa foi uma construção de relações humanas, de aprendizados, alegrias, tristezas, decepções e vitórias. Não apenas no que concerne ao ambiente acadêmico do PPGSCA, mas na relação entre a pesquisadora e os sujeitos da pesquisa, os co-autores, colaboradores e fontes-chave de informação, no qual sempre foi buscado construir uma forma de comunicação menos violenta.

Este estudo/pesquisa passou por alguns momentos que consideramos marcantes. Primeiro, foi o nosso contato inicial com a comunidade Tikuna no Bairro Cidade de Deus, no ano de 2004. Na época participávamos de uma visita técnica como alunos de Turismo da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Naquele ano, fizemos um trabalho baseado em um diagnóstico das possibilidades de incrementar atividades turísticas na comunidade, tendo em vista a revitalização cultural da etnia. Foi um trabalho em grupo, no qual participaram cerca de 20 alunos do curso de Turismo. A relação de pesquisa ainda estava em uma fase primeira, percebíamos que não tínhamos a confiança necessária e a boa vontade dos sujeitos

em nos receber. Neste momento, tivemos prudência e paciência para tentar nos aproximar dos indígenas, porém percebíamos a indiferença dos Tikuna perante o nosso estudo. A natureza desta pesquisa ainda estava em seu processo inicial no que se refere à metodologia e ao referencial teórico, mas pudemos realizá-la da melhor forma possível. Bem, passamos a conhecer a atividade de confecção do artesanato, o grupo musical, as aulas da língua Tikuna para as crianças. Logo, tais atividades nos chamaram a atenção, assim como a comunidade em si, pois possuíam uma boa organização, tinham um estatuto, eram legalizados como Associação.

Após este estudo, o nosso interesse pessoal pelos Tikuna não parou, e começamos a fazer um projeto de pesquisa para a monografia do curso de Turismo voltado à questão indígena na cidade, sendo que os sujeitos escolhidos eram os Tikuna. Estávamos cientes do grande desafio pela frente, pois já tínhamos percebido a sua resistência em colaborar com o nosso trabalho anterior.

Bem, em uma tarde de domingo fomos à Cidade de Deus. Eles estavam em reunião, conversamos com eles, explicamos sobre o projeto de pesquisa. Neste início, tivemos que estabelecer um passo inicial para ganharmos a confiança dos indígenas. O representante da Associação da comunidade na época, Sr. Domingos Florentino, comentou sobre algumas situações em que estudantes, principalmente de universidades, haviam feito suas pesquisas e simplesmente nunca voltaram para, sequer, divulgar o resultado para a comunidade. Então, tivemos que ter paciência para mostrar que o nosso trabalho não iria acontecer daquela forma, e sempre que pudéssemos iríamos divulgar o que estávamos fazendo. Bem, eles aceitaram colaborar com a pesquisa e a nossa presença na comunidade.

Neste momento, nos relacionávamos mais com algumas mulheres da ACW, Artemis e Eucilene, elas sempre estavam no Centro Comunitário fazendo artesanato, foram sempre simpáticas, nos recebendo muito bem. Com o tempo pudemos estender as relações com outros Tikuna, com os mais jovens e outras famílias. Mas, enfatizamos em dizer, foi um processo lento e gradual.

A nossa relação foi crescendo bem devagar, até que teve um momento crucial, quando os convidei para se apresentarem na escola municipal em que lecionava, no dia 26 de setembro de 2006. Neste evento, os Tikuna apresentaram seu grupo musical, contaram um pouco de sua história e venderam seu artesanato. A partir deste momento, percebi que a nossa relação se consolidou. Passei a ser deste momento em diante não mais a Josibel, mas “a professora”. Isto me fez refletir sobre a percepção deles sobre mim, antes e depois de saberem que eu era uma

profissional da educação. De algum modo, o fato de eu lecionar em uma escola representou certa credibilidade ao estudo que estávamos realizando.

Este fato nos remete ao estudo de Berrman (1975) sobre o controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. O controle de impressões é um jogo que acontece tanto por parte do pesquisador, mas também por parte dos sujeitos que se deseja investigar.

[...] como toda interação social, envolve controle e interpretações de impressões mutuamente manifestadas pelo etnógrafo e seus sujeitos. As impressões decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim como do que dizem, tanto em público, isto é, quando sabem que estão sendo observados, quanto privadamente, isto é, quando pensam que não estão sendo observados. As tentativas de dar a impressão desejada de si próprio, e de interpretar com precisão o comportamento e as atitudes dos outros são uma componente inerente de qualquer interação social e são cruciais para a pesquisa etnográfica.

O autor sinaliza em seu estudo afirmando que, “o controle das impressões constitui um aspecto de qualquer interação social”, é vista como uma condição necessária em qualquer pesquisa etnográfica, cuja essência está em compreender a natureza de tais impressões.

Terminado o nosso trabalho monográfico defendido no ano de 2007. Continuamos o estudo com os Tikuna neste Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Nesse ínterim, o processo de relação da pesquisa e de confiança entre a pesquisadora e os Tikuna foi crescendo divagar e continuamente.

Com a nossa entrada no PPGSCA, pudemos organizar a pesquisa de modo mais sistemático, tentando aprofundar as observações pautadas nas reflexões adquiridas com as disciplinas estudadas no Programa. Desse modo, buscamos embasar a nossa pesquisa nas reflexões de Bourdieu (1997), principalmente relacionados aos efeitos da entrevista e buscando sempre uma relação de mútua confiança. Esta confiança foi sendo construída gradual e lentamente, a partir de nossa vivência na comunidade e na construção das relações de amizade.

A nossa visão sobre os Tikuna estava sempre em processo de mudança, entretanto, teve um momento crucial e significativo, a nossa participação no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), coordenado pelo Professor Doutor Alfredo Wagner Berno de Almeida. Neste pudemos partilhar nossos conhecimentos com uma equipe de pesquisadores em um nível multidisciplinar, além de termos colaborado em um projeto especialmente

voltado para o mapeamento das comunidades indígenas na cidade de Manaus. Com esta experiência passamos a conhecer outros grupos étnicos, bem como suas necessidades, desejos e conquistas na cidade, assim, tivemos subsídios de campo e teóricos para comparar os diversos processos de territorialização inerentes às comunidades que surgiram na cidade. O PNCSA tem uma importante colaboração neste trabalho final.

Também tivemos a contribuição das Professoras Doutoras Patrícia Sampaio de Melo e Regina Batista Nogueira que, no exame de qualificação, nos fizeram visualizar as falhas do projeto, indicando bibliografias para o nosso aprimoramento acadêmico. O ritual de qualificação foi um momento decisivo para a consolidação de nossas fundamentações teóricas e metodológicas para a realização deste estudo.

O rumo da pesquisa de campo mudou quando conhecemos e nos relacionamos em amizade com o antigo secretário da Associação (atual coordenador), Deniziu. A nossa relação ajudou a percebermos outra realidade da situação Tikuna na cidade, e mais especificamente da Associação. Deniziu se transformou em nossa fonte principal de informação desse momento em diante. Ele era o coordenador da oficina de artesanato, o que nos facilitou a entrada no Centro Cultural para poder conhecer mais de perto o cotidiano das mulheres artesãs e, desta forma, poder entrevistá-las. Durante as conversas com Deniziu percebemos um pouco de suas preocupações na cidade, em relação ao movimento indígena, ao trabalho e à educação na cidade de Manaus. Por meio de nossa amizade fomos convidados a participar da II Assembléia Geral da Associação Comunidade Wotchimaïcü (ACW)², no qual entramos em contato com os mais jovens participantes da comunidade, os seus irmãos e parentes, e demais conhecidos que não moravam no Bairro Cidade de Deus, mais que viviam em outros Bairros de Manaus.

Bem, no processo de efetivação da pesquisa fizemos entrevistas estruturadas, utilizamos a técnica da história de vida com alguns sujeitos principais, bem como observações diretas, conversas informais e trabalhamos com diário de campo. Estabelecemos uma relação de proximidade que nos possibilitou acompanhar um pouco da vida, dos conflitos e sonhos dos Tikuna em Manaus. A seguir, apresentamos um quadro demonstrativo dos principais sujeitos e colaboradores desta pesquisa.

² A II Assembléia Geral da ACW aconteceu no dia 03 e 04 de Abril deste ano, 2009.

	Nomes	Idade	Local de origem	Ano em que veio para Manaus	Número de Entrevistas realizadas
01	Artemis	48	Umariçu II/Tabatinga	1982	02
02	Reginaldo	48	Umariçu II/Tabatinga	1982	02
03	Eucilene	41	Umariçu II/Tabatinga	1989	03
04	Bernardino	45	Umariçu II/Tabatinga	1989	02
05	Domingos	41	Feijoal/Benjamin Constant	1990	01
06	Marta	33	Filadélfia/Benjamin Constant	1994	01
07	Hilda	44	Umariçu II/Tabatinga	1989	01
08	Rosa	58	Umariçu II/Tabatinga	1998	02
09	Deniziu	28	Umariçu II/Tabatinga	1994	02
10	Omaida	26	Umariçu II/Tabatinga	2002	01
11	Cleonice	38	Umariçu II/Tabatinga	1999	01
12	Sebastiana	42	Umariçu II/Tabatinga	1989	01
13	Aldenor	33	Filadélfia/Benjamin Constant	1996	01
14	Lindalva	33	Feijoal/Benjamin Constant	1998	01
15	José Fernandes	23	Filafélfia/Benjamin Constant	2005	01
16	José	35	Feijoal/Benjamin Constant	1999	01
17	Dalvina	56	Umariçu/Tabatinga	1999	01
18	Margarida	31	Umariçu/Tabatinga	2005	02
19	Delmira	33	Porto Cordeirinho/Benjamin Constant	1996	01
20	Jercina	35	Campo Alegre/São Paulo de Oliveira	1987	01
21	Zenaide	41	Campo Alegre/São Paulo de Oliveira	1987	01
22	Martins	39	Umariçu II	1991	01
23	Américo	50	Umariçu II	1990	01

Quadro 1: Colaboradores desta pesquisa.
 FONTE: SILVA, J.R. Trabalho de campo, 2009.

Utilizamos algumas informações de nosso trabalho monográfico defendido no ano de 2007, principalmente os depoimentos dos indígenas que fundaram a Associação no Bairro Cidade de Deus. As entrevistas coletadas nos anos de 2008 e 2009 para esta dissertação foram devidamente realizadas de acordo com as exigências do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Por isso, para a execução destas entrevistas os sujeitos estavam cientes sobre o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), no qual foram recolhidas as devidas assinaturas e entregue as vias do documento para todos os indígenas que concederam os depoimentos.

Os capítulos que formam este trabalho baseiam-se em descrições etnográficas, em diálogo com autores da Antropologia, Sociologia, Geografia e História, em uma tentativa de articular e conectar os saberes.

O primeiro capítulo se refere a uma descrição etnográfica da formação da comunidade Tikuna no bairro Cidade de Deus, tendo como principais fontes de informação os formadores da comunidade. Iniciamos a partir das lembranças dos sujeitos da Terra Indígena, apresentando os motivos citados para o deslocamento para Manaus. Nesta parte, introduziremos as discussões sobre território, processos de territorialização e territorialidades específicas, baseados principalmente em Haesbaert (2000; 2007), Oliveira Filho (1999) e A. Almeida (2006; 2008). Analisamos também as formas de articulação da comunidade como Associação que se explica dentro das fronteiras étnicas (BARTH, 2000), tendo como característica o fortalecimento da identidade coletiva e a reelaboração cultural como critérios de luta contra a estigmatização (BOURDIEU, 2007).

O segundo capítulo apresenta as relações de trabalho impostas pelo ambiente citadino, no qual foram se estabelecendo dentro de processos de territorialização, particularmente por cada família ou indivíduo. As formas de trabalho são caracterizadas pela informalidade e pela insegurança no seio familiar implicando em um território precário de qualidade de vida. Na cidade, o trabalho ganha centralidade, exigindo dos sujeitos uma dominação dos códigos profissionais referente à qualificação técnica e valores específicos para o trabalho (DURHAM, 1978).

No terceiro capítulo analisamos as alternativas de trabalho nas *territorialidades específicas* (ALMEIDA A., 2006) da comunidade Tikuna. Neste processo, as relações étnicas são criadas e ressignificadas na cidade implicando no surgimento do trabalho artístico-cultural. Para se discutir as relações de trabalho construídas pelos indígenas, é necessário entendermos as *fronteiras étnicas* (BARTH, 2000) nos quais os indígenas estão inseridos,

bem como o processo de autoconsciência cultural (SAHLINS, 2007) nas formas escolhidas para viver e proceder.

Ao finalizarmos este trabalho, não pretendemos finalizar as discussões referentes à problemática indígena na cidade, pois somos cientes de nossas limitações referentes a este tema. No que concerne ao processo de territorialização vivenciado pelos sujeitos a partir da categoria trabalho, desejamos oferecer subsídios que estimulem novas discussões a respeito, não só no meio acadêmico, mas entre os próprios grupos étnicos a partir da divulgação deste estudo.

CAPÍTULO 1

A CONSTRUÇÃO DE TERRITÓRIOS NA CIDADE

Vir para a cidade grande significa deixar atrás uma cultura herdada para se encontrar com outras, principalmente quando o homem se defronta com um espaço que ele não ajudou a criar, no qual desconhece sua história, cuja memória lhe é estranha, esse lugar pode tornar-se sede de uma vigorosa alienação (SANTOS M., 2006). Partimos desta idéia ao falarmos da trajetória de uma comunidade indígena na cidade, um grupo Tikuna que se estabelece na cidade de Manaus e tenta reconstruir sua identidade, seu território.

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

O autor, portanto, nos induz a pensar o território como um híbrido. Híbrido entre sociedade e natureza, entre política, economia e cultura, e entre materialidade e “idealidade”, numa complexa interação espaço-tempo. Neste sentido, o território pode ser compreendido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, desde o poder mais material das relações econômico-políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem estritamente cultural.

Haesbaert (2000; 2007), prefere ver o território em suas múltiplas faces, em sua multiterritorialidade. Nesta perspectiva, o território pode ser compreendido em sentido amplo, cuja

[...] ‘necessidade territorial’, ou de controle e apropriação do espaço pode estender-se desde um nível mais físico ou biológico (enquanto seres com necessidades básicas como água, ar, alimento, abrigo para repousar), até um nível mais imaterial ou simbólico (enquanto seres dotados do poder da representação e da imaginação e que a todo instante re-significam e se apropriam simbolicamente do seu meio, incluindo todas as distinções de classes socioeconômicas, gênero, grupo etário, etnia, religião, etc. (2007, p. 340).

Para o autor, o território pode ser construído, desconstruído e reconstruído, participando da dinâmica da territorialização-desterritorialização-reterritorialização (T-D-R). Por isso, o processo de construção de territórios apresenta múltiplas dimensões, no qual a desterritorialização está sempre presente com a (re)territorialização, tendo em vista as experiências de transformações vividas. Nesta dinâmica, as reelaborações culturais, simbólicas e identitárias dos sujeitos se juntam ao material, ao concreto. Desta forma, Haesbaert (2007) afirma que a desterritorialização pode adquirir sentidos positivos e negativos para os sujeitos, dependendo da forma que acontece este processo. Para o autor, o homem pode reconstruir o lugar, se re-apropriando dele concreta ou abstratamente, formando novos territórios. Por isso está imbricado na dinâmica da territorialização as “perdas” e “ganhos”, o “enraizamento” e a “ruptura”.

Dentre os estudos antropológicos, especificamente sobre a construção do território indígena, destacamos o antropólogo Oliveira Filho (1999), em seu trabalho “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. Neste estudo, o autor reflete sobre o processo de territorialização vivenciado pelos índios do Nordeste, onde a construção de territórios ou o *processo de territorialização* implica em uma transformação das comunidades étnicas em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, no qual há uma instituição de mecanismos de tomada de decisão e de representação, além de uma reestruturação das formas culturais. O autor assume a mesma perspectiva de *fronteiras étnicas* de Barth (1969), mas sem restringir-se à dimensão identitária, retomando a distinção e a individualização como vetores de organização social. Neste processo, as afinidades culturais ou lingüísticas, em conjunto com os vínculos afetivos e históricos são reformulados pelos próprios sujeitos e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções.

No que concerne à realidade Amazônica, o antropólogo Alfredo W. B. de Almeida (2006) recupera o termo “territorialização” utilizado por Almeida Filho, e passa a analisar o processo de uma “territorialidade específica” à situação dos povos tradicionais, inclusive a indígena. Nesta situação, os grupos étnicos formariam comunidades fortemente relacionadas com a questão do uso e da apropriação do território, onde há uma reconstrução do espaço pelos indígenas de maneira a destacar suas diferenças em relação aos demais, marcando sua etnicidade e mantendo alguns sinais particulares que assinalam a sua identidade. As

territorialidades específicas, então, podem ser consideradas como diferentes processos de territorialização no qual se delimita dinamicamente terras de pertencimento coletivo.

Com os estudos de Almeida (2006) e outros pesquisadores vinculados ao PNCSA, percebe-se uma forte relação entre os povos tradicionais e a terra. Porém, não são apenas os aspectos físicos ou materiais de sobrevivência que se percebe nesta relação, mas é identificado aí o simbólico como parte indissociável de território. Ou seja, apesar de os aspectos físicos da terra serem determinantes para a reprodução material, tem-se também referentes espaciais que fazem parte da vida tradicional (mitos, símbolos, lendas), os aspectos invisíveis ou imateriais e que são tão importantes quanto os aspectos visíveis ou tangíveis.

No âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), os vários estudos realizados e estruturados em mapas situacionais em cidades, localidades, aldeias e comunidades amazônicas apontam uma refiguração étnica dos povos tradicionais. Especificamente para as comunidades indígenas na cidade de Manaus, há um processo de organização política peculiar que surge em vários processos de territorialização, havendo um reavivamento de gestos e técnicas, denotando saberes tradicionais marcantes na vida cotidiana da cidade.

É o que vamos perceber com os sujeitos de nossa pesquisa, os indígenas da etnia Tikuna, cuja reconstrução do território perpassou pelas experiências adquiridas na cidade, no qual os valores culturais foram sistematicamente reelaborados, lhes conferindo uma dinamicidade. Esta dinamicidade, já foi observada em outros trabalhos com indígenas citadinos, havendo uma atualização e renovação cultural e identitária diante dos valores impositivos da sociedade envolvente (FÍGOLI, 1982; SILVA, 2001; SANTOS, G., 2008; MAXIMIANO, 2008).

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

Sendo a territorialização realmente efetivada no momento que se estabelece as relações de pertencimento (posse material e simbólica) sobre o espaço, discorreremos a partir de

depoimentos coletados em entrevistas, o estranhamento inicial ocasionado por um espaço novo a ser dominado. Percebemos as formas escolhidas para viver uma nova vida, escolhas que surgiram e surgem em detrimento do que os sujeitos acreditam serem melhores para o coletivo, para as suas famílias, ou apenas para o individual, para si mesmo.

1.1 Da Terra Indígena (TI) do Alto Solimões para Manaus: Entendendo a mobilidade

A trajetória dos Tikuna para a cidade e na cidade, culminando na formação de uma comunidade étnica, ilustra processos de desterritorialização e reterritorialização, de “ruptura” e “enraizamento”. Dentro da perspectiva integradora de Haesbaert (2007), nos estimulamos a pensar a mobilidade Tikuna em suas múltiplas faces de territorialidade, dando ênfase, contudo, naquilo que consideramos como centralidade na cidade, o trabalho. Privilegiar o trabalho enquanto categoria analítica, não significa, porém, nos atermos ao caráter econômico ou material da territorialização, mas, tenta-se encontrar meios de integrar o trabalho dentro do espaço híbrido do território, tendo em vista o simbólico e a imaterialidade.

Na dinâmica da territorialização, coadunamos com Haesbaert (2007) quando este coloca em cheque a idéia preconcebida de que mobilidade é sinônimo de desterritorialização, da mesma forma que estabilidade ou pouca mobilidade significaria, obrigatoriamente, territorialização.

Sendo a mobilidade crescente um dos fenômenos mais ligados à desterritorialização, deve-se ter em conta que a mobilidade está diretamente ligada aos distintos sujeitos que a propõe e/ou aos atores que a exercem, desta forma, devemos esclarecer de que sujeitos, e portanto, de que mobilidade está se tratando. Para explicar melhor isto, Haesbaert optou por trabalhar com o nômade, figura-símbolo de uma certa pós-modernidade; o vagabundo, de certa forma seu correspondente “moderno”, e pela sua relevância contemporânea, o migrante. Enquanto os primeiros têm uma forte carga cultural de marginalidade, o migrante é parcela integrante ou que está em busca de integração.

No nomadismo, cuja centralidade do movimento e do “trajeto” é muito maior, representa ao mesmo tempo o núcleo de sua representação econômica e de sua expressão cultural. Em outras palavras, há uma construção do território no movimento, no qual, a mobilidade é mais um meio do que um fim, uma espécie de intermediação numa vida em busca de certa estabilidade (em sentido amplo).

Certamente, isto não poderá ser visto simplesmente como um processo único de “desterritorialização”, ou pelo menos, desterritorialização com um sentido negativo, mas seriam as “linhas de fuga”, nos termos de Deleuze e Guattari (1972 apud HAESBAERT, 2007), no qual há a reterritorialização, ou seja, o controle do novo território.

O que diferencia o nômade do sedentário não é o fato de não se possuir um território, mas de que este território não é fechado, constrói-se sobre um espaço aberto e indefinido, segundo um modo de distribuição muito singular, sem divisão, sem fronteiras, marcado por traços provisórios, que se deslocam e se modificam segundo o trajeto. Desta forma, as experiências passadas se juntam aos novos, delimitando uma construção do território no movimento.

A figura do migrante é associada por Deleuze à desterritorialização relativa, e sua mobilidade é, de alguma forma, não só uma “mobilidade relativamente controlada” como também é direcionada, inclusive pela definição mais simples de “imigrante”, sempre referida à transposição de uma fronteira politicamente constituída. Através da figura do migrante, podemos entender melhor as diversas formas com que a desterritorialização é focalizada. A multiplicidade de fatores que desencadeia os fluxos migratórios deve ser relacionada ao tipo ou ao nível de desterritorialização que está em jogo. O migrante que se desloca antes de tudo por motivos econômicos, imerso nos processos de exclusão sócio-econômica pode vivenciar distintas situações de desterritorialização. Ele pode estar deixando um emprego mal remunerado para buscar outro com remuneração mais justa, pode estar querendo usufruir ganhos pela diferença de poder aquisitivo da moeda de um país em relação a outro, ou ainda, simplesmente, para aqueles numa condição muito mais privilegiada, pode estar buscando investir capital ou expandir negócios em terra estrangeira. Cada uma destas situações envolve níveis de processos de desterritorialização distintos, ligados às diferentes possibilidades que o migrante carrega em relação ao “controle” do seu espaço, ou seja, à sua reterritorialização, o que inclui também, é claro, o tipo de relação que ele continua mantendo com o espaço de partida (HAESBAERT, 2007).

Desta forma, a discussão sobre a territorialização-desterritorialização-reterritorialização como um esquema explicativo nos ajuda a entender e a relativizar o deslocamento vivenciado pelos indígenas. Ou seja, a partir da trajetória dos sujeitos a construção de territórios pode acontecer no movimento, sempre na procura de um lugar melhor para se viver, com trabalho, saúde e escola de boa qualidade, dentro das relações que se apresentam mais representativas e importantes para os sujeitos.

As diferentes situações vivenciadas pelos Tikuna na vinda para Manaus ilustram a forma que se deu o processo desterritorializador e reterritorializador a partir de suas experiências de vida. Para cada sujeito ou família o controle do espaço foi distinto em alguns aspectos e semelhantes em outros. A seguir, apresentamos os sujeitos sociais de nossa pesquisa.

Artemis M., 48 anos, Nação: Boi. Esposa de Reginaldo M. . Estudou até a 6ª série em Manaus, não concluiu os estudos porque tinha que trabalhar. Veio da comunidade de Umariacú II junto com o marido no ano de 1882. Tem 3 filhos. Chegou a trabalhar em casa de família como empregada doméstica. Atualmente é artesã. No interior trabalhava na roça.

Reginaldo L. M., 48 anos, Nação: Avaí. Marido de Artemis. Veio para Manaus no ano de 1882 para trabalhar como segurança. Veio da comunidade de Umariacú II. É reservista. Trabalhou como segurança em vários bancos por 15 anos. Atualmente é vigia de uma escola municipal contratado por uma cooperativa, tem carteira assinada. Também é artesão. Foi um dos fundadores da Associação e foi o primeiro Tikuna da comunidade a ir para o Bairro Cidade de Deus. No interior trabalhava na roça

Eucilene P., 41 anos, Nação: Saúva. Casada. Veio para Manaus em 1989 com o marido, Bernardino. É alfabetizada. Veio da comunidade de Umariacú II. Tem 8 filhos. Trabalhou como doméstica em casa de família, como auxiliar de cozinha em um restaurante e em uma escola particular. Há quatro anos deixou seu último emprego em casa de família. Atualmente é artesã. No interior trabalhava na roça.

Bernardino A. P., 45 anos. Nação: Magoari. Casado com Eucilene. Veio de Umariacú II para Manaus no ano de 1989. Estudou até a 4ª série do ensino primário. Veio para trabalhar como segurança. Trabalhou dois anos e oito meses. Depois trabalhou como “tapa buraco” na prefeitura de Manaus. Atualmente é funcionário da COIAB como “vigia”. Faz cinco anos que trabalha com artesanato. Chegou a ficar desempregado, fazia serviço prestado como auxiliar de pedreiro. Foi um dos fundadores da ACW e o primeiro coordenador da Associação. No interior trabalhava na roça.

Domingos R. F., 41 anos. Nação: Carioca. Veio da comunidade de Feijoal, é casado com Marta. Veio para Manaus continuar os estudos no ano de 1990, estudou até a 2ª série do Ensino Médio. Seu primeiro emprego na cidade foi em uma fábrica como auxiliar de serviços gerais. Após uma redução de quadro foi trabalhar no Banco da Amazônia (BASA) como auxiliar de serviços gerais. Atualmente está desempregado se mantendo através de serviço prestado. É o antigo coordenador da ACW. No interior trabalhava na roça.

Marta N. A., 33 anos. Nação: Onça. Tem 5 filhos. Veio da comunidade de Filadélfia para Manaus em 1994 ao se casar com Domingos. Estudou até a 4ª série no interior. Antes, era apenas dona de casa e cuidava das crianças. Atualmente trabalha em casa de família como empregada doméstica e é artesã. No interior trabalhava na roça.

Hilda P. M., 44 anos. Nação: Onça. Veio de Umariacú II para Manaus no ano de 1989. Casada. Tem dois filhos. Seu primeiro filho mora com o seu pai. A segunda filha mora com ela e nasceu em Manaus. Estudou até a 4ª série. Veio para Manaus para trabalhar em casa de família. Já tinha trabalhado como empregada doméstica em Tabatinga e em Letícia desde os 19 anos. Passou 13 anos trabalhando em uma escola particular como auxiliar de cozinha. Atualmente está desempregada e atua como diarista. Está começando a confeccionar artesanato na ACW convidada pela sobrinha Eucilene.

Rosa D. M., 58 anos. Nação: Mutum. Mãe de Eucilene. Veio de Umariacú II no ano de 1998. Viúva. Veio para Manaus após a morte de seu segundo marido. Mora com sua filha no Cidade de Deus. Atualmente, é artesã no Centro Cultural da comunidade. No interior, trabalhava na roça.

Deniziu A. P., 28 anos de idade. Nação: Onça. É o atual coordenador da ACW. Veio para Manaus aos 10 anos com os pais e mais 5 irmãos. É estudante de Pedagogia.

Omaida P. V., 26 anos. Nação: Arara. É esposa de Deniziu, mãe de dois filhos. Possui ensino médio completo. É da comunidade de Umariacú II. Veio para Manaus no ano de 2002 para ajudar na casa de uma senhora. Não ficou muito tempo na casa, pois não recebia nada da família. Entrou em contato com seus parentes no Bairro Cidade de Deus, conheceu Deniziu e estão morando juntos. No interior, ajudava a sua família na roça.

Sebastiana C. A., 42 anos. Nação: Arara. Casada, possui 6 filhos, dentre eles Deniziu. Seu marido e ela foram o primeiro casal a se instalar na Rua São Salvador no Bairro Cidade de Deus. É artesã. No interior, trabalhava na roça.

Américo M. P., 50 anos. Nação: Onça. Casado com Sebastiana. Chegou a Manaus no ano de 1990 para trabalhar em uma empresa de vigilância. Atualmente está desempregado. No interior trabalhava na roça e pesca.

Cleonice C. da S. Nação: Manguari. Mãe de sete filhos, esposa de Martins. Veio de Umariacú II no ano de 1999 para acompanhar seu marido. Estudou até a 3ª série em Umariacú II. No interior trabalhava na roça. Em Manaus nunca trabalhou fora de casa.

Martins D. P. Nação: Saúva. 39 anos, marido de Cleonice. Veio para Manaus no ano de 1991. Martins é irmão de Eucilene e filho de Dona Rosa. Estudou até a 6 série do ensino fundamental em Umariacú II. No interior, trabalhava na roça e pesca.

Aldenor B. F. Nação: Mutum. 32 anos. É o professor da língua Tikuna da comunidade. Veio para Manaus pela primeira vez no ano de 1996, mas retornou em 98. Veio para ficar em 2002. É natural de Filadélfia, localizado no município de Benjamin Constant. Possui ensino médio completo. No interior trabalhou como guia turístico do Museu Magüta. Em Manaus chegou a trabalhar em fábricas do Distrito Industrial no setor de serviços gerais. Atualmente, é professor contratado pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Manaus (SEMED).

Estes são os Tikuna que moram no Bairro Cidade de Deus. O contato com eles nos ajudou a conhecer indígenas de outros Bairros como.

Lindalva F., 33 anos. É da comunidade de Feijoal, Benjamin Constant. Veio para Manaus no ano de 1998 por motivo de saúde. Solteira, mãe de 2 filhos. Possui ensino médio completo. Na cidade, trabalhou como empregada doméstica e agente de saúde. Atualmente é artesã. Mora no Bairro Compensa.

José F., 23 anos. Solteiro. É da comunidade de Filadélfia, Benjamin Constant. Veio para Manaus no ano de 2005 para estudar. Tem ensino médio completo. No interior foi professor contratado pela prefeitura. Na cidade, foi estagiário na Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), atualmente está cursando faculdade de Odontologia em uma faculdade particular, sendo financiado parcialmente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Não está trabalhando. Mora no Bairro Adrianópolis na casa de seu tio.

José N. S., 35 anos. Casado. Veio para Manaus no ano de 1999. Veio da comunidade de Feijoal, Benjamin Constant, onde chegou a trabalhar como vendedor. Saiu da comunidade em busca de um sonho, ser ator ou cantor. Morou 5 anos em Parintins. Em Manaus é músico de cantigas Tikuna e é artesão. Mora no Bairro Japiim em casa alugada.

Dalvina P. N., 56 anos. Casada. Veio da comunidade de Novo dia, Santo Antônio do Içá. É natural da comunidade de Umariçu, Tabatinga. Tem 4 filhos. O motivo de sua vinda para Manaus foi a educação dos filhos. Em Manaus só trabalha com artesanato. Mora no Bairro Armando Mendes em casa própria.

Margarida J. P. N., 31 anos, separada. É filha de Dalvina. Possui três filhos, sendo que o último é recém-nascido. Veio para Manaus no ano de 2005. Tem ensino médio completo.

Veio para Manaus incentivada pela mãe para estudar e trabalhar. Atualmente é artesã. Mora com a mãe no Armando Mendes.

Delmira F. Nação: Buriti. 33 anos. Veio para Manaus em 1996 para trabalhar em casa de família. É proveniente da comunidade de Porto Cordeirinho, localizado no município de Benjamin Constant. Casada, tem 2 filhos. Estudou até a 6ª série do ensino Fundamental. Na cidade é empregada doméstica, no interior trabalhava na roça.

Jercina G. C. Nação: Mutum. Veio para Manaus no ano de 1987 para estudar em seminário evangélico financiado por uma Igreja. Casada, possui 5 filhos. Tem ensino médio completo. Veio da comunidade de Campo Alegre, São Paulo de Olivença. Na cidade trabalha como auxiliar de serviços gerais. No interior trabalhava na roça. É moradora do Bairro Armando Mendes.

Zenaide A., 41 anos. Veio para Manaus junto com Jercina pelo mesmo motivo, estudar em seminário evangélico. Solteira. Possui ensino médio completo. Na cidade trabalhou como empregada doméstica e babá. Atualmente é auxiliar de serviços gerais. No interior trabalhava na roça. Mora em quarto alugado no Bairro da Chapada, Djalma Batista.

Apresentados os sujeitos de nossa pesquisa, percebemos que o deslocamento não decorreu em geral de uma situação anormal ou específica como, conflitos na Terra Indígena, situações de fome ou miséria ou mesmo desencadeada por calamidades naturais. Mas o deslocamento teve basicamente para a maioria dos sujeitos uma razão que, de início, parece simples, a questão da melhoria de vida e toda a sua abrangência e complexidade. Desta forma, há de se ter em conta, as dificuldades existentes no lugar de origem, onde constatamos que havia certa insatisfação com o mundo do trabalho na roça, sendo adjetivado como um trabalho duro e cansativo, apresentado nos discursos as limitações do trabalho e a escassez dos recursos.

Nisto, a singular posição dos sujeitos de estar fora do lugar de origem não está livre de conflitos de representações. O interior em alguns momentos é lembrado como lugar de fartura, muito peixe e muita fruta, todavia esta fatura, em algum momento não era mais suficiente, era preciso buscar a “melhoria de vida”.

Durham (1978) em seus estudos com migrantes de São Paulo chegou à conclusão que “o trabalhador abandona a zona rural quando percebe que não pode melhorar de vida, isto é, que a sua miséria é uma condição permanente” (p. 113). Quando o migrante diz que a vida rural é difícil este não está se referindo a uma dificuldade passageira, mas a uma condição inerente e permanente na vida rural. A autora delimitou esse aspecto em quatro tipos de

respostas: a miséria e falta de conforto, o trabalho “duro”, a incerteza da produção e a impossibilidade de melhoria. É difícil dizer se estas quatro respostas se aplicam à realidade Tikuna em Manaus, principalmente porque temos aí questões étnicas e culturais características deste povo, no qual, a própria definição de miséria e trabalho tem significados próprios.

A vida na Terra Indígena para alguns sujeitos é motivo de nostalgia, principalmente para as mulheres, onde a vida em meio a uma ambiente natural ou rural marca as principais lembranças em relação ao antigo espaço. Para os adultos que vivenciaram a infância na Terra Indígena o cotidiano era de muitas brincadeiras, onde o igarapé seria o palco da volta ao passado. Os igarapés sempre estiveram presentes na vida indígena, lugares belos que proporcionavam água fria e limpa. Para Deniziu, os banhos nos igarapés eram momentos únicos de diversão, um momento de lazer com as outras crianças. Ele lembra que as brincadeiras já visavam à prática de adulto, o uso dos arpões, por exemplo, os meninos apostavam quem conseguia pegar os peixes com arpão. Não se pode negar então, a ligação afetiva dos sujeitos com o território deixado.

Para as mulheres que já eram casadas vir para Manaus não foi uma escolha, elas vieram acompanhar os maridos. Para as mulheres solteiras, contudo, a vinda para a capital teve motivos diversos, a história de Hilda é um exemplo.

Hilda durante a adolescência teve problemas com o pai por conta de seus namoros, por isso, o seu pai a deixou em casa de uma família na Colômbia pra cuidar de criança. Ela trabalhou durante sete meses. Contudo, em Letícia a língua era diferente, tudo era diferente e ela não se acostumou, ela fugiu de lá com a roupa do corpo. Foi para Tabatinga, conseguiu um emprego para trabalhar em casa de família, tinha 19 anos na época. Trabalhou um tempo com a senhora, aí saiu de novo do emprego. Foi para a casa de uma professora em Tabatinga mesmo. Passou dez anos com ela, conheceu um rapaz e engravidou. Quando o menino nasceu, os pais não queriam que ela ficasse com o pai da criança, porque ele era um “civilizado”, aí ela ficou lá mesmo, trabalhando com sua patroa. Quando a criança completou 06 meses, ela foi convidada a voltar a morar em Umariacú com seus pais, em suas palavras, “minha mãe conversou comigo, disse que ia me ajudar a criar meu filho, pediu pra eu ir embora para o Umariacú. Aí eu fui embora, passei um tempão com papai”. Quando o menino completou 01 ano, ela começou a trabalhar de novo em Tabatinga. Deixou o filho com o seu pai (avô do menino) que o criou. Depois de dois anos trabalhando, o marido de sua patroa tinha sido transferido pro Recife e a família queria levar Hilda também, “a minha patroa

queria me levar, porque ela não me considerava como empregada não, eu era como se fosse filha dela, eu era como filha dela, ela falou pro meu pai ‘olha tua filha vai comigo, eu vou fazer o casamento dela lá’, meu pai não me deixou ir com ela pro Recife”. Hilda queria muito ir com ela, mas o pai não deixou, o que trouxe mais ressentimento entre ela e o pai. Passados seis meses morando na casa dos pais, Hilda sempre via na televisão a cidade de Manaus, o que contribuiu para fomentar o desejo de morar na cidade e ela pensava “um dia eu vou conhecer Manaus, um dia eu vou pra lá, um dia eu vou morar lá”. Em um dia de passeio em Tabatinga, conheceu uma senhora que estava procurando uma menina pra trabalhar como empregada, só que não era em Tabatinga, era em Manaus. Hilda logo se indicou para o serviço. “Aí ela marcou comigo, olha tal dia tu vem, eu vou lá no barco, tu vai viajar quarta feira, eu vou de avião quarta-feira, eu pago tua passagem lá em Manaus”. Hilda se preparou pra viajar, mas não se despediu dos pais, apenas do filho que era ainda pequeno “eu olhando pra ele e chorando disse: ‘Junior tu fica aqui com vovó, mamãe vai pra trabalhar’, (...) eu só levei quatro blusas e duas bermudas, tinha a roupa do corpo e uma bolsinha, nem rede eu não levei. (...) Às 4h. o barco saiu, assim que o barco saiu eu comecei a chorar, foi pra Benjamim, passou a noite e um dia lá, vi meus tios, aí eu me arrependi, eu queria voltar, pensei ‘não vou voltar não, se eu tiver que morrer pra lá eu vou...’ quando o barco saiu eu começava a chorar de novo, lembrava da minha mãe, eu tava com 25 anos já, quase, eu não me lembro direito quando eu vim pra cá”. Sua patroa foi encontrá-la no Porto de Manaus, naquele tempo era uma escadaria. Ela chegou a Manaus no dia 4 de Dezembro.

A vinda de Hilda para Manaus é uma trajetória singular, mas que se assemelha a outras histórias de meninas não só Tikuna, mas também de outras etnias ou caboclas, que vêm para Manaus trabalhar em casa de família. Hilda não voltou mais para Umariáçu, trabalhou em uma escola, em um restaurante e até hoje presta serviços domésticos em casas de família como diarista.

Desta forma, percebe-se que os motivos para o deslocamento também estão relacionados ao imaginário que Manaus exercia, referente à melhoria de vida, ainda, que a melhoria de vida era possível com a oferta de trabalho que Manaus oferecia. Disto, concluímos que para os Tikuna, vir para Manaus significava abundância em oferta de trabalho, melhoria na educação e saúde, além de que, como opção de vida, a cidade passa a ser um símbolo do progresso.

Segundo Duhram (1978), a percepção da necessidade de “melhorar de vida”, é decorrente de uma quebra de isolamento relativo e inclusão em uma economia competitiva.

“É a criação de novas necessidades que rompe o equilíbrio econômico” (p. 114). Esse processo de transformação manifesta-se diretamente na consciência do trabalhador através da necessidade crescente de dinheiro. Para satisfazer as necessidades, o produtor se vê forçado a dedicar seus esforços à produção de mercadorias, negligenciando a produção de subsistência. Por conta disso, o trabalho torna-se excessivo quando se rompe com o equilíbrio tradicional entre trabalho, lazer e satisfação das necessidades.

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

Muitas vezes as novas condições econômicas, sobretudo nas sociedades ainda muito tradicionais, no qual o impacto de uma economia capitalista moderna é ainda recente, o contato com o mundo externo pode influenciar o significado de “melhoria de vida”, pois as modificações no espaço são muitas no decorrer dos tempos, para M. Santos (2006, p. 243),

em um mundo cada vez mais globalizado, o período técnico-científico-informacional domina as relações no espaço, impondo-se em todos os territórios. Conseqüentemente, não é somente nos espaços complexos, geralmente urbanos, que se têm evidenciado mudanças significativas nas práticas sociais. No rural também se evidenciam transformações e influências decorrentes desse novo período.

Neste sentido, o autor afirma que o local passou a interagir com o global através da intensificação das trocas econômicas, culturais e simbólicas. Tal condição leva a considerar a multiplicidade e dinamicidade dos fenômenos sobre os territórios. Assim, na “era” da globalização econômica onde se acentuam as relações de poder econômico-político e simbólico entre a sociedade e o espaço, refletir sobre as transformações que ocorrem nos

territórios implica em reconhecer diferentes e imbricadas dinâmicas territoriais que se desenvolvem no espaço, cujas conseqüências afetam a vida dos agentes sociais irreversivelmente.

Dentro destas relações de poder, conforme Bourdieu (2007), a estrutura do espaço social se manifesta em diversos contextos sob a forma de oposições espaciais, pois não há espaço em uma sociedade hierarquizada, que não seja hierarquizado e que não exprima as hierarquias e as distâncias sociais sob uma forma deformada e, sobretudo, dissimulada pelo *efeito de naturalização* que a permanência nas realidades sociais no mundo acarreta.

Disto, podemos dizer que as transformações ocorridas no espaço, muito aceleradas nas últimas décadas, possuem grande capacidade de desterritorialização. Este, com sentido de exclusão sócio espacial imposta por um ideário de desenvolvimento, no qual não foi proporcionada a desejada igualdade, nem poderia, mas se instalou no cotidiano, aviltando as tradições.

De certa forma, deste o início das grandes transformações econômicas e territoriais, é intrínseco à reprodução do capital o incentivo ao movimento, seja pelos processos de acumulação, com a aceleração do ciclo produtivo, pela transformação técnica e paralela reinvenção do consumo, seja pela dinâmica de exclusão que joga uma massa enorme de pessoas em circuitos de mobilidade compulsória na luta pela sobrevivência cotidiana (HAESBAERT, 2007). Contudo, como o próprio Haesbaert afirma, a destruição sempre traz a produção, o nascimento de novos territórios, e de acordo com esta pesquisa, a desterritorialização não é total, quando se tem em referência o lugar de origem, um pacto com o passado e as tradições que se renovam. Os vínculos da cultura com a localização podem nunca ser completamente rompidos e a localidade continua a exercer suas reivindicações por uma situação física no mundo vivido. Assim, a desterritorialização não pode significar o fim da localidade, mas sua transformação em um espaço cultural mais complexo.

1.2 Formando comunidade na cidade: a ocupação do novo espaço social, o Bairro Cidade de Deus

Enfatizamos aqui o Bairro Cidade de Deus, pois o consideramos o centro dos Tikuna na cidade de Manaus, onde está localizado o Centro Cultural da comunidade, e onde moram os principais fundadores da ACW.

Resgatando a visão de Raffestin (1983, apud HAESBAERT, 2007) quando diz que o território pode ser analisado a partir de relações de poder, mas também como palco de ligações afetivas e de identidade entre um grupo social e seu espaço. Na Terra Indígena, grande parte das famílias Tikuna organizava e ordenava suas vidas a partir das relações afetivas com o rio e com a paisagem local. Lugar, em grande parte caracterizada pela presença de igarapés, significando água em abundância, solo úmido, vegetação exuberante, caracterizando assim uma dependência com a natureza, um território próprio e muito particular, no qual se percebe o sentimento de pertencimento a estes lugares, aos seus territórios.

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

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

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

Cidade de Deus é um Bairro localizado na região Norte da cidade de Manaus, localiza-se na periferia extrema da cidade. É uma área recente que ainda está em processo de expansão. Limita-se ao norte com a Reserva Florestal Ducke, do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), a leste, com a ocupação Monte Sião, a oeste, com o conjunto Canaranas (Cidade Nova) e, ao sul, com o bairro Nossa Senhora de Fátima.

É um bairro recente, tendo apenas 19 anos de fundação (em 2009). Surgiu da ocupação gradativa em torno do bairro Cidade Nova, configurando-se como um dos bairros mais afastados do Centro. A comunidade do Bairro surgiu por volta de 1990, quando um grupo de

famílias migrantes sem-terra invadiram a área da região. A princípio, nada foi feito para conter ou controlar a invasão, de forma que contribuiu para a chegada de novas famílias e o crescimento desordenado do local. Em 1993, a invasão denominada *Cidade de Deus* foi homologada como um bairro (RIBEIRO FILHO, 1999).

A população cresceu bastante ao longo dos seus 18 anos. Atualmente, o bairro conta com três escolas municipais e nenhuma escola estadual. Estudantes do bairro são obrigados a deslocarem-se para bairros vizinhos. O bairro possui também uma única linha de ônibus que o liga ao centro e três linhas que ligam ao Terminal de Integração da Cidade Nova (T3) e ao Terminal de Integração do Jorge Teixeira (T4). Contudo, são os micro-ônibus (alternativos) os transportes mais utilizados pelos moradores deste Bairro e adjacências. Os micro-ônibus utilizam a rota Bairro-Grande Circular-Distrito-Bola da Suframa, além de serem em maior número, estes também aceitam o sistema “Passa-Fácil” implantado pelo SINETRAM e pela Prefeitura.

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

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

No estudo destes autores a passagem da relação comunitária para a associativa, ou da comunidade para a sociedade, são semelhantes entre si. Para Tönnies, esta passagem se inicia com um contrato explícito na comunidade, são as realizações racionais. Para Durkheim

(1999), esta mudança tem uma natureza da construção do indivíduo, ou seja, das especializações, o que ele chamou de solidariedade orgânica. E para Weber (1999), as relações associativas passam a acontecer, quando e na medida em que, a atitude na ação social repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados (com referências a valores ou fins). A relação associativa, como caso típico, pode repousar especialmente (mas não unicamente) num acordo racional, por declaração recíproca.

As relações comunitárias e associativas vão sobressair dependendo das relações que se estabelecem no território, assim como, poderão conviver em conjunto permeando os espaços de determinado grupo. Por conta disso, o modo de entender a *comunidade* muda de acordo com os grupos, com o território. Para os Tikuna, viver em comunidade na cidade reflete o contexto no qual estão inseridos, dentro de uma economia capitalista e globalizadora, trazendo consigo a insegurança, vivendo em um campo de lutas pela sobrevivência e resistência.

Por isso, trazemos também a percepção de Bauman (1999, 2003) sobre *comunidade*, no qual o autor traz uma reflexão contemporânea do termo. Para o autor, “as palavras têm significado: algumas delas, porém, guardam sensações. A palavra “comunidade” é uma dessas” (2003, p. 7). As sensações desta palavra são, no geral, positivas, porque é bom estar na comunidade, viver em comunidade. Dessa forma, há uma oposição entre “dentro” e “fora”, “aqui” e “lá”, “perto” e “longe”. Estar “dentro”, “aqui”, “perto”, é viver em segurança, um lugar aconchegante, trazendo sempre a idéia do que é usual, familiar e conhecido até a obviedade, sempre há alguém que se vê, que se encontra, com que se lida ou interage diariamente, entrelaçado à rotina a atividades cotidianas. Por outro lado, o espaço de “fora”, “lá”, “longe” é um espaço que se penetra apenas ocasionalmente ou nunca, no qual as coisas que acontecem não podem ser previstas ou compreendidas e diante das quais não se saberia como reagir; um espaço que contém coisas sobre as quais pouco se sabe, das quais pouco se espera e de que não nos sentimos obrigados a cuidar. Encontrar-se num espaço longínquo é uma experiência enervante; aventurar-se para “longe” significa estar além do próprio alcance, deslocado, fora do próprio elemento, atraindo problemas e temendo o perigo.

Devido a todos estes aspectos, a oposição “longe-perto” tem uma dimensão crucial; aquela entre a certeza e a incerteza, a autoconfiança e a hesitação. Estar “longe”, ou fora da comunidade, significa estar com problemas, exigindo esperteza, astúcia, coragem. Há que se aprender regras estranhas e dominá-las sob desafios arriscados e cometendo erros que muitas vezes custam caro. A idéia de “perto” por outro lado, representa o que não é problemático;

hábitos adquiridos sem sofrimento dão conta do recado e, uma vez que são hábitos, parecem não pesar, não exigir qualquer esforço, não dar margem à ansiosa hesitação. Seja o que for que se conheça como “comunidade local”, foi algo que surgiu dessa oposição entre “aqui” e “acolá”, “longe” e “perto” (BAUMAN, 2003). Dessa forma, na contemporaneidade observam-se laços comunitários em situações, no qual, homens e mulheres procuram por grupos a que podem pertencer, que possam fortalecer sua identidade, talvez não mais pela subjetividade, mas como porto seguro em meio à turbulência da vida contemporânea.

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

Para os Tikuna, a formação de sua comunidade se deu com a aproximação geográfica dos sujeitos, se configurando como um processo permeado de dificuldade. O deslocamento para o novo Bairro foi difícil, não havia água encanada, energia elétrica e linha de ônibus. Eles tinham que andar cerca de 1 km até o igarapé mais próximo para lavar roupa. Água para beber veio só depois de alguns anos, quando a Igreja católica de São Benedito se instalou na área e construiu um poço artesiano. Para poderem ir à escola, as crianças tinham que sair de casa às 5:30h. da manhã para caminharem ao ponto de ônibus mais próximo, na Feira do Produtor (Bola do Terminal 4).

Em algumas regiões do Bairro, especificamente na área do Centro Cultural onde moram sete (07) famílias Tikuna, ainda não existe esgoto, asfaltamento e encanação de água, e a eletricidade, em sua maioria, chega às casas através de sistemas clandestinos, os “gatos”.



Figura 2: Início da Rua São Salvador.

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2007.



Figura 3: Poste de eletricidade na Rua São Salvador.

FONTE: SILVA, J.R., Trabalho de campo, 2007.

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

O deslocamento para o novo Bairro foi uma decisão difícil, pois ir para um lugar sem infra-estrutura significa viver em péssimas condições de vida. Contudo, a mudança foi um mal necessário, pois sabe-se que, conseguir uma habitação na cidade é importante para os que realmente pretendem permanecer em um determinado local. Segundo Sayad (1998), em seus estudos com imigrantes na França, mais do que em qualquer outra circunstância, trabalho e habitação estão numa estreita relação de mútua dependência. Estes constituem as duas dimensões que estruturam toda a existência na cidade, onde para se ter uma habitação é preciso trabalhar e para poder trabalhar é preciso estar alojado. Dessa forma, ter uma moradia foi consideravelmente importante para a permanência das famílias, e, ir para um lugar sem infra-estrutura foi preciso para permanecer em Manaus. A casa, como afirmou Sayad (1998), representa a consolidação no novo espaço social, não é apenas a construção de um território físico, mas simbólico, significa o reconhecimento de que aquele lugar lhe pertence, e você também pertence àquele lugar, é um espaço conquistado. Por isso é importante ter a casa própria.

As moradias construídas no novo local eram de madeira, geralmente com um ou dois cômodos, com banheiro externo. As casas de algumas famílias continuam do mesmo jeito que foram construídas no Bairro. Como mostra a figura a seguir.



Figura 4: Casa de Bernardino e Eucilene.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.

Na casa de Bernardino e Eucilene, mostrada na figura acima, moram doze pessoas: o casal, dona Rosa (mãe de Eucilene), mais oito filhos e o marido da filha mais velha. A casa é apenas um único espaço com uma cama de casal e várias redes espalhadas. No fundo, é a oficina de Bernardino e o lavatório. O banheiro é externo, localizado no barranco acima da casa.

As figuram abaixo ilustram a residência de Cleonice e Martins. Martins é irmão de Eucilene e filho de Dona Rosa. O casal possui sete filhos, antes eram oito, porém um menino morreu de meningite. Sua casa possui TV, geladeira, fogão, aparelho de som, três camas, sendo uma de casal e várias redes espalhadas.



Figura 5: Casa de Martins e Cleonice (área externa).
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.



Figura 6: Casa de Martins e Cleonice (área interna).
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

A próxima figura refere-se à casa de Reginaldo e Artemis. É recém edificada, possui uma sala e dois quartos. Porém a família mantém a pequena casa construída logo que chegou ao Bairro Cidade de Deus, uma casa de madeira, com cozinha e um quarto, semelhante à sua residência no Umariçu II. O banheiro ainda é externo. Apesar da casa nova, a família permanece a maior parte de seu tempo na casa antiga. Durante a realização das entrevistas percebemos que ali era o espaço preferido dos sujeitos. Artemis fazia seu artesanato sentada na rede, o filho a ajudava sentado no sofá e Reginaldo ficava do lado de fora da casa, fazendo os anéis de tucumã. Segundo Artemis, ali “não fazia calor como na casa de alvenaria”.



Figura 7: Casa nova de alvenaria de Reginaldo e Artemis (área externa).

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.



Figura 8: Casa antiga de madeira de Reginaldo e Artemis (área interna).

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.

A maioria das famílias Tikuna possui casa própria. Dos entrevistados, apenas três Tikuna afirmam morar de aluguel. São eles: Aldenor e José, ambos possuem família, e Zenaide que mora sozinha. Há casos de sujeitos que moram com familiares como, José Fernandes que mora com os tios, Margarida que mora com a mãe Dalvina, e Rosa que mora com sua filha Eucilene. Observou-se também que os filhos tendem a morar perto dos pais, ou com eles, levando seus maridos ou esposas não indígenas, independente das condições materiais ou do tamanho das residências.

Com os Tikuna da Cidade de Deus, a apropriação do espaço foi crescendo continuamente. A preocupação em formar uma comunidade foi devido às dificuldades, que juntos enfrentavam como, o desemprego, precariedade na educação, saúde e moradia. Por isso, era preciso que os órgãos governamentais e não governamentais soubessem de sua existência, que existiam indígenas Tikuna na cidade.

1.3 A formação da Associação Comunidade Watchimaücü (ACW): o início da construção de uma territorialidade específica

Em Manaus, os indígenas logo perceberam que os órgãos indigenistas do governo não atuavam com grupos indígenas na cidade. Segundo eles, os benefícios como educação e saúde diferenciadas são assegurados somente à população que ainda mora nas Terras Indígenas. Dos órgãos procurados, foram a Pastoral Indigenista (PIAMA) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que os ajudaram a se organizar internamente e politicamente.

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

Com a formação da Associação Tikuna na cidade, prontamente algumas instituições acadêmicas começaram a realizar visitas na comunidade. A própria Universidade Federal do Amazonas, em seguida tem-se a participação da Universidade do Estado do Amazonas, Faculdade Dom Bosco, entre outras. Geralmente, os interesses acadêmicos estavam voltados para o estudo cultural da etnia, e de que forma a dinâmica cultural e identitária aconteciam em Manaus. Disto, os Tikuna, de imediato perceberam o interesse pelo seu equipamento cultural, no qual os influenciou, de certa forma, à recuperação do agir local através do resgate das antigas práticas da comunidade, seja através da valorização do patrimônio cultural ou da reconstrução de novas práticas indígenas, proporcionando a dinâmica da reterritorialização.

Um projeto muito importante desenvolvido em parceria com a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), designado “Revitalização da Língua e Cultura Tikuna em Manaus”, apresentou ótimos resultados no que diz respeito à conservação da língua Tikuna no grupo, principalmente para as crianças. O mesmo foi iniciado em 2002 devido à constatação, através de um levantamento sociolinguístico na comunidade, que os membros mais jovens do grupo já não falavam mais a língua dos pais, estavam perdendo a capacidade de se comunicar na língua. O projeto teve a duração de dois (02) anos, e foi bem sucedido.

Sendo a língua a estrutura que permite ao homem o que se pode chamar de representação do mundo em que ele vive (CÂMARA, 1977), podemos dizer, então, que a

revitalização da língua no grupo Tikuna em Manaus, se configura como um marco de identidade, configurando-se como uma forma de passar para as crianças alguns dos fundamentos de sua identidade étnica. Uma vez que, aprender uma língua não significa apenas saber decodificar letras, palavras ou frases, mas também significa conhecer o mundo, o mundo dos antepassados, e o seu mundo atual.

Por não existir na época do início do projeto um espaço próprio para a atividade, o professor Tikuna responsável na época, iniciou as aulas realizando encontros nas próprias casas dos sujeitos. Cada aula era em uma casa diferente. No ano de 2004, com a construção do centro cultural, as aulas passaram a acontecer em um espaço físico próprio e mais adequado, que passou a ser conhecida como a segunda parte do projeto. No entanto, este funcionou por mais um ano quando a professora responsável teve que ir embora de Manaus. No ano de 2007, o projeto foi retomado pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMED). Atualmente o professor responsável pelo ensino da língua Tikuna no Centro Comunitário é o prof. Aldenor.



Figura 9: Centro Comunitário dos Tikuna.

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2007

O Centro Cultural dos Tikuna não foi edificado nos moldes indígenas tradicionais, mas quando estamos dentro deste espaço, de imediato percebemos os símbolos e a memória resgatados pelos Tikuna. É o lugar das reuniões, da oficina das artesãs, da escola das crianças e dos cultos evangélicos, configurando-se como um espaço “multi-uso”, relacional de acordo com as necessidades dos sujeitos nas cidades.

Através da Associação os Tikuna iniciaram um processo de valorização da sua arte, com a pintura de telas e afrescos, confecção e venda de artesanato no centro comunitário, e a formação de um grupo musical denominado “Wotchimaüciü”, um grupo formado pelos Tikuna mais velhos da comunidade. Recentemente surgiu um outro grupo musical na comunidade, o “Magüta”, sendo criado pela geração jovem de moças e rapazes Tikuna. Tais atividades não somente possibilitaram aos indígenas a expressar seus mitos, lendas e modos de vida na aldeia, mas também colaboram com a sua renda.



Figura 10: Comunitários confeccionando o artesanato.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2007.



Foto 11: Apresentação do Grupo musical, na Praça da Saudade. Da esquerda para a direita: Apresentador da feira, Bernardino, Denizio, Reginaldo e Eucilene à frente.
 FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2007.

Atualmente, a comunidade expõe seus artesanatos e apresenta seu grupo musical em alguns eventos que são convidados, como: a exposição indígena “Mãos da Mata: Pú kaa³”, eventos promovidos por escolas públicas e particulares, bem como universidades, faculdades, instituições governamentais e não governamentais. A renda adquirida nestes eventos é distribuída entre as famílias da comunidade, sendo que para algumas, esta renda tem sido, alternativa única de sobrevivência.

Hoje, os Tikuna da Cidade de Deus são constituídos por catorze (14) famílias, com aproximadamente setenta e oito (78) pessoas. No entanto, o número dos Tikuna cadastrados, mas que não são associados em conjunto com famílias que moram em outros bairros de

³ Pú kaa é o nome do evento que significa “Irmãos da mata”. Foi realizado pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico Local (SEMDEL). Este evento vinha acontecendo durante quatro dias de cada mês na Praça da Saudade desde o ano de 2006. Neste, participaram 16 comunidades citadinas indígenas que costumavam expor seus artesanatos, rituais, lendas, grupos musicais e gastronomia. Atualmente, este evento não está mais acontecendo devido à reforma da Praça da Saudade.

Manaus é cerca de 250 indivíduos. Estão espalhados por diversos bairros como: Cachoeirinha, Petrópolis, Centro, Japiim, Mauzinho, Armando Mendes, Zumbi, Grande Vitória, Compensa, Jorge Teixeira, Parque 10, Parque das Laranjeiras, Manôa, Nossa Senhora de Fátima, Alfredo Nascimento e Renato Souza Pinto⁴.

Para os sujeitos desta pesquisa que se deslocaram para Manaus individualmente, e que não moram no bairro Cidade de Deus, a sua ligação com a ACW começa quando ao se depararem com a realidade na cidade, buscam outros parentes seus (não apenas em relações de sangue, mas também étnicos), que estão na cidade. Tal fato se exemplifica em alguns fragmentos de histórias de vida.

Dalvina é uma mulher que sempre esteve envolvida em lideranças de comunidade nas Terras Indígenas do Alto Solimões. Foi professora e líder comunitária. Veio para Manaus em busca de educação para os filhos. Na cidade, enfrentou extremas dificuldades, o que a fez procurar ajuda aos órgãos indigenistas como Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Federação dos Povos Indígenas (FEPI). Ela se deparou com a falta de políticas públicas para os indígenas que moram fora das aldeias, dessa forma, não conseguiu muita coisa. Então, foi aconselhada pelos próprios representantes de tais órgãos a procurar a ACW no Bairro Cidade de Deus, pois pela Associação talvez pudesse conseguir algum apoio.

José F. é um jovem interessado com as questões indígenas. O seu principal motivo para procurar a Associação foi a sua ciência de que sozinho, não conseguiria nenhum benefício como indígena. Também é associado ao Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM).

José N. também é um exemplo. Segundo ele, sozinho, o seu sonho de gravar um CD tornou-se difícil, porém, através da ACW, ele poderia gravar uma coletânea com os outros músicos da Associação, dos grupos Wotchimaücü e Magüta.

Desta forma, a procura pelos parentes no Cidade de Deus, e pela entrada na Associação acontece pelo enfrentamento de problemas em comum, ou, como no caso de José, desejos em comum. A coletividade e o associativismo são fundamentais para se alcançar os objetivos, mais do que isso, são caminhos escolhidos pelos indígenas em decorrência dos processos de estabelecimentos de fronteira étnicas, permeados pelo poder da identidade, revertendo o termo estigmatizado de “índio” para um sentido positivo na cidade. Bourdieu (2007) explica,

⁴ Informações recolhidas em entrevista com o coordenador da ACW, Deniziu.

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

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

Porém, fazer parte de uma comunidade não significa não vivenciar conflitos, mas talvez pelo contrário, significa viver em conflitos. A entrada na Associação segundo alguns sujeitos não é significado de melhoria de vida na cidade, pois os benefícios que a ACW adquiriu só chegaria a atingir algumas famílias, os moradores Tikuna no Bairro Cidade de Deus. Percebeu-se que há um descontentamento com a coordenação da ACW, devido à falta de divulgação das reuniões, de eventos para expor os artesanatos, de prestação de contas, entre outros motivos. Isto explica a fragilidade e vulnerabilidade apontadas por Bauman (2003) sobre a *comunidade* contemporânea, cuja homogeneidade deve ser “pinçada” de uma massa confusa e variada por via de seleção, separação e exclusão, no qual a unidade precisa ser construída, o acordo “artificialmente produzido”, sendo a única forma disponível de unidade. O entendimento comum agora é uma realização alcançada ao fim de longa e tortuosa argumentação e persuasão. Esta é a característica da comunidade contemporânea, e para os grupos étnicos, ela vai tomar forma em meio a conflitos internos entre seus membros, com outros grupos e comunidades étnicas, assim como com outras instituições sociais.

De qualquer forma, os laços de solidariedade e vizinhança não desaparecem, os grupos continuam unidos e se unem devido às turbulências da vida cotidiana. A necessidade em comum leva a caminhos em comum. A falta de emprego na cidade impõe o trabalho informal, que para alguns sujeitos se incorpora no trabalho artesanal como alternativa. Por conta disso, nas exposições de artesanato que costumam acontecer em algumas partes da cidade, homens e

mulheres Tikuna se encontraram, se conheceram, estabeleceram amizades com outros grupos étnicos e, passaram a se envolver em comunidades, associações, grupos, etc. Há um sentimento de fazer parte de algum lugar, de algum grupo ou família. Foi o caso de José N., que através da Pú kaa entrou em contato com outros Tikuna, os do bairro Cidade de Deus.

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

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

Na situação Tikuna em específico, recorremos novamente à A. Almeida (2006, p. 68), no que se refere a um processo peculiar de territorialização na cidade, cujas expressões de organização e formas de ocupação que são pensadas como inerentes à área rural despontam dentro do próprio perímetro urbano. Haja vista que os Tikuna continuaram ligados à sua cultura e ao seu território de referência, as Terras Indígenas do Alto Solimões, estes persistem e se identificam com os valores culturais presentes em sua memória, mesmo que distantes geograficamente do seu lugar de origem. Neste processo, estruturar a comunidade em uma Associação foi fundamental, configurando-se em uma estratégia construída no limite social.

Através da ACW a comunidade busca recursos e parcerias para futuros projetos educacionais como inclusão digital na comunidade e a construção de uma cartilha sobre o uso de plantas medicinais tradicionais da etnia, e que são encontradas e plantadas onde moram, no Bairro Cidade de Deus. É uma alternativa para o precário serviço médico-hospitalar oferecido pela rede pública.

Podemos dizer então que, para efeitos de mobilização, a formação de comunidades parece ser uma alternativa não apenas de fortalecimento político, mas também identitário, no qual os indígenas formam associações para assim tornarem-se mais capazes no encaminhamento de seus pleitos às autoridades governamentais. Esta relação é modificada de

acordo com as motivações dos grupos étnicos, fortemente relacionadas à própria dinâmica de suas organizações sociais face aos poderes constituídos.

Na finalização deste capítulo, podemos afirmar que, a dinâmica da territorialidade culmina na formação de comunidades, porém para cada grupo étnico esta formação é única apesar das semelhanças de luta dos grupos sociais, por isso, ela é específica. Enquanto a economia globalizada e capitalista torna os espaços muito mais fluidos numa tentativa de homogeneização, a cultura e a identidade re-situam os indivíduos nos espaços. Então, na cidade a exclusão social vivenciada pelos Tikuna em vez de dissolver os laços territoriais acabou, em vários momentos, tendo o efeito contrário: as dificuldades cotidianas pela sobrevivência material e as fronteiras étnicas levaram o grupo Tikuna a se aglutinar em torno de uma ideologia étnica e identitária, e mesmo em espaços mais fechados visando a assegurar a manutenção de sua identidade cultural, último refúgio na luta pela dignidade, processo chamado por Sahlins (2007) de autoconsciência cultural.

Neste sentido, as territorializações precárias podem ser o embrião de reterritorializações comprometidas com um bem comum. Aí os territórios não seriam mais instrumentos de alienação, segregação, opressão e “in-segurança”, mas espaços estimuladores da diversidade e igualdades sociais (HAESBAERT, 2007).

As escolhas dos Tikuna, a forma como se organizam e se articulam na cidade são atitudes tomadas em detrimento do que eles percebem como certo ao seu povo, à sua família, ou a si mesmo. No processo de autoconsciência cultural, os Tikuna, ao se organizarem e estando cientes da importância de manterem alguns aspectos culturais que julgam importantes, optam por não abandonar seus valores tradicionais e sua identidade, e valorizam todas as atividades que, de alguma forma, os identificam como indígenas. Desta forma, este grupo consegue desenvolver um modo de vida diferenciado, com uma identidade coletiva forte, tornando-os sujeitos de resistência à exclusão tão comum na cidade.

Contudo, apesar das conquistas e lutas constantes por moradia, educação e saúde diferenciadas, os Tikuna afirmam que muitos de seus parentes étnicos ainda vivenciam extremas dificuldades sociais e econômicas, no qual a falta de trabalho, saúde e habitação constituem-se como uma preocupação constante para a sobrevivência na vida cidadina. Esta sobrevivência é consequência direta das relações de trabalho construídas na cidade, no qual vamos discorrer nos próximos capítulos.

CAPÍTULO II

ALTERNATIVAS DE TRABALHO NO CONTEXTO CIDADINO

Como afirmado no capítulo anterior a vinda dos Tikuna para Manaus configurou um processo de construção de um novo território, no qual se buscou novas formas de viver e de proceder na cidade. Está claro que estas novas formas assumem um diferente tipo de protagonismo étnico, como já foi observado em outros trabalhos como o de Glademir Sales (2008), em seu estudo com os Sateré-Mawé, e Claudina Maximiano (2008), em seu estudo com mulheres indígenas do Alto Rio Negro. Nestas pesquisas foi constatado que a constituição das comunidades étnicas está voltada para um caráter intencional, moldada por ações pragmáticas, estabelecidas para facilitar a busca de recursos, cujo caráter instrumental evidencia-se na manipulação de símbolos étnicos para o alcance de benefícios. Este processo é perceptível não só em Manaus, mas em várias cidades amazônicas.

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

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

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

Dentro da grande Amazônia, a cidade de Manaus assim como grande parte da região, se configura como resultado de heranças históricas, por meio de medidas públicas e

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

Para este estudo, é preciso refletir um pouco sobre as semelhanças e diferenças eventuais entre trabalho e emprego. O trabalho, enquanto categoria antropológica universal, segundo Torres (2000, p. 149), possui um conteúdo filosófico bem definido.

É através dele que homens e mulheres realizam-se como seres históricos e sociais, constituindo-se em uma atividade através da qual o ser social modifica o mundo, a natureza, de forma consciente e voluntária, para satisfazer suas necessidades básicas.

As necessidades básicas na afirmativa acima vão ser cruciais para o entendimento do trabalho, pois cada sociedade imprime as necessidades aos sujeitos, delimitando as características do trabalho e a sua relação com os trabalhadores que o exercem.

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

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

Para Haesbaert (2007), a separação do trabalhador dos meios de produção, tornando-o um “trabalhador livre” torna-se sinônimo de desterritorialização, pois a acumulação primitiva significa um processo histórico de separação entre produtor e meio de produção. Em outras palavras, na ótica do materialismo histórico podemos dizer que a primeira grande desterritorialização capitalista, relaciona-se à sua própria origem, seu “ponto de partida”, que é a chamada acumulação primitiva de capital, separando o trabalho do mundo da vida. Segundo o autor, nas leituras de Marx, é possível estabelecer três características do processo desterritorializador imanente do capitalismo.

- a. a liberação de populações de seus territórios na realização da acumulação primitiva, criando um “proletariado livre”.
- b. Unificação do valor em torno do dinheiro, seu equivalente geral.
- c. Estabelecimento de um conjunto de leis “historicamente variáveis imanentes ao próprio funcionamento do capital”, com as leis de taxas de lucro, taxas de exploração e de realização da mais valia (2007, p. 175).

Inicia-se assim um processo gradativo de uma expansão globalizadora, ruptura de fronteiras, de limites e condicionamentos globais, no qual a burguesia invade o globo terrestre impelida pela necessidade de mercados sempre novos. O capitalismo não alimenta apenas uma dinâmica desterritorializadora, mas ao criar uma nova “interdependência”, conectando econômica e culturalmente as regiões mais longínquas, estrutura uma nova organização territorial, uma espécie de “território-mundo” globalmente articulado.

Este processo acontece em concordância com as forças do Estado, cuja interferência é sempre como uma “faca de dois gumes”, na contradição que lhe é inerente entre a defesa de interesses públicos e privados. Desta forma, a dinâmica do capital desterritorializa, reterritorializando de acordo com sua própria dinâmica, não se configurando somente em um fenômeno econômico, mas apresentando impactos políticos e culturais, desencadeando na padronização de produtos culturais, escapando a qualquer enraizamento, a perda da identidade cultural, contribuindo para desestabilizar política e economicamente a identidade nacional (HAESBAERT, 2007).

Assim, esta nova forma de trabalho impulsionada pelas dinâmicas capitalistas invade o mundo que conhecemos hoje, desterritorializando as pessoas, destruindo as identidades e criando novas necessidades marcadas pelo consumo exarcebado. De acordo com a filósofa Hannah Arendt (1999) em *A condição humana*, o trabalho neste aspecto se torna labor. Segundo a autora, a atividade que provê os meios de consumo é labor, no qual o homem é escravo de suas necessidades, então, o produto de seu labor é consumido instantaneamente. Já o trabalho, está vinculado à necessidade criativa do ser humano, ou seja, o homem trabalha não apenas para a satisfação das necessidades básicas, mas com a necessidade de criar, de deixar algo que tenha uma durabilidade no mundo da vida.

Apesar das diferenças entre os conceitos analíticos utilizados pelos autores, para os sujeitos que vivenciam a dinâmica desterritorializadora da exclusão na contemporaneidade, a relação empregatícia é que vai se caracterizar como trabalho, principalmente para a *classe que vive do trabalho*, utilizando o termo de Antunes (1999). Hoje, o que se chama de trabalho no senso comum é o emprego, uma relação entre trabalhador e empregador, associada à execução de tarefas de caráter profissional, remuneradas, assalariadas, separado da casa, da família, do local de moradia que é o espaço do não trabalho (BLASS, 1998 apud TORRES, 2000). É o que as Ciências Sociais chamam de trabalho assalariado, nascida com o capitalismo industrial do século 18, construída sob uma dupla face: abstrata (valor de troca) e concreta (valor de uso).

Partindo das concepções do aparelho estatal, Albornoz (2004) cita Singer, economista brasileiro, ao distinguir os setores de emprego: o setor de mercado, do emprego na produção capitalista propriamente dita; o setor autônomo, da produção simples de mercadorias, por artesanato ou em pequenas manufaturas; o setor de subsistência, do trabalho na produção de alimentos predominantemente para a subsistência do trabalhador e de sua família; e o setor de emprego nas atividades governamentais. Segundo Singer, atualmente, o emprego não se entende em primeiro lugar como uma atividade peculiar no sentido técnico de trabalho ou de produção, mas sim como recurso de acesso, mesmo que defeituoso, a uma parte da renda, e conseqüentemente, ao consumo.

A partir desta discussão, tentaremos perceber as relações de trabalho construídas pelos Tikuna em Manaus, dialogando com alguns autores desta categoria. Dessa forma, são as relações de trabalho e emprego vivenciadas pelos sujeitos que vão nos permitir refletir sobre um ou outro conceito. Em Manaus, os Tikuna fazem parte da “classe que vive do trabalho”, utilizando o termo de Antunes (1999),

A classe que vive do trabalho, a classe trabalhadora, hoje inclui a totalidade daqueles que vendem sua força de trabalho, tendo como núcleo central os trabalhadores produtivos (no sentido dado por Marx). Ela não se restringe, portanto, ao trabalho manual direto, mas incorpora a totalidade do trabalho social, a totalidade do trabalho coletivo assalariado. [...] a classe que vive do trabalho engloba também os trabalhadores improdutivo, aqueles cujas formas de trabalho são utilizadas como serviço, seja para o uso público ou para o capitalista, e que não se constituem como elemento diretamente produtivo, como elemento vivo do processo de valorização do capital e de criação de mais-valia (p. 102).

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

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

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

Para os Tikuna, a procura de trabalho em sua forma emprego foi o primeiro passo para a dominação do território, para se estabelecerem definitivamente na cidade. A apropriação do espaço desdobrou-se ao longo de um continuum que veio da dominação econômica e política, mais “concreta” e funcional, relacionada à sobrevivência e luta pelos direitos na cidade, à apropriação mais subjetiva e/ou cultural/simbólica, cujas reelaborações culturais e identitárias foram fortalecidas pelos motivos em comum, culminando na formação da ACW.

2.1 A vida dos Tikuna no mundo do trabalho da cidade

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

Sabe-se que a maior parte dos Tikuna entrevistados, 14 dos 23 sujeitos trabalhavam na roça e na pesca, apesar de alguns destes terem vivenciado outros tipos de trabalho características do mundo interlandino amazônico. Neste sentido, Duhran (1978) sinaliza que a transformação do migrante rural em cidadão se apresenta com a transformação do trabalhador rural em trabalhador urbano, que, em sua maioria caracteriza-se por um trabalho individualizado. Contudo, longe de enfatizarmos a dicotomia urbano-rural afirmada pela autora, pretendemos apenas destacar que a vida na cidade, especificamente no âmbito do trabalho, impõe certos valores profissionais, se iniciando no mundo individualizado que é o da cidade, cujo mundo da vida e mundo do trabalho estão separados.

As transformações vivenciadas pelos Tikuna se referem principalmente ao trabalho coletivo que passa a ser individual. Na aldeia, o trabalho é permeado pela coletividade acontecendo em toda a vida social. No trabalho, tem-se o *ajuri* que para os Tikuna pode ser realizado em qualquer etapa de produção da roça, na construção do tabique da Worecü, ou na construção de uma casa, bastando que alguém reconhecido pela comunidade necessite da ajuda dos integrantes de seu grupo. Existem, portanto, o *ajuri* da derrubada, o da colheita, o da palha, no qual os convidados levam a palha e a trançam para cobertura da casa do dono, dentre outros. O trabalho que aquela família demoraria vários dias para fazer é terminado em uma manhã de trabalho em conjunto com parentes e vizinhos. Em um *ajuri*, o responsável pela atividade oferece comida e bebida aos seus convidados. Ele prepara o pajuaru, bebida fermentada feita de mandioca ou macaxeira, e peixe com farinha são providenciados para todos os participantes.

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

Nestas vivências, a terra tem importância vital, no qual esta nunca aparece como mercadoria, ou seja, terras para se fazer negócios, mas sempre como terra que tem por destino nela se trabalhar. “A terra e as riquezas que ela guarda são valorizadas como um patrimônio que cria as condições para que o camponês e sua família apareçam como trabalhadores na sua unidade de produção” (WITKOSKI, 2007, p.190-191). O modelo de trabalho desenvolve-se na tríade *homem/natureza/sociedade*, constituindo o paradigma que articula a condição humana no trópico úmido. Ou seja, além da relação com a família e a comunidade, a natureza desenvolve um papel significativo, pois é dela que vem o sustento, seja da flora, fauna ou rios (TORRES, 2005).

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

A partir dos relatos percebe-se um pouco do cotidiano na roça.

Acordava às seis horas e ia pra roça todo dia, às seis horas da manhã pra poder ta fazendo roça, plantava mandioca, banana e abacaxi, tudo era plantação que plantava. Ingá, mapatí todas as frutas (EUCILENE, Trabalho de campo, 07 de outubro de 2008).

Quando eu estava em Umariacú II eu trabalhava na roça, trabalhava, pescava, plantava roça, abacaxi, mandioca, banana, macaxeira, tudo o que a gente comia a gente plantava, banana, ingá, tudo o que a gente consumia a gente plantava, (BERNARDINO, Trabalho de campo, 10 de outubro de 2008).

A gente levantava cedo pra ir pra roça capinar, fazer a farinha, plantava abacaxi, banana, era o dia a todo, de segunda a sexta, sábado e domingo a gente não ia (ARTEMIS, Trabalho de campo, 01 de outubro de 2008).

Percebeu-se que não há uma lógica produtivista, ou produção em longa escala nos depoimentos dos Tikuna. A economia é marcada pela agricultura de subsistência, no qual planta-se os produtos pelo seu valor de uso como finalidade, no máximo percebe-se um sistema um pouco mais complexo baseado na agricultura familiar para a venda dos produtos que sobram. Em outras palavras, plantava-se tudo o que dá, vendia-se o que sobrava. Dos entrevistados, apenas Reginaldo comentou que a sua produção se destinava à venda. E mesmo sendo destinada para este fim, não era em grande escala.

No interior trabalhava só na roça, plantio, recolhia pra vender. Acordava cedo, 5h. da manhã porque era uma hora de viagem a pé. O trabalho parava meio dia pra almoçar, às vezes almoçava peixe assado, peixe cozido, fazia fogo lá mesmo na roça, aí almoçava e descansava um pouco, e começava de novo até as cinco horas ou seis horas, não tem horário certo, plantava macaxeira, banana, milho também, batata doce, tem outras plantas, frutas, abiu, mapati(...) lá na roça que lá não tem emprego, é na roça, é plantar e vender, tirar a goma e faz tapioca, bejú, e levar pra cidade pra vender (REGINALDO, Trabalho de campo, 04 de outubro de 2008).

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

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

Fora do mundo da roça há relatos de trabalhos inerentes à Terra Indígena e ao mundo hinterlandino da Amazônia. Por exemplo, Reginaldo esteve no exército, Dalvina foi líder comunitária e professora em várias aldeias Tikuna, Lindalva era agente de saúde, Aldenor era guia turístico do museu Magüta em Benjamin Constant, José foi vendedor de loja em Tabatinga e Hilda foi empregada doméstica em Tabatinga e Letícia.

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

muito pelo contrário, as *fricções interétnicas* são antigas nestas regiões, por isso, percebe-se que os sujeitos já tinham outras experiências de trabalhos.

Na cidade de Manaus, para alguns sujeitos houve uma separação radical em relação ao ambiente de trabalho, aos processos de produção, às relações de produção. A sua força de trabalho foi direcionada a algo que não lhe mais pertencia. Além de que, agora, se encontravam totalmente dependentes do mercado de trabalho da cidade de Manaus, de uma sociedade inserida no modo de produção capitalista. Há então processos de desterritorialização vivenciados pelos sujeitos, não somente ao aspecto físico do território, mas relacionados também ao modo de vida. Nesta relação, as características do trabalho vão estar ligadas neste momento não mais ao espaço interlandino da Amazônia, e sim à cidade de Manaus que, ao mesmo tempo representa um símbolo de progresso e trabalho em sua forma emprego.

Dos trabalhos realizados pelos Tikuna na cidade destacam-se.

Vigia/segurança.	Reginaldo, Bernardino (trabalho atual).
Gari/tapa buraco.	Bernardino, Martins (trabalho atual), Américo.
Auxiliar de pedreiro.	Domingos, Martins.
Serviços Gerais.	Domingos, Américo, Martins, Reginaldo (Trabalho atual), Hilda, Eucilene, Aldenor, Jercina (Trabalho atual), Zenaide (Trabalho atual).
Trabalho doméstico.	Artemis, Eucilene, Marta (Trabalho atual), Hilda (Trabalho atual), Omaidá, Lindalva, Margarida, Jercina (Trabalho atual).
Artesanato	Eucilene, Micilene, Cleonice, Omaidá, Rosa, Marta, Artemis, Lindalva, Margarida, Delvina, Sebastiana, José, Reginaldo, Bernardino, Martins e Américo. Obs. Todos se consideram artesãos atualmente.
Trabalhos em órgãos governamentais e não-governamentais.	José Fernandes, Deniziu, Omaidá, Lindalva.
Educação	Aldenor. Obs. Aldenor é professor bilíngüe da comunidade.

Quadro 2: Principais trabalhos realizados pelos Tikuna.
FONTE: SILVA J. R., Trabalho de campo, 2009.

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

Siendo Manaus una ciudad, polo de desarrollo industrial y con un ritmo de crecimiento poblacional de los más altos del país, no resulta extraño que sean los operarios y los 'serventes de pedreiro', las principales ocupaciones entre los Sateré-Mawé ciudadanos (p. 115-116).

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

Segundo alguns moradores do Bairro Cidade de Deus, não foi difícil conseguir emprego logo após o deslocamento para a cidade, principalmente para os que procuraram no setor de serviços, como o de segurança. O relato de Reginaldo, explica.

Não foi difícil encontrar trabalho aqui em Manaus, antigamente tudo era mais fácil não é como hoje, hoje tá tudo mais difícil, logo que cheguei do interior fiquei parado mais ou menos duas semanas sem trabalhar, até em 99, desde 83 a 99. Os bancos daqui de Manaus eu andei em quase todos, na área do Centro, Distrito, nos aeroportos Ponta Pelada e Eduardo Gomes, todos os lugares de área de segurança, né? Passei pela Cooperativa e agora to no Cs, outra empresa, melhor (REGINALDO, Trabalho de campo, 04 de outubro de 2008).

Reginaldo veio para Manaus no ano de 1982, já tinha servido no exército o que facilitou a sua inserção no serviço de segurança. Outros depoimentos confirmam também a facilidade de encontrar emprego no setor de serviços no final dos anos 80 e início dos anos 90, principalmente para os homens, porém eram relações contratuais de instabilidade.

Pela situação Tikuna, podemos concluir que, na época, a falta de qualificação dos indígenas foi fundamental para os colocarem em postos de trabalho com baixa remuneração, sujeitos à ausência da relação empregatícia e/ou pela ausência de geração de renda, quer seja no âmbito formal ou informal, privando-os dos meios de subsistência.

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

Para os jovens que vieram recentemente como José F. que veio no ano de 2005, ou para os jovens Tikuna que moram em Manaus há algum tempo, a situação mudou, eles já sentem uma dificuldade significativa em conseguir emprego.

Em minha opinião, quando você tenta um emprego em Manaus, tem que ter peixada, uma indicação dentro de uma empresa, se você não tiver uma indicação você não consegue entrar na empresa pra trabalhar (JOSÉ F., Trabalho de campo, 04 de abril de 2009).

O que consideramos interessante no discurso de José F., é que a resposta dele para a nossa pergunta sobre a dificuldade em conseguir emprego em Manaus foi logo direcionada para as empresas do Distrito Industrial, ou seja, o imaginário sobre a capital ainda é referente à oferta de empregos no Pólo Industrial de Manaus (PIM). Interessa-nos refletir também sobre a situação dos novos migrantes indígenas, que vieram recentemente “tentar a sorte” na capital, bem como sobre os filhos dos trabalhadores indígenas, os “índios da cidade” que nasceram em Manaus. Mesmo que os sujeitos possuam uma qualificação técnica e cultural para o trabalho,

os jovens indígenas se encontram em um contexto acirrado por procura de relações empregatícias. Sabe-se que o aumento do número de trabalhadores qualificados não induz o capital a ampliar a demanda por força de trabalho, pois essa procura depende do crescimento dos mercados, da venda e do lucro (SINGER, 1998 apud TORRES, 2000).

Dos sujeitos entrevistados apenas três Tikuna possuem carteira assinada, Reginaldo, Zenaide e Jercina, sendo empregados de empresas terceirizadas que prestam serviços, no caso de Reginaldo o de segurança e das duas mulheres o de serviços gerais. Por conta disso, para os Tikuna, o trabalho informal sempre foi alternativa de sobrevivência, no qual incluímos o trabalho como pedreiro, auxiliar de serviços gerais, trabalho doméstico, artesão, etc. Sendo assim, em uma perspectiva econômica os Tikuna vivenciaram uma desterritorialização de exclusão, que, segundo Haesbaert (2007), há uma efetiva instabilidade ou fragilização territorial, principalmente entre grupos socialmente mais excluídos e/ou profundamente segregados, e como tal, de fato impossibilitados de construir e exercer efetivo controle sobre seus territórios, seja no sentido de dominação político-econômica, seja no sentido de apropriação simbólico-cultural.

Para as mulheres Tikuna o início da vida na cidade foi bem difícil, principalmente pelas diferenças culturais em relação à língua, à alimentação, ao espaço dentro de suas casas (a maioria morava em kitinetes alugadas). Em relação a trabalho, para elas, o que nos parece, é que só havia a possibilidade do trabalho doméstico e babá.

Na acepção mais comum da expressão, o trabalho doméstico é entendido como o labor da casa, que se realiza exclusivamente no âmbito privado, e como esforço isolado, muitas vezes solitário. A empregada doméstica o faz por salário na casa de outrem; mas não está livre de continuá-lo em sua própria casa, na volta do emprego. E as donas de casa o exercem como obrigação não remunerada (ALBORNOZ, p. 88).

Pelo viés econômico vigente, o trabalho doméstico é um trabalho morto, pois não produz valor e lucros para o capital, mas está inscrito na sua lógica a existência deste trabalho. De acordo com Arendt (1999), o trabalho do corpo pela sobrevivência não se constitui um trabalho porque não cria valor, mas o esforço físico para a sobrevivência se constitui em labor. Tal labor seria uma imposição do mundo contemporâneo a um esforço rotineiro e cansativo com o único objetivo da sobrevivência. Na Amazônia este trabalho físico, considerado servil e

humilhante, vai repousar, principalmente, sobre os ombros das mulheres indígenas, caboclas e migrantes de outros Estados.

Das catorze (14) mulheres entrevistadas apenas Dalvina, Sebastiana e Cleonice não trabalharam em casa de família, já as outras vivenciaram por muito ou pouco tempo este tipo de trabalho, sendo que Delmira ainda atua como empregada doméstica e Hilda é diarista, ou seja, realiza a limpeza das casas por diária, atendendo várias casas por semana.

Algumas mulheres não se acostumaram com este tipo de trabalho, não gostavam de suas patroas ou do trabalho pesado, reclamando de maus tratos. Dessa forma, é importante notar que apesar de o trabalho doméstico não exigir uma aparente qualificação escolar ou técnica para a sua execução, exige, no mínimo, um domínio dos “códigos domésticos urbanos” (ROMANO, 1982, p. 122). Isto nos faz entender melhor o conceito de qualificação de Duhran (1978), sobre a aquisição de padrões culturais que se referem não apenas a novas técnicas, mas também a novas normas de relações sociais que dominam o novo território. No trabalho doméstico, o não domínio dos códigos necessários para a realização desta atividade, incide na insatisfação dos patrões e das próprias empregadas domésticas, pois há dificuldades no preparo da comida, no cuidado com as crianças, no rigor dos horários, entre outras. Podemos perceber tal fato na entrevista de Margarida.

Quando eu cuidava da casa dos outros, era casa de gente chique, mas era cheio de ‘nove hora’, não gostei não, as crianças eram muito chatas, a gente quer dar de comer não quer, não é como os nossos filhos, que a gente põe pra comer aí a criança se vira por lá mesmo, não tive paciência não (MARGARIDA, Trabalho de campo, 03 de abril de 2009).

O trabalho doméstico que absorvia e ainda absorve grande parte de trabalhadoras vindas do interior do Amazonas, ilustra a natureza da vida urbana que se faz ainda através de relações de trabalho pré-industriais. Com salário reduzido, complementado pela assistência pessoal e criando laços de clientela entre patrão e empregado. Esta situação é ilustrada na história de Hilda.

Hilda veio para Manaus trazida por uma senhora que já morava na cidade. A sua patroa, além do seu salário a ajudava dando-lhe roupas, alimentação e moradia, pois ela morava na casa dos patrões. Hilda conheceu um rapaz, namorou e ficou grávida pela segunda vez. Sua patroa a ajudou a criar a criança quando o pai do infante foi embora. Hilda sempre trabalhou em casa de família, e apresentava sempre uma relação de gratidão com suas patroas, pois

quando havia aquelas que não a ajudavam dando algo mais que o salário, Hilda não permanecia na casa.

Esta realidade ilustra um fato, o clientelismo é esperado por parte de alguns indígenas, ou seja, não apenas um salário, mas uma ajuda com roupas, alimentação, etc. Isto também vai acontecer nas relações dos indígenas com algumas organizações governamentais e não governamentais para conseguir “um dinheirinho”, favores, ou neste caso, as vagas de estágio e trabalho contratado oferecidos por alguns órgãos governamentais e não governamentais citados no quadro abaixo. Seriam relações assistencialistas.

Órgãos governamentais e não governamentais	Atividade	Observações.
Fundação Nacional do Índio – FUNAI	Órgão do governo brasileiro que estabelece e executa a Política Indigenista no Brasil, dando cumprimento ao que determina a Constituição de 1988.	A FUNAI, segundo os Tikuna, apresenta pouca assistência aos indígenas da cidade. Dois membros da comunidade trabalharam no órgão.
Fundação Estadual dos Povos Indígenas – FEPI	Atua em prol do fortalecimento e autonomia de suas comunidades indígenas e na promoção do Etnodesenvolvimento.	Atualmente a FEPI possui cinco (05) estagiários e catorze (14) funcionários indígenas contratados trabalhando na sede da Fundação localizada em Manaus. Um deles é Tikuna.
Fundação Nacional da Saúde – FUNASA	Assistência à saúde.	A FUNASA busca formar e capacitar agentes Indígenas de Saúde visando facilitar o prosseguimento da profissionalização nos níveis médio (técnico) e superior (tecnológico). Apresenta pouca assistência aos indígenas da cidade.
Secretaria Municipal da Saúde – SEMSA	Assistência à saúde.	A Prefeitura de Manaus passa a incluir, informações sobre a etnia e a comunidade dos indígenas de Manaus no GIL (Gerenciador de Informações Locais), que é o cadastro feito por todos os usuários atendidos nas Unidades Básicas da rede municipal de saúde. Contudo, não possui uma política específica para os povos indígenas na cidade. Lindalva chegou a cadastrar indígenas para a SEMSA.

<p>Secretaria Municipal de Desenvolvimento Econômico Local – SEMDEL</p>	<p>A SEMDEL administra feiras e exposições (Centro de Artes da Ponta Negra e Feira do Produtor Rural do Puraquequara). Em 2006, foi criada a Exposição Indígena Pú Kaa com o objetivo de valorizar a cultura dos povos amazônicos, na tentativa de proporcionar aos índios que moram em Manaus uma geração de renda.</p>	<p>Os Tikuna participaram da Feira Pú Kaa expondo seu artesanato e apresentando o seu grupo musical.</p>
<p>Secretaria Municipal de Educação e Cultura – SEMED.</p>	<p>Possui um departamento específico para a educação indígena em Manaus e entorno. Entre suas principais atividades está a realização da I Conferência Municipal de Educação Escolar Indígena.</p>	<p>Atualmente a Semed conta com nove escolas indígenas – quatro na área urbana, cinco na ribeirinha e 50 professores indígenas, atendendo 400 alunos nas comunidades de Barreirinha, Boa Esperança, Nova Esperança, Nova Canaã – Rio Cuieiras e Três Unidos, São Thomé, Terra Preta e a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro – AMARN. Comunidade Kokama em Puraquequara II, Comunidade Tikuna na Cidade de Deus e Yapyrehyt – Sateré Mawé na Redenção. O Prof. Aldenor da comunidade é contratado pela SEMED.</p>
<p>Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB.</p>	<p>A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira – COIAB é uma organização indígena, de direito privado, sem fins lucrativos, fundada, juridicamente, no dia 19 de abril de 1989, por iniciativa de lideranças de organizações indígenas existentes à época.</p>	<p>Dentre os programas que se destacam em Manaus, está o Programa de formação política e técnica, no qual a COIAB busca a formação para a autonomia e sustentabilidade dos povos e territórios indígenas. Exemplo dessa iniciativa é a realização dos cursos semestrais de Etnogestão Ambiental e de Gestão de Projetos, através do CAFI – Centro Amazônico de Formação Indígena. O atual coordenador Denizio fez o curso de Gestão de Projetos.</p>

Secretaria Municipal de Direitos Humanos – SEMDIH	A Secretaria Municipal de Direitos Humanos (SEMDIH) tem a função de assessorar diretamente o Chefe do Executivo Municipal na formulação de políticas e diretrizes voltadas à promoção dos direitos da cidadania, da criança, do adolescente, do idoso e das minorias, e à defesa dos direitos das pessoas portadoras de deficiência e promoção da sua integração à vida comunitária.	Possui uma Coordenadoria de Promoção dos Direitos Indígenas , atuando diretamente na promoção de atividades de apoio e programas de assessoramento e cooperação técnica, destinados às organizações indígenas e às suas comunidades residentes no município de Manaus. Denizio foi um dos estagiários da SEMDIH.
--	--	---

Quadro 3: Órgãos governamentais e não-governamentais e suas relações com os índios na cidade.

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

<http://www.manaus.am.gov.br/noticias/educacao-escolar-indigena/www.funai.gov.br>

<http://www.fepi.am.gov.br/>

<http://www.funasa.gov.br/internet/dsei.asp>

http://www.coiab.com.br/index.php?dest=programa_projeto

Nesta relação de assistência não se percebeu vínculos empregatícios, permanecendo, portanto uma realidade de insegurança. Foi o que aconteceu com José F. que foi estagiário na FUNAI e hoje está desempregado, Lindalva que trabalhou na SEMSA e hoje é artesã, Omaidá que estagiou na SEMED também é artesã, e Deniziu que passou pela FUNASA, COIAB, CASAI e SEMDIH, além de ter sido aluno formado pelo CAFI, no curso de Gestão de Projetos, até a nossa última entrevista Deniziu estava desempregado.

Por meio dessas experiências Deniziu, atual coordenador da ACW, se identificou com os trabalhos no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos da Prefeitura Municipal, no qual ele manifestou o desejo de voltar para tal secretaria se surgissem novas contratações. Percebemos que trabalho para ele está intrinsecamente relacionado com as questões indígenas, pois suas experiências trabalhistas foram em órgãos do governo, em alguns casos trabalhando diretamente pela melhoria de vida de seus parentes. Adicionalmente, Deniziu é o atual coordenador da Associação, o que torna o seu interesse de trabalho nos órgãos de governo mais claro, principalmente em aprender e entender as relações de poder dentro do aparelho estatal.

2.2 Trabalho e educação.

O trabalho em sua forma emprego assume uma centralidade na cidade, pois tende a substituir os meios de subsistência que os Tikuna possuíam no interior. As relações de trabalho na cidade envolvem diretamente o nível educacional individual dos indígenas, no qual, é preciso muito mais do que dominar a língua portuguesa, mas é preciso atingir níveis de qualificação exigidos na sociedade.

Dos Tikuna entrevistados apenas Deniziu e José F. estão cursando uma faculdade, porém cerca de sete (07) Tikunas da comunidade estão cursando um curso superior atualmente. Outros apenas concluíram o ensino médio (06), os demais concluíram o ensino fundamental (06), o ensino primário (04), e três (03) Tikunas foram apenas alfabetizados. A seguir, apresentamos o nível educacional atual dos entrevistados.

	Nomes	Idade	Nível Educacional
01	Aldenor	32	Ensino médio completo.
02	Américo	50	Ensino fundamental incompleto (6ª série).
03	Artemis	48	Ensino fundamental incompleto (6ª série).
04	Bernardino	45	Estudou até a 4ª série do ensino primário.
05	Cleonice	38	Estudou até a 3ª série do ensino primário.
06	Dalvina	56	Ensino fundamental completo concluído na aldeia.
07	Delmira	33	Ensino fundamental incompleto (6ª série).
08	Deniziu	28	Está cursando Pedagogia.
09	Domingos		Estudou até a 2ª série do Ensino Médio em Manaus.
10	Eucilene	41	Foi alfabetizada na aldeia.
11	Hilda	44	Estudou até a 4ª série do ensino primário na aldeia.
12	Jercina	35	Ensino médio completo concluído em Manaus.
13	José	36	Ensino médio completo.
14	José Fernandes	23	Está cursando Odontologia.
15	Lindalva	33	Ensino médio completo concluído em Manaus.

16	Margarida	31	Ensino médio incompleto em Manaus (2 ano).
17	Marta	33	Estudou até a 4ª série do ensino primário na aldeia.
18	Martins	39	Ensino fundamental incompleto (6ª série).
19	Omaida	26	Ensino médio completo concluído em Manaus.
20	Reginaldo	48	Ensino fundamental incompleto (6ª série).
21	Rosa	58	Foi alfabetizada na aldeia.
22	Sebastiana	42	Foi alfabetizada na aldeia.
23	Zenaide	41	Ensino médio completo concluído em Manaus

Quadro 4: Nível Educacional dos Tikuna.
 FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

Segundo algumas entrevistas, os pais mais velhos não pensam em continuar os estudos, o que nos faz concluir que a educação atualmente seria direcionada para os filhos que vieram pequenos das aldeias e às crianças que nasceram em Manaus. Como indicam estes fragmentos de entrevistas.

Na cidade falta dinheiro, por isso eu vendo o artesanato pra ajudar meu filho, quando ele precisa eu dou pra ajudar, então é pra faculdade, porque não é brincadeira não, né? (...) Eu dou, então eu tenho três filhos na faculdade, os outros tão terminando já os estudos, o segundo grau. (...) Quando meus filhos terminarem a faculdade eu já posso voltar pro Alto Solimões. É isso que a gente tá pensando (SEBASTIANA, Trabalho de campo, 31 de março de 2009).

Eu espero que meus filhos, essa que tá comigo que termine o estudo dela, agora a outra minha filha quer trabalhar com administração, ela já fez auxiliar de administração. A outra quer ser enfermeira. Então, por isso que eu to aqui em Manaus, eu to velha um dia eu vou morrer, e os meus filhos vão estar aqui sofrendo, e eu quero que todos eles tenham uma profissão, tem como viver, aonde viver, hoje eu to morando aqui, ajudando, ajudando essa comunidade (DALVINA, Trabalho de campo, 04 de abril de 2009).

Podemos dizer então que o ideal de trabalho seria a sua forma emprego para os filhos, mas isto só acontece através da educação, da busca pela formação de um nível superior para os jovens. Por conta disso, para os pais o trabalho informal torna-se alternativa para se alcançar este objetivo, eles não pensam mais em estudar, pois quando indagados sobre algum

sonho, algo que gostariam de realizar ou sobre algum tipo de trabalho que gostariam de fazer na cidade, ninguém sinalizou terminar os estudos para realizar determinada atividade.

A minha vontade se eu pudesse, e seu morasse na rua principal, eu querei montar uma casinha pra vender, uma mercearia pra vender qualquer coisa (MARTINS, Trabalho de campo, 07 de maio de 2009).

Se eu pudesse escolher eu queria trabalhar como vigia ou segurança, porque eu tenho curso já né? Eu tenho certificado (AMÉRICO, Trabalho de campo, 16 de maio de 2009).

Percebe-se uma falta de perspectiva dos mais velhos em relação à educação. Dos Tikuna que vieram das TIs e tentaram estudar na cidade, todos sentiram grande dificuldade, principalmente em relação ao domínio da Língua Portuguesa. Adicionalmente, a diferença de ambiente das escolas citadinas e as diferenças metodológicas das aulas foram fundamentais para a evasão escolar dos sujeitos. Tem-se então, uma preocupação com os mais jovens, no qual todos os esforços são voltados para a sua educação.

Os jovens também demonstram conhecer a importância da educação. Para Deniziu (28 anos) e José F. (23 anos), por exemplo, a educação é a principal motivadora para se estar na cidade atualmente, pois os mesmos apresentam a vontade de voltar para as Terras Indígenas, contudo somente quando tiverem, pelo menos, cursado uma faculdade. Para alguns sujeitos que não estão mais estudando, o sonho de cursar uma faculdade é presente. Margarida quer estudar Enfermagem; Omaida-Psicologia; Lindalva-Odontologia; Jercina-Turismo; Zenaide-Enfermagem; Aldenor-Antropologia. Sonhos que eles lutam para conquistar, por isto dois deles estavam fazendo cursos pré-vestibulares para tentar aproveitar as vagas destinadas aos indígenas na Universidade do Estado do Amazonas (UEA).



Figura 12: Deniziu Tikuna fazendo trabalhos da faculdade de Pedagogia.
Fonte: SILVA, J. R. Trabalho de campo, 2009.

A partir dos relatos sobre educação e perspectivas para o futuro, percebemos uma ligação de alguns sujeitos com a base territorial, o Alto Solimões. Sobretudo nas aldeias onde faltam profissionais ligados à área da educação e da saúde, sendo esta última a preocupação de muitos líderes comunitários Tikuna. Como nota-se no discurso de Deniziu e Dalvina.

Eu penso em voltar para Umariacú, me planejei para voltar em 2011, o meu objetivo de estar aqui em Manaus, estudando é ajudar e contribuir na comunidade o que eu adquiri na cidade, na faculdade, o que eu vivi. O jovem precisa ter essa consciência. Lá eles vão pensar, O Denizio estudou na cidade, mas ele voltou hoje. Vai falar da realidade, da convivência na cidade, quais as dificuldades que ele enfrentou durante esse tempo que ele estava morando na cidade como estudante, pra repassar as informações para eles, porque muitas vezes os jovens indígenas não tem essas informações na cidade, são isolados, não tem o acesso a informação. Quem sabe eu não assumo uma secretaria lá? (DENIZIU, Trabalho de campo, 20 de março de 2009).

(...) lá no Alto Solimões precisam dos médicos, os médicos daqui não querem ir pra lá, só querem estar na cidade, os doutores de lá são peruanos, então meu filho ta lutando pra se formar pra médico, o outro, já voltou pra lá, como enfermeiro, (...) (DALVINA, Trabalho de campo, 04 de abril de 2009).

Reafirmamos aqui a dinâmica da construção de territórios, ou seja, os laços territoriais não são rompidos, mas há um processo de reterritorialização. Os Tikuna, mesmo vivenciando

a mobilidade estão ligados aos padrões culturais com o Alto Solimões fazendo com que e a formação escolar e acadêmica, para alguns, visem o retorno à Terra Indígena. Porém, não são todos que pensam assim. Alguns pais já não pensam em voltar, principalmente por conta da falta de infra-estrutura educacional na aldeia, estão pensando nos filhos e netos que já estão vivenciando o espaço urbano e nas dificuldades que os mais velhos passaram no interior, em relação não só à educação, mas à saúde e trabalho.

2.3 O trabalho informal caracteriza a territorialização precária na cidade

Territorialização precária aqui é vista em seu sentido forte, ou aquele que podemos considerar o mais estrito, a desterritorialização como exclusão, privação e/ou precarização do território enquanto “recurso” ou “apropriação” (material e simbólica) indispensável à participação efetiva dos sujeitos como membros de uma sociedade (HAESBAERT, 2007). Esta territorialização precária para os Tikuna é, em grande parte, caracterizada pelas relações de trabalho precárias dos sujeitos, se caracterizando por “trabalhos sob relações informais”, que não significa estar à margem do capital, mas integrado por um caráter que a sua própria estrutura impõe e articula a bel prazer (TAVARES, 2004).

Segundo Tavares (2004) em “Os fios invisíveis da produção capitalista: Informalidade e precarização do trabalho”, o desenvolvimento capitalista não significou a destruição de todas as formas de organização que não são características deste modo de produção, mas incorporou e até fomentou o emprego desprotegido e sem vínculo formal à sua dinâmica, sempre em busca do lucro. Então, a informalização do trabalho deve ser pensada como uma expansão das relações capitalistas.

Na cidade, as conseqüências de tais relações e estruturas configuram os trabalhos informais como única saída para os sujeitos, trazendo sentimentos de insegurança. Tanto os homens quanto as mulheres Tikuna vivenciaram a falta de trabalho passando por um processo de exclusão tão comum na cidade. Torres (2000, p. 155), afirma que o desemprego torna o trabalhador um ser desprovido e vulnerável em todos os sentidos, acarretando sérios problemas aos sujeitos, que vão desde os de ordem psicológica e emocional até aos problemas sociais como o alcoolismo, a perda da moradia, o submundo da criminalidade e o suicídio.

Para os Tikuna, os homens é que devem trazer o sustento para dentro de casa, sendo o trabalho da mulher algo que apenas vai trazer um complemento à renda familiar, por isso

podemos afirmar que a pressão da falta de trabalho ocorre mais nos homens do que nas mulheres, mas que acaba afetando toda a estrutura familiar.

Para conseguir um dinheirinho, houve quem utilizou a falta de infra-estrutura básica do bairro para comprar o “pão-de-cada-dia”. A história de Reginaldo ilustra este fato. A falta de água no Cidade de Deus trouxe o trabalho que por algum tempo o ajudava a sustentar a família.

Depois que eu saí de segurança passei sete meses desempregado, já morava aqui no Cidade de Deus, sete meses, aí foi carregando água para os moradores daqui, que sustentava a minha família. Pegava água da caixa no tambor, e carregava água pro pessoal no carrinho de madeira, meu trabalho era esse. Era pra ganhar o pão de cada dia (REGINALDO, Trabalho de campo, 04 de outubro de 2008).

“Sempre se dava um jeito”, essa é a fala de Reginaldo. Segundo ele, sua família nunca passou necessidades sérias, sempre tiveram com o quê se alimentar. Ao ouvir o seu depoimento imaginamos o recém formado Bairro que ainda era uma invasão, sem asfalto, sem luz elétrica, sem transporte. Imaginamos também aquele homem que nos contava um pouco de sua vida, um homem pequeno de mais ou menos 1m. 60 de altura. Imaginamos aquele homem carregando água em um carrinho de mão, debaixo de sol ou chuva, subindo e descendo as ladeiras do Cidade de Deus, fazendo um esforço rigorosamente físico e, recebendo pouco pela sua força de trabalho. Contudo, Reginaldo ao nos contar essa passagem de sua vida, parecia que estava agradecido por ainda não ter água encanada nas casas, ou se não, como ele iria ganhar o pão de cada dia?

Atualmente, a falta de trabalho em sua forma emprego é ainda uma constante na comunidade. Por conta disso, principalmente para os homens há uma necessidade do “aprender a fazer” qualquer coisa para se ganhar um “dinheirinho”, são os “bicos”. Esta “flexibilidade profissional” nada mais é do que uma imposição do mercado de trabalho, pois “todos os que vivem nessa sociedade são, de algum modo compelidos ao confronto com o mercado, por menores que sejam as suas trocas” (TAVARES, 2004, p. 79).

Trabalho porque,... até porque o trabalho é que dá o pão de cada dia, né? Então eu não posso parar, tenho que trabalhar pra dar calçado pros meus filhos, vestimenta, roupa pra ir pra aula, não pode parar né? Eu gosto de trabalhar, todos os trabalhos eu gosto, mas o que eu gosto mesmo é artesanato. Agora emprego não, tenho que

acordar cedo, saio apressado, tem que ter hora pra tudo, hora certa pra chegar, pra sair (...) (REGINALDO, Trabalho de campo, 04 de outubro de 2008).

Conforme Bourdieu (1997), há uma necessidade de cumprir as condições que o novo espaço social exige, sob pena de os sujeitos se sentirem “deslocados”, principalmente diante das dificuldades e quando é relativa “a capacidade de dominar o espaço, sobretudo, com a necessidade de se apropriar de bens raros (políticos ou privados) que se encontram distribuídos, depende do capital que se possui” (p. 163). O autor ainda explica que os que não possuem capital são mantidos à distância tanto fisicamente, como simbolicamente. São estigmatizados.

O sucesso nas disputas para a apropriação do espaço depende do capital acumulado (sob suas diferentes espécies). De fato, as oportunidades médias de apropriação dos diferentes bens e serviços materiais ou culturais, associados a um determinado, especificam-se pelos diferentes ocupantes desse habitat segundo as capacidades de apropriação (materiais-dinheiro, meios de transporte particulares – e culturais) que cada um detém como propriedade. Pode-se fisicamente ocupar um habitat sem habitá-lo propriamente falando se não se dispõe dos meios tacitamente exigidos, a começar por um certo hábito (BOURDIEU, p. 165).

Quando não há uma apropriação efetiva do espaço, acontece a desterritorialização, que para Milton Santos (2006), é freqüentemente uma outra palavra para significar estranhamento, e que para Haesbaert (2007) é uma das piores imposições em consequência da globalização econômica. Nada mais é do que um sentimento de perda, de insegurança, facilitando a sujeição ao trabalho precário, intensificando a experiência da finitude, pois prende o sujeito a um lugar e a uma situação de conformismo e falta de perspectiva (BOURDIEU, 2007).

Neste sentido, são as mulheres Tikuna que conseguem expressar mais sobre as dificuldades de suas famílias na cidade. Quando questionadas sobre o trabalho dos maridos nos momentos de desemprego, elas descreviam as dificuldades que as famílias passavam em época de dificuldade, os “bicos” que os seus maridos faziam, vendendo picolé, carregando água, etc. Então, elas se constituem como principais fontes de informação, o que nos leva a concluir que os homens têm uma certa resistência ou mesmo vergonha, ao falar sobre as relações de trabalho precárias, sobre o desemprego.

O estranhamento em relação a trabalho, pelo que se pôde perceber, foi mais visível também para as mulheres, principalmente pela ausência de terra para a roça. Segundo alguns depoimentos, o espaço na cidade é impróprio para o cultivo, por isso o trabalho com a terra foi abandonado, havendo apenas o cultivo de algumas plantas medicinais e temperos próprios da etnia. Houve também a dificuldade com a língua portuguesa, a maioria das mulheres apresenta certa timidez ao falar, sendo perceptível a preocupação com o domínio da língua, com o “português errado”. Nas relações econômicas, a utilização de dinheiro para a troca de mercadoria foi apontado como uma dificuldade, como foi explicitado por Sebastiana.

Eu ainda não acostumei, quando eu vou pra lá pra minha terra eu não quero mais voltar aqui, por que lá não faltam as coisas, aqui tudo é dinheiro, eu ainda não acostumei muito aqui, quando eu to lá eu planto macaxeira, banana, é tudo grátis, mas aqui não (...), (SEBASTIANA, Trabalho de campo, 31 de março de 2009).

As utilizações de expressões como “há sempre necessidade de dinheiro”, “aqui tem que ter dinheiro pra tudo, para o ônibus, para o peixe, até para a farinha ruim que a gente come, pra tudo é preciso dinheiro”, refletem um descontentamento em viver nesta sociedade. Além disso, há sentimentos de nostalgia, o desejo de voltar para a terra de origem, para o Alto Solimões. O sonho de Dalvina é voltar para o Juí, Santo Antônio do Iça, que segundo ela tem muita fartura, muita terra para plantar, além de sua igreja. Este sentimento é compartilhado por Sebastiana, moradora do Bairro Cidade de Deus, no qual o estranhamento da cidade ainda permanece. Ela quer voltar para o interior, ver a sua família em Umariçu II onde tudo é alegria. As duas mulheres vêem a cidade de Manaus apenas como um local passageiro, uma morada necessária até que seus filhos possam concluir os estudos e estarem bem “encaminhados” na vida profissional.

A territorialização precária trouxe diversos momentos difíceis para os Tikuna do Bairro Cidade de Deus. A falta de trabalho implica na baixa qualidade de vida, na precariedade da saúde em detrimento da falta de infra-estrutura básica no Bairro, onde a maioria das casas possui banheiros externos, sem água potável ou mesmo encanada. Durante o trabalho de campo desta pesquisa, infelizmente aconteceu dois óbitos na comunidade, de uma menina recém-nascida que faleceu de tétano, e de um adolescente vítima de meningite. Além de casos de disenteria, desnutrição e malária que são constantes no Bairro.

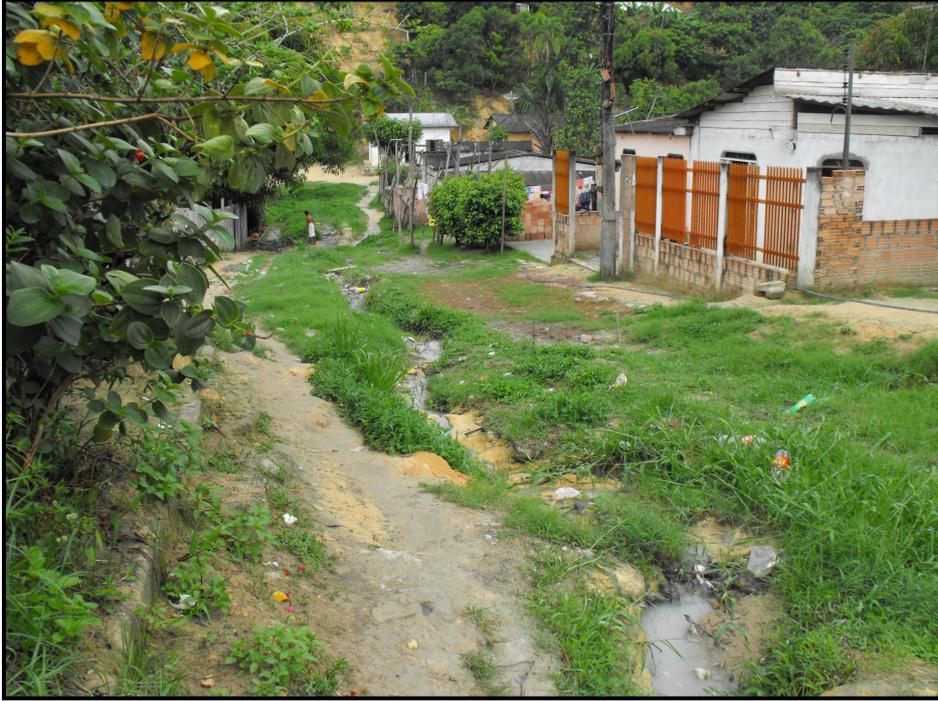


Figura 13: Detalhe da Rua São Salvador, sem infra-estrutura de esgoto.
 Fonte: SILVA, J. R. Trabalho de campo, 2009.

Bem, em relação à vida na cidade, os Tikuna vivenciam uma constante dinâmica de desterritorialização, ou territorialização precária que caracteriza a vida não só dos indígenas, mas também de várias pessoas que vêm do interior e de fora do Estado “tentar a sorte” na cidade de Manaus. Em relação à falta de trabalho em sua forma emprego, há uma sujeição ao trabalho precário, separado do mundo da vida, da sua comunidade, da família. Em um dia o sujeito é pedreiro, no outro artesão, segurança, etc. A desterritorialização é constante.

Neste fim de capítulo, trazemos Haesbaert (2007) para discutir sobre os processos de territorialização, que são frutos da interação entre relações sociais e controle do/pelo espaço, relações de poder em sentido amplo, ao mesmo tempo de forma mais concreta (dominação) e mais simbólica (um tipo de apropriação). Tratando-se das questões relacionadas a trabalho o que se percebe na cidade, é que o processo de territorialização dos sujeitos não é efetivo, mas sim precário, devido a várias dificuldades vivenciadas pelos indígenas. Por isso, Martins (1997 apud HAESBAERT, 2007) prefere utilizar a idéia de “inclusão precária” em vez de exclusão social. O autor critica a noção de exclusão como uma noção fixa, que substitui a idéia sociológica de processos de exclusão (entendidos como processos de exclusão

integrativa ou modos de marginalização), e que ignora a reação dos sujeitos, isto é, a sua participação transformativa no próprio interior da sociedade.

Ainda segundo o autor, o próprio modelo político-econômico neoliberal de países periféricos como o Brasil estimulou a proposital inclusão precária e instável da maioria da população, em nome daquilo que é racionalmente conveniente e necessário, a mais eficiente e barata reprodução do capital. Isto se reflete nas políticas indigenistas brasileiras que há muito coadunaram com o tratamento dos indígenas e a política desenvolvimentista na Amazônia. Outro fator configura-se na atuação concentrada quase que exclusivamente nas aldeias e Terras Indígenas, entendidas oficialmente como localizadas às áreas rurais, por oposição às áreas urbanas (ALMEIDA, 2008). Dentro desta ótica, o indígena não existiria na cidade.

Adicionalmente, para Martins ao se discutir a exclusão, se deixa em segundo plano o mais importante, que são os processos de inclusão precária, formas pobres, insuficientes, e às vezes, até indecentes de inclusão. Este processo é exemplificado pela massa excluída da sociedade, os guetos, os estigmatizados, os pobres, estes não podem “fugir” de sua situação, estão presos pela sociedade, pela máquina capitalista, ou por si mesmos, pelo medo do além de suas fronteiras comunitárias.

Para as comunidades indígenas, o processo de inclusão precária toma força quando a etnicidade é diluída na cidade, quando os sujeitos são percebidos individualmente, ou recolocados dentro de novas categorias entre os chamados “excluídos”, “pobres”, “população de baixa renda”, etc., diluindo a força da expressão dos fatores étnicos (ALMEIDA, 2008). Nesse sentido, os processos de territorialização, especificamente as territorialidades específicas, surgem em forma de resistência, desafiando a estrutura política e econômica das relações de poder vigentes na sociedade. Esta construção de territórios implica em uma transformação das comunidades étnicas em uma coletividade organizada, saindo da existência atomizada para uma coletiva, formulando uma identidade própria, havendo mecanismos de tomada de decisão e de representação, além de uma reestruturação das formas culturais.

Neste processo de criação de território a vinda dos Tikuna para Manaus pode se apresentar positivamente, principalmente quando estes reterritorializam-se em Manaus, buscando novas formas de viver e de proceder na cidade. Ao lutar por uma participação efetiva como membros da sociedade, ao mesmo tempo em que recriam estratégias que garantem sua sobrevivência nos lugares. Para os Tikuna, as estratégias de sobrevivência implicam em resistência, é o que pretendemos mostrar no próximo capítulo.

CAPÍTULO III

AS RELAÇÕES DE TRABALHO CONSTRUÍDAS NAS TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS

Neste capítulo enfatizaremos as relações de trabalho organizadas a partir da construção das *territorialidades específicas* construídas na cidade pelos sujeitos. Estas relações são estabelecidas tendo em vista a revitalização dos sinais diacríticos étnicos e uma reformulação dos padrões culturais e políticos da comunidade. Dessa forma, a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força, mesmo em se tratando de apropriações temporárias dos recursos naturais, incluindo neste processo os laços solidários e de ajuda mútua firmados em um conjunto de regras definidas pelo próprio grupo (ALMEIDA, 2006).

Segundo Almeida (2008), o que se tem observado a partir dos estudos do PNCSA é que as redes solidárias, o trabalho mútuo, assim como o uso dos recursos, acontece não apenas de forma a atender as tradicionais estruturas dos povos tradicionais, mas há uma recriação de tais estruturas face aos antagonismos e às situações de necessidade, adversidades e conflitos, no qual se reforçam politicamente as redes de solidariedade. Adicionalmente, tem-se o fator da identidade que direciona os sujeitos a se agruparem em uma mesma expressão coletiva, e a declararem seu pertencimento a um grupo, etnia ou povo, permitindo a saída de uma existência atomizada para uma coletiva.

Dentro de um contexto de mudança, insegurança e conflitos, a identidade surge como um ponto seguro para as comunidades, e para os grupos indígenas o fator étnico respalda o caráter identitário. Castells (2001), em seu livro “O poder da identidade”, afirma 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” (p. 23). É a partir destas perguntas que propomos entender o processo que alguns estudiosos vão chamar de “emergência étnica”, “reconfiguração étnica”, “ressurgimento étnico”, entre outras denominações.

Entender o processo em que a identidade coletiva é construída, e para quê ela é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, assim como do significado para os sujeitos que com ela se identificam ou dela se excluem. Castells (2001) propõe uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades, tendo em vista que a construção social identitária sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder. São elas:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais.

Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim “trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmos opostos a estes últimos” (p. 24).

Identidade de projeto: quando os sujeitos sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscam a transformação de toda a estrutura social.

Ao fazer esta classificação, o próprio autor revela que pela dinâmica das identidades dentro do ponto vista da teoria social, nenhuma identidade pode constituir uma essência, e nenhuma delas pode ser entendida fora do seu contexto histórico. Por conta disto, na tentativa de entendermos a dinâmica em um contexto de mudança no qual passam as comunidades indígenas, trazemos Barth (2000) em sua definição dos limites de um grupo étnico, seus valores intrínsecos e sua interação com outros grupos como meio de afirmar as diferenças, em vez da insistência nos elementos culturais visíveis e materiais, naqueles presentes nas definições primordialistas. “[...] a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais” (p. 34), em outras palavras, é na fronteira étnica que a identidade vai tomar força, e é neste limite social que devemos entender as ações, atitudes e a forma de se organizar dos grupos. Por isso, o processo de territorialização dos indígenas perpassa por entendimentos complexos que vão acontecer em concordância dentro das comunidades, a partir do limite e sua relação com a sociedade dominante.

Na cidade, os critérios político-organizativos dos grupos aparecem expressos nas iniciativas de feiras indígenas e na realização continuada de cerimoniais relativas aos rituais tradicionais indígenas. “Por intermédio delas tem-se a disseminação de expressões corporais intrínsecas, com apresentações públicas de grupos de danças, coreografias, músicas e práticas esportivas, estabelecendo novas delimitações das fronteiras culturais” (ALMEIDA, 2008, p. 22). Neste processo, as tradições são reinventadas ou também inventadas conforme Hobsbawm (2006), cujas características de natureza ritual ou simbólica, visam estabelecer certos valores, normas de comportamento e conjuntos de práticas através da repetição, tentando-se sempre que possível, estabelecer uma continuidade com um passado histórico apropriado. Ou seja, o passado é retomado e manipulado em detrimento das necessidades do

presente, daí a utilização de símbolos e sinais diacríticos em determinados momentos pelos indígenas. Entender este processo é entender o caráter das fronteiras no qual acontecem os fatos. Pois, conforme Sahlins (2007) em “Adeus aos tristes tropos”, as pessoas reagem ao que lhes é infligido, neste caso ao que lhes é necessário frente às necessidades, agindo sobre sua própria lógica e entendimento.

E de que outro modo podem as pessoas reagir ao que lhes é infligido senão inventando sobre sua própria herança, agindo de acordo com suas próprias categorias, sua lógica e seu entendimento? Digo ‘inventando’ porque a resposta pode ser totalmente improvisada, algo que nunca se viu nem imaginou antes, e não apenas uma repetição reflexa de costumes antigos. A ‘tradição’, nesse caso funciona como um padrão pelo qual as pessoas medem a aceitabilidade da mudança [...] (SAHLINS, 2007, p. 523).

Então reafirmamos, compreender a autoconsciência cultural é procurar compreender as formas de viver dos sujeitos no limite social, nesse caso, entender a forma de articulação dos indígenas com a ordem cultural dominante, tarefa desafiadora por conta da fluidez dos acontecimentos e da dinamicidade dos fenômenos. Dentro dessas fronteiras culturais, é objetivo nosso neste estudo analisarmos as relações de trabalho que são aí constituídas.

3.1 O trabalho artístico-cultural

Falar da expressão artística e cultural nas sociedades indígenas requer um esforço teórico para pensar e entender o significado da arte para os sujeitos. Na cidade, a dificuldade toma maior proporção, principalmente quando estamos analisando o trabalho enquanto categoria analítica, e ao mesmo tempo, quando percebemos que a expressão da arte se confunde com trabalho na cidade em detrimento de troca monetária, forma de “ganhar a vida”, ter uma “renda”. E/ou, expressão da arte enquanto arte por si mesma, enquanto simples expressão de cultura, bem como quando a arte é parte eficaz de um processo político de afirmação e visualização da presença indígena na cidade (MONTARDO, 2008).

Em relação aos indígenas na cidade, a formação e expressão de sua arte vão depender das características deste espaço, sobretudo das relações de poder que são aí constituídas. Montardo (2008) nos ajuda a pensar sobre os artistas indígenas em Manaus em seu estudo intitulado “Índios na cidade: facetas da arte no encontro intercultural”. Seu trabalho aponta

para uma complexidade no estudo da arte indígena na contemporaneidade, apresentando cada vez mais um caráter instrumental.

Partindo de nossas impressões de campo, podemos afirmar que a arte para os Tikuna na cidade possui significados dentro de diferentes contextos, no qual, a sua propriedade de posição, vai definir, ou pelo menos caracterizar o significado da arte para os sujeitos. A expressão artístico-cultural dentro da comunidade Tikuna no Bairro Cidade de Deus surge com a formação da Associação Comunidade Wotchimaücü - ACW, com o apoio de instituições acadêmicas, órgãos governamentais e não-governamentais. Isto não quer dizer entretanto, que a expressão artístico-cultural não estivesse presente entre os Tikuna, pelo contrário, na dinâmica territorial as territorialidades específicas afloram na cidade, no qual, os símbolos e tradições são resgatados e reconfigurados de acordo com a exigência cidadina e as possibilidades dos indígenas em reelaborá-los. Na comunidade Tikuna em questão, as expressões culturais sempre permearam o cotidiano.

Logo que chegamos a alguma casa Tikuna ou ao Centro Cultural além de percebermos o uso da língua indígena para a comunicação entre os sujeitos, ao olharmos o espaço notamos os variados desenhos das crianças, peças de artesanato, instrumentos musicais, escutamos alguém cantando uma música Tikuna, entre outros aspectos de expressão artística. Disto, afirmamos que os trabalhos artísticos e culturais sejam materiais ou imateriais estão ligados ao território deixado, os laços não foram rompidos, mas obtiveram nova forma ou foram reelaborados dentro do que se pode mudar em detrimento das *fronteiras étnicas* (BARTH, 2000) cujos símbolos diacríticos se incorporaram a outros. O trabalho artesanal é um exemplo disto.

3.1.1 O trabalho artesanal

Para os indígenas da Associação Comunidade Wotchimaücü em Manaus, a confecção do artesanato nas aldeias não era uma atividade com racionalidade produtiva, mas era voltado para o uso das próprias famílias. Desse modo, a arte artesanal era voltada para a fabricação de utensílios domésticos, na confecção de paneiros para a farinha, cestos de arumã ou palha para carregar as frutas, nas festas e rituais (mascarados no ritual da Worecü), nos trabalhos inerentes à vida indígena, por exemplo na pesca (remos e canoas), entre outros.

Na cidade, o processo de trabalho e os produtos artesanais vão sofrer um processo de atualização, como sinaliza este relato.

Desde o interior a gente conhece o tecimento do cesto. O artesanato que a gente fazia era outra coisa, não era este aqui, não era colar, brinco, era diferente desse aqui. Mas a gente já fazia cesto, bolsa, porque a mãe da gente, vó, tia nos ensinavam. Desde os doze anos eu já tava tecendo, coletando arumã, cipó para fazer cestos (EUCILENE, Trabalho de campo, 07 de outubro de 2008).

O processo inicial de confecção do artesanato foi um aprendizado novo para os indígenas. As mulheres sabiam tecer basicamente fios, cipós e confeccionar cestos. A fabricação de brincos, colares, pulseiras e anéis foi uma prática que foi se desenvolvendo aos poucos, a partir das experiências que os indígenas foram adquirindo. Os homens que hoje são artesãos na cidade não tinham o costume da confecção, pois o trabalho masculino era na roça e pesca. O aprendizado aconteceu na cidade, incentivado no projeto de Revitalização Lingüística e Cultural Tikuna, em parceria com o departamento de Letras da Universidade Federal do Amazonas.

A integração com outras etnias também estimulou a confecção artesanal, sobretudo com os Sateré-Mawé e com os indígenas do Alto Rio Negro. Inclusive, umas das primeiras organizações indígenas na cidade de Manaus foram criadas em detrimento da atividade artesanal, a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) que acolhia as mulheres que moravam na cidade, e a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), esta última ligada à área Sateré do Andirá. Então, na cidade de Manaus observaremos que as habilidades artísticas vão ser concentradas para a sobrevivência na cidade, no qual, os artistas étnicos vão dividir o mesmo espaço (a cidade onde mostram o trabalho), em feiras especificamente de caráter indígena, hotéis de selva, entre outros. As formas artísticas, neste caso, segundo Montardo (2008), também vão se configurar como um modo de se colocar nessa cidade, alcançar visibilidade, por meio da exposição e venda de artesanato, apresentação de danças e rituais, bem como a venda de vários pratos típicos da rica gastronomia indígena.

Nesse sentido, nota-se o desenvolvimento de uma autoconsciência étnica e cultural, refletindo uma realidade de dinamização na questão indígena, no qual, cada vez mais os grupos étnicos vêem a afirmação de suas culturas e a manutenção de ritos e instituições sociais tradicionais como parte integral de sua resistência política, à perda de terras, recursos e

condições de autodeterminação (ALMEIDA, 2006). Ou seja, vivenciar e manter alguns costumes tradicionais, bem como adotar novas formas de vivenciar a cultura se configuram como estratégias étnicas na cidade.

Hoje, na comunidade Tikuna em Manaus a confecção do artesanato não possui em sua totalidade um valor de uso, mas está impregnado de um valor de troca, consistindo em uma atividade voltada, sobretudo, para exposição e venda. É uma atividade considerada importante na comunidade, sendo incentivada e ensinada às crianças não somente pelos familiares, mas é organizada pela própria Associação por meio de oficinas de artesanato.



Figura 14: oficina de artesanato para as crianças.
FONTE: ACW, 2008.



Figura 15: oficina de artesanato para as crianças.
FONTE: ACW, 2008.

O presidente da Associação e atual cacique da comunidade, Deniziu Perez, sinaliza que é preciso manter vivo as habilidades e criatividade dos jovens, principalmente morando na cidade, cuja luta contra o desemprego é constante. As oficinas podem assegurar às crianças um futuro menos assustador frente à realidade citadina, pois saber fazer algo, ter um ofício que os ajude a sobreviver são as principais preocupações dos pais Tikuna. Concluímos então que a confecção e venda do artesanato são alternativas de renda, se configurando como um trabalho dos indígenas na cidade, um modo de sobreviver.

Dentre as variadas peças artesanais, alguns colares e tiaras são confeccionados apenas para uso próprio, estes são diferentes dos confeccionados para venda, sendo que o uso de penas coloridas, sementes e pinturas peculiares marcam simbolicamente a etnia, como os losangos, por exemplo. Este tipo de artesanato é usado mais pelas mulheres mais velhas. Já nos produtos feitos para a venda percebe-se uma atualização no preparo e nas formas finais dos produtos que a partir das experiências comerciais do grupo na cidade, são incorporados elementos para “atrair” os olhos dos consumidores.



Figura 16: porta- jóia Tikuna
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.



Figura 17: objeto para decoração, artesanato Tikuna
 FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

Na figura do porta-jóias (Figura 16) percebe-se que as etiquetas identificam etnicamente o artesanato, assim como nos objetos de decoração de mesa (Figura 17) está escrito “Manaus”, caracterizando os artesanatos como souvenirs produzidos para consumidores especiais, os turistas. Assim, os Tikuna agregam valor ao artesanato de modo a torná-lo mais atraente à demanda. Esta atualização no preparo vai se modificando de acordo com as exigências dos consumidores. Segundos os Tikuna os objetos mais vendidos vão ser produzidos mais intensamente, ação inversa aplicada aos produtos menos vendidos, que vão passar por novas características no seu preparo ou vão deixar de ser confeccionados.

Para Harnecker (1983), pensadora marxista, a compreensão última dos processos históricos deve ser buscada na forma pela qual os homens produzem os meios materiais, e junto com ela, o intercâmbio de seus produtos constituindo a base da ordem social. Então, é no intercâmbio dos produtos artesanais que visualizamos claramente a dinâmica econômica e cultural da sociedade no qual os indígenas estão inseridos, como salientam Valéria R. G. da Silva e Ana C. dos S. Bruno (2008),

No centro de Manaus é possível encontrar ambulantes não-indígenas especializados em beneficiamento de sementes de açaí e vendas por atacado. Com a facilidade de aquisição das sementes pré-trabalhadas o número de pessoas que estão confeccionando peças artesanais vem aumentando muito. Em virtude disto a concorrência com os produtos étnicos se mostra desleal. Um de seus maiores efeitos tem sido de direcionar a produção artesanal para uma certa padronização das peças produzidas pelos diferentes grupos étnicos. Neste caso tem-se uma pressão sobre os aspectos culturais da mercadoria. Eles são parcialmente abandonados para se atender à demanda homogeneizante do mercado consumidor (p. 163).

Isto mostra que dentro de um mercado competitivo no âmbito do artesanato em Manaus, os indígenas ao construir o seu território se apropriam do novo espaço materialmente e simbolicamente, partindo de novas experiências, passam a conhecer a dinâmica social e se entranham no “jogo” capitalista de mercado. Este processo, no entanto, não elimina as relações étnicas construídas na cidade, os produtos confeccionados neste processo não deixam de ser Tikuna, pelo contrário, a etnicidade é acionada para dar valor ao produto justamente por conta da homogeneização.

Adicionalmente, as práticas sociais de fabricação, troca e venda da mercadoria artesanal para os Tikuna, mesmo que se caracterizem por um valor de troca, podem obter vários significados para o grupo, em um momento pode ser mais simbólico como expressão da arte por si mesma, em outro mais material como um meio de ganhar a vida, uma troca monetária.

3.1.2 Formas de organização do trabalho artesanal

O processo de produção artesanal acontece tanto na sede da Associação como nas casas dos Tikuna, em um âmbito mais familiar. Do total de vinte - três (23) entrevistados nesta pesquisa, dezesseis (16) sujeitos se consideram artesãos, onze (11) mulheres e cinco (5) homens. Em nossas observações e segundo os próprios Tikuna, a confecção artesanal é incentivada e repassada aos mais jovens, por isso tanto os adolescentes quanto as crianças dominam alguma técnica da confecção.

Atualmente apenas cinco (05) mulheres se dedicam e se responsabilizam pela confecção artesanal no Centro Comunitário, são elas: Eucilene, Micilene, Cleonice, Omaidá, e Rosa. O lucro da venda dos produtos é dividido parte para elas, parte para a manutenção do Centro Comunitário e parte para a compra de novas matérias-primas.

No Centro Comunitário, a forma de organização do trabalho acontece em uma cooperação simples que se estabelece sobre a base de uma divisão técnica produtiva. As

mulheres recebem ajuda dos mais jovens, seus filhos, sobrinhos e irmãos. Todos sabem fazer variadas peças artesanais, se revezando na confecção das pulseiras, colares, brincos e cestarias. Neste processo de produção está presente a cooperação, que se assemelha com as relações que já aconteciam na aldeia como o *ajuri*, por exemplo.

Durante o trabalho das mulheres percebemos sempre uma alegria. Às vezes, os homens ajudam ou se aproximam para conversar, tocar o violão e cantar alguma música Tikuna, e sempre estão conversando na língua indígena. As mulheres se reúnem geralmente à tarde, mas não tem horário definido, pois o trabalho no centro comunitário vai depender de seus afazeres domiciliares. Neste sentido, o trabalho se assemelha ao modelo artesanal durante o período renascentista, não somente porque os Tikuna também se constituem como excelentes artesãos, mas pelas características e organização do seu trabalho. No dizer de Mills (1969, p. 238),

O artesanato como um modelo plenamente idealizado da satisfação com o trabalho implica seis aspectos principais: o trabalho não obedece a nenhum motivo ulterior, além da fabricação do produto e dos processos de sua criação. Os detalhes do trabalho cotidiano são significativos para o trabalhador porque, em seu espírito, não estão separados do produto do trabalho. O trabalhador é livre para organizar seu trabalho. Assim, o artesão pode aprender, e desenvolver seus conhecimentos e habilidades, trabalhando. Não há nenhuma separação entre trabalho e divertimento, trabalho e cultura. O modo de subsistência do artesão determina e impregna todo o seu modo de viver.

Apenas em relação ao motivo podemos dizer que o trabalho artesanal na comunidade Tikuna não se encaixa ao modelo de trabalho de Mills, por conta da necessidade dos indígenas em produzir para vender, e dessa forma, sobreviver. Porém, nas demais características os trabalhos se assemelham, os sujeitos vêem o produto final de seu trabalho, se identificam com ele, trabalham e se divertem ao mesmo tempo, além de que estão relativamente livres para organizar o seu tempo, enfim, o trabalho não está separado de seu mundo da vida.

Este aspecto torna-se significativo quando observamos as características do trabalho ocidental/capitalista, no qual está separado do lazer. O lazer acontece em outro momento, geralmente vivenciado nos fins de semana, nos feriados prolongados, em casa com a família ou amigos, e nas férias. Para o trabalho se direciona a concentração, o stress emocional, a competitividade, o individualismo. O trabalho do homem moderno tornou-se um mal necessário para se poder usufruir o tempo livre, para poder “comprar” o lazer.



Figura 18: Hilda e Eucilene confeccionando o artesanato.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.



Figura 19: Foto composta pelos mais jovens. Eles confeccionam artesanato para ajudar os pais.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2007.

Na produção familiar participam todos os Tikuna que vendem o seu artesanato separadamente da Associação, vendem para sua única subsistência e a da sua família. Nesta unidade de produção a organização geralmente é comandada pela esposa. Ela é a organizadora da confecção, desde o seu início até o produto final. O esposo e os filhos homens comandam o trabalho que manuseia o tucumã, ou o serviço mais pesado, desde a sua coleta até a sua formatação para a confecção de anéis, amuletos e demais peças de colares, pulseiras e brincos.

No âmbito familiar, o trabalho artesanal constitui uma forma de reunir a família. As pessoas sentam-se no chão ou em outros lugares que se sintam confortáveis, espalham tesouras, alicates, sementes, fios, em uma desorganização de certa forma “organizada”, e trabalham em família conversando sobre as novidades do cotidiano.



Figura 20: Reginaldo furando e polindo o tucumã.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.



Figura 21: Artemis confeccionando artesanato.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.



Figura 22: Bernardino furando e polindo o tucumã.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.



Figura 23: A máquina de polimento do tucumã inventada por Bernardino.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.

Os artesãos que produzem o seu artesanato separadamente, ou seja, que não o confeccionam para a Associação, devem pagar dez por cento (10%) de seu lucro para a ACW, conforme o seu estatuto. Estes, contudo participam de todas as atividades, apresentações e eventos nos quais os Tikuna são convidados. São eles:

Américo	Ajuda a esposa Sebastiana durante a confecção.
Artemis	Produz várias peças de artesanato, colares, pulseiras, brincos, bolsas.
Bernardino	Produz peças de tucumã e vende para a ACW, e outros Tikuna.
Dalvina	Produz várias peças de artesanato, colares, pulseiras, brincos, bolsas, tapetes, anéis e também faz o beneficiamento do tucumã.
Jose	Produz variadas peças de artesanato, sendo que as principais são as máscaras de madeira e cuia.
Lindalva	Produz várias peças de artesanato, colares, pulseiras, brincos, bolsas, tapetes, anéis e também faz o beneficiamento do tucumã.
Margarida	Produz várias peças de artesanato, colares, pulseiras, brincos, bolsas, tapetes, anéis e também faz o beneficiamento do tucumã.
Marta	Produz várias peças de artesanato, colares, pulseiras, brincos, bolsas.
Martins	Ajuda a esposa Cleonice durante a confecção.
Reginaldo	Produz peças de tucumã somente para os artesanatos de sua esposa, Artemis.
Sebastiana	Produz várias peças de artesanato, colares, pulseiras, brincos, bolsas.

Quadro 5: Sujeitos que confeccionam artesanato separadamente da Associação.
 FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

Os homens organizam o seu trabalho de acordo com a demanda do trabalho feminino. Eles dividem o seu tempo entre os seus trabalhos na cidade, sejam estes formais ou informais, e a confecção artesanal. Mesmo quando estão desempregados, quando não estão confeccionando, estão procurando algum tipo de trabalho fora da comunidade para aumentar a sua renda.

Dentre os sujeitos entrevistados apenas um (01) Tikuna afirma viver somente da venda dos produtos que faz, José N. Ele e sua esposa negociam a venda do seu artesanato em várias lojas em shopping centers e no Aeroporto Internacional de Manaus. Ele faz vários tipos de artesanato, mas a sua especialidade é máscara de madeira e cuia. Segundo o seu depoimento, cada peça, dependendo do tamanho é vendida a 30 Reais, cada uma no preço do atacado, se

ele fosse vender, venderia por 50 a 70 Reais. José não está procurando emprego, ele explica o motivo.

Eu prefiro trabalhar com artesanato, por isso não to procurando emprego. Eu trabalho de noite, de madrugada, das 1h até as 4h. Aí eu paro, durmo e vou recomeçar às 11h da manhã. Esse seria o benefício de trabalhar com artesanato, eu faço o meu tempo. Por isso eu não procuro emprego, ganho mais de um salário tranqüilo. (...)Por isso eu trabalho só com artesanato, porque se não tivesse lucro, eu já teria procurado outra coisa. (...) Eu vendo pro pessoal do shopping, do aeroporto, do Estudio 5, a ARTEAM, por exemplo (JOSÉ N., Trabalho de campo, 04 de abril de 2009).

A partir do depoimento de José N. observamos um ponto positivo bastante apontado pelos indígenas, a questão do controle de seu trabalho em relação ao tempo e a disciplina, no qual os mesmos se encontram livres para fazer o seu cronograma de atividades com flexibilidade, de acordo com suas possibilidades tendo uma certa autonomia.

Podemos concluir que, inicialmente a confecção artesanal é uma alternativa ao desemprego, mas logo que os Tikuna, sobretudo as mulheres começam a vivenciar este trabalho estas começam a perceber os aspectos positivos desta atividade se comparado aos empregos e trabalhos tradicionais da cidade. Ilustramos esta afirmação a partir da história de Lindalva.

Lindalva veio para Manaus no ano de 1998 por motivo de saúde, resolveu ficar em Manaus. Naquele tempo tinha estudado até a 5ª série do ensino fundamental, tinha 22 anos. Na cidade, trabalhou em casa de uma família como empregada doméstica, ficou só 8 meses, pois conheceu um homem e foi morar com ele. Depois de ter a sua primeira filha em 2000, ela começou a trabalhar na SEMSA, trabalhou contratada por um (01) ano e seis meses cadastrando indígenas em Manaus. Em 2006, ela fez de novo este mesmo serviço pela SEMSA. Durante este ínterim, ela não podia fazer nenhum trabalho por conta do marido “Eu fiquei parada por causa do meu ex marido, ele me atrapalhava muito pra eu não ir pra aula, não me deixava trabalhar”. Depois que se separou dele, Lindalva não sabia o que fazer para sobreviver na cidade, foi neste instante que ela começou a trabalhar com artesanato, em suas palavras “depois que fiquei desempregada, aí eu pensei o que vai ser agora meu emprego? Aí comecei a procurar o que fazer, fui fazendo artesanato”. Lindalva ao falar de sua história, ela mesmo se surpreende com suas atuais habilidades de artesã, pois foi aprendendo sozinha, vendo, usando a criatividade. Ela vive somente da venda dos produtos que faz e não está

procurando emprego, pois consegue se manter com a atividade artesanal, ela explica: “é por isso que eu não to procurando um emprego, porque quando a gente vai em um evento a gente consegue às vezes 400, 600 Reais por dia, quando a pessoa tá num emprego não, é por mês, e a pessoa às vezes só ganha um salário, então, no momento eu não to procurando emprego, só estou estudando e fazendo o meu artesanato”.

Lindalva começou a fazer artesanato sozinha, sem o apoio da Associação. Sua história representa outras histórias de mulheres na cidade, sejam elas indígenas ou não que, sem alternativa buscam outras formas para subsistir e sustentar a família. Dessa forma, fazer e vender artesanato são atividades que ganham importância na vida de muitas pessoas.

No mais, todos os entrevistados afirmaram gostar de trabalhar com artesanato, sendo que os motivos não se limitam somente ao controle do tempo, disciplina e autonomia, mas também aos laços sociais que a atividade proporciona, o estar com a família, com os parentes, assim como os fatores laborativos de esforço físico que não são exigidos com intensidade neste trabalho.

Para algumas mulheres, sobretudo as casadas, esta atividade é apenas uma contribuição na renda familiar, como explica Artemis,

O trabalho com artesanato é muito bom, eu gosto de fazer o artesanato, (...). Eu faço e cada vez que eu saio com o meu artesanato eu vendo, nunca sobra meu artesanato. Então é por isso que eu gosto de fazer, por que, meu marido trabalha, mas ele ganha só um salário. Um salário não é muito, a gente paga luz, água, telefone, a gente compra a prestação, o dinheiro só é pra essas coisas, com o meu trabalho, o dinheiro já é usado pra outras coisas. Além do mais, eu faço quando eu quero, quando eu posso, em casa mesmo. Por isso eu gosto de trabalhar com o artesanato (ARTEMIS, Trabalho de campo, 01 de outubro de 2008).

Consideramos a família de Artemis bem estruturada na cidade. O seu esposo, Reginaldo tem emprego fixo com carteira assinada, os filhos estão estudando e eles estão reformando a casa. Segundo ela, o seu trabalho é apenas para ajudar nas despesas familiares, para ajudar o marido. Contudo, outras histórias de vida acusam que o artesanato, em alguns casos, é alternativa única de sobrevivência de mulheres Tikunas na cidade, pois as indígenas não conseguiram se adaptar em outro tipo de trabalho, como percebemos na entrevista de Margarida.

Eu faço artesanato, eu gosto de trabalhar com isso, porque se eu for trabalhar de empregada, tem horário pra chegar, pra sair, além de outras coisas. O meu artesanato

não, eu tenho um dia só pra fazer, faço colar e pulseira, tenho o meu próprio material (MARGARIDA, Trabalho de campo, 03 abril de 2009).

Margarida vivencia uma história de necessidades mais constantes na cidade. É mãe solteira de três filhos, sendo que um é recém-nascido. Mora com a mãe Dalvina. Segundo ela, o artesanato é seu único meio de renda, é o seu único trabalho e alternativa para alimentar seus filhos. Pela ACW ela expõe e vende seu artesanato com outros Tikuna e indígenas de outras etnias, mas ela já chegou a participar de feiras não indígenas no qual foi associada. Assim como sua mãe, que sempre viaja para as festas do interior como o Festival Folclórico de Parintins e outras festas menores para vender seu artesanato, Margarida procura constantemente espaços para vender seus produtos. Seus depoimentos são cheios de momentos de dificuldades.

Uma vez eu tava apertada, sem dinheiro. Não consegui falar com a minha mãe. Fui pra UFAM, a mulher pediu 50 reais pra eu expor o meu artesanato. Como, se eu não tinha 1 real pra voltar pra casa? Coloquei meu produto lá mesmo, no chão. Rapidinho eu consegui 150 Reais. Depois o guarda veio e me mandou recolher o produto. Eu disse, “poxa deixa eu faturar mais um pouquinho”, aí ele foi embora, mas depois ele voltou mandando eu recolher tudo. A gente não tem lugar pra expor (MARGARIDA, Trabalho de campo, 03 de abril de 2009).

Ao contrário de Lindalva, a venda dos produtos não é suficiente para a subsistência da família de Margarida que precisa criar três filhos pequenos, então, ela sempre necessita da ajuda da mãe que também sobrevive da venda do artesanato que faz.

No caso de Dona Rosa, uma senhora de 59 anos de idade, a confecção artesanal é uma atividade que toma outro significado. Dona Rosa recebe uma aposentadoria, um pequeno valor monetário que ajuda a família de sua filha Eucilene e seu genro Bernardino. Ela também é artesã, mas a venda dos produtos de seu trabalho serve apenas para ajudar na renda familiar. Durante nossas visitas no Centro Comunitário dos Tikuna, sempre encontrávamos dona Rosa trabalhando. Ela é responsável apenas pelos furos no morototó, sendo uma parte da divisão técnica do trabalho muito importante para o restante do trabalho das mulheres. Para dona Rosa, confeccionar artesanato em comparação ao trabalho da roça na aldeia é um trabalho leve e prazeroso.

Aqui não tem trabalho pesado, na aldeia eu trabalhava muito, aqui não, só fico sentada. Na aldeia trabalhava muito pesado, torrando farinha, plantando, capinando. (...) Gosto muito de trabalhar aqui, eu furo esse daqui, o meu trabalho é furar morototó. Só isso que eu faço, todo dia. (...)Aqui não tem briga, fofoca, essas coisas, é animado, quando o coordenador dá dinheirinho, tem merenda e a gente merenda todo mundo junto (ROSA, Trabalho de campo, 10 de outubro de 2008).

Durante nossas visitas, percebemos que a comunidade tem um respeito significativo pela dona Rosa, segundo Deniziu “ela é a pessoa mais velha da comunidade, ela é responsável pela transmissão dos conhecimentos para os mais jovens”. Para Andrés (2000), “a criatividade é uma energia que não se esgota com o passar dos anos; pelo contrário, prolonga-se da infância até a mais avançada idade. Por meio do exercício da arte, o idoso pode redescobrir o valor da vida que ainda lhe resta” (p. 163). Dessa forma, consideramos importante destacar o papel social de dona Rosa na comunidade, principalmente, o respeito dado a ela pelos mais jovens, uma vez que nas sociedades não indígenas, ou não tradicionais, o “velho” é muitas vezes excluído da sociedade, é considerado sem função, sendo inutilizado.



Figura 24: Dona Rosa no Centro Cultural dos Tikuna.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.



Figura 25: Dona Rosa furando o morototó.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2008.

A produção do artesanato se intensifica mediante a demanda de exposições, os Tikuna não possuem espaço fixo para expor os seus produtos, por isso, necessitam sempre procurar algum evento onde possam vender o artesanato e apresentar o grupo musical. Algumas datas comemorativas são esperadas especificamente para este fim, como o “Dia do Índio”, por exemplo. Nesta semana comemorativa, a demanda para apresentações é intensificada

principalmente em detrimento das escolas públicas e outras instituições escolares privadas. Os Tikuna visitam as escolas ou em outros casos eles são visitados no Centro Cultural no Bairro Cidade de Deus. Nestas visitas, há um processo de troca material, em dinheiro ou em alimento não perecível.

Há então um jogo de relações sociais, no qual a relação cultural e a relação econômica são postas de acordo com as estratégias de sobrevivência na cidade. O espaço do Centro Cultural toma dois significados relacionados: o espaço simbólico e o espaço que exige aquisição dos meios econômicos (SANTOS, G., 2008). É preciso então, reinventar o espaço e reconstruir o território de forma a responder às necessidades da comunidade. O Centro Comunitário é um lugar que se reveste de diferentes significados, é o lugar das reuniões, do ensino da língua Tikuna, das festas, cultos, da confecção artesanal, do ensaio dos grupos musicais e da venda do artesanato. Tal espaço traz conteúdos simbólicos e atos culturais que reconstroem um território específico Tikuna, único em Manaus. Um território que faz referência à arte, à linguagem, à religião e aos modos de vida coletiva deste grupo.



Figura 26: Visita de alunos de uma escola particular ao Centro Comunitário dos Tikuna, no dia 28.24.09.
FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.



Figura 27: Visita de alunos de uma escola particular ao Centro Comunitário dos Tikuna, no dia 28.24.09.

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

Há dessa forma, uma apropriação simbólica e concreta do território, um modo de habitar e de usufruir o espaço denotando uma consciência cultural, e que vem esclarecendo novas percepções dentro da dinâmica indígena, no qual o “tradicional” está cada vez mais relacionado a um processo de auto-identificação, se aproximando das necessidades do presente e se afastando do passado (G. SANTOS, 2008).

Nesta dinâmica de construção de territórios, podemos dizer que os Tikuna continuam participando da classe que vive do trabalho, pois precisam e realizam o trabalho informal para sobreviver na cidade. Porém, as relações étnicas e identitárias não são diluídas nestas relações, mas são articuladas em um caráter instrumental dentro das normas construídas pelo próprio grupo.

3.1.3 Matérias-primas para a fabricação do artesanato

A maioria dos materiais utilizados na confecção artesanal da comunidade é comprada nos mercados de Manaus, como o açaí, a jarina, o morototó, a miçanga e penas de várias cores

e tamanhos. Outras matérias-primas são compradas ou trocadas com indígenas de outras etnias, como o tucum que é comprado dos indígenas do Alto Rio Negro. Algumas sementes são trazidas diretamente do Alto Solimões por parentes dos Tikuna, como o *avaí* que é uma semente tradicional da etnia sendo bastante utilizada nos instrumentos musicais. Há também a escama de pirarucu que é utilizada na confecção de brincos.



Figura 28: Semente do *avaí*.
 FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

Figura 29: Escama de pirarucu..
 FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

O tucumã geralmente é coletado em lixeiras de áreas urbanas e movimentadas da cidade como o Centro. Em alguns quintais das casas dos Tikuna é possível coletar pedaços de madeira e o tucumãí que é parecido com o tucumã, mas é menor. Outros materiais como a palha de tucumã, cipós e outras sementes são extraídos e coletados em áreas florestais da cidade e arredores de municípios mais próximos.

Dentre os segmentos florestais que se destacam como espaço procurado pelos Tikuna para a coleta de sementes e cipós na cidade, há a Reserva Duck localizada próximo ao Bairro Cidade de Deus, há também o Bosque da Ciência localizado no Bairro Petrópolis próximo à Bola do Coroadó e a área florestal do Distrito Industrial. Nos arredores de Manaus, há o município de Careiro da Várzea, que segundo alguns Tikuna é uma excelente área para a coleta de sementes.

Glademir S. dos Santos (2008), sinaliza em seu estudo com os Sateré-Mawé no Bairro Redenção, uma relação dos grupos indígenas com a natureza na cidade. Em um capítulo de sua dissertação intitulado “A floresta da cidade: epistemologia da inclusão sócio-cultural”, o

autor afirma que os indígenas ao se apropriarem da cidade pelas atividades extrativas e comerciais, produzem meios de sobrevivência, ao mesmo tempo em que elaboram na memória um conceito de territorialidade expansiva e inter-relacional, superando as formas de individualização e fragmentação, comuns do homem urbano. Dessa forma, a práxis das comunidades tradicionais, exemplificada pela experiência da comunidade com o meio ambiente, possibilita encontrar outro viés para tornar factível uma epistemologia da inclusão nos espaços relacionais das etnias no contexto urbano.

Neste processo, enquanto que na região amazônica os povos tradicionais constroem suas territorialidades específicas fazendo uso dos recursos naturais próprios do espaço, na cidade o processo de territorialização dos sujeitos se expande para toda a cidade e fora dela, caracterizando uma relação de interdependência com a natureza que ainda se faz presente. Relação esta que não está livre de conflitos uma vez que a cartografia da metrópole moderna ilustra uma incessante criação de espaços singulares em detrimento daqueles que podem “comprar” um ambiente estável, seguro e em contato com a natureza, havendo uma distribuição desigual dos espaços, sobrando para os excluídos as áreas baldias, inseguras e sujas. É nesta configuração física que se constrói uma complexa rede de relações entre os grupos e o meio ambiente, que traçam laços de identidade com o espaço que ocupam, criando formas de apropriação e lutas pela ocupação e garantia de seus territórios (HAESBAERT, 2000).

Neste sentido, os mapas situacionais produzidos pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), no qual os próprios sujeitos realizam o papel de cartógrafos e delimitam os mapas de acordo com as suas relações com o território, nos fazem perceber que são significantes os conflitos entre os povos tradicionais e os poderes constituídos pela luta da terra, assim como é perceptível a ligação dos sujeitos com os territórios, permeada sobretudo com o aspecto natural e simbólico. Desta forma, os segmentos florestais, bosques, praças e igarapés tornam-se significantes para a vida indígena na cidade, uma relação que se torna cada vez mais difícil de ser mantida, tendo em vista o controle destes espaços dentro das relações de poder características do mundo urbano.

3.1.4 O trabalho artesanal dentro da informalidade

A confecção artesanal se configura como alternativa encontrada pelos indígenas para a sua sobrevivência e resistência na cidade, um tipo de trabalho que apresenta alguns pontos positivos para os Tikuna. Seria um trabalho autônomo, cujo tempo de trabalho é flexível, não exigindo significativo esforço físico e é uma atividade que se caracteriza pela interação não somente entre os Tikuna, mas também entre outros grupos étnicos.

A partir de uma leitura sociológica, os problemas deste tipo de relação de trabalho que se constrói na cidade, apresentam-se nos perigos de pensar que a formação de associações, bem como trabalhos cooperativistas, seja fundamentada nos ditos “comércio justo”, “economia solidária”, “economia social”, entre outras denominações, são soluções definitivas para as situações de exclusão ou inclusão precária que muitos indígenas e outros trabalhadores ainda se encontram.

Essas relações de trabalho na cidade se configuram como alternativa, mas apresentam grandes riscos aos sujeitos, pois são atividades que ainda dependem de um mercado excludente e altamente competitivo. Para Antunes (1999), seriam formas de trabalho limitadíssimas para repor as perdas de postos trabalhistas causadas pela vigência da lógica destrutiva da sociedade contemporânea, apesar de constituírem-se como atividades efetivas e duradouras ao mercado capitalista. Adicionalmente, tais relações de trabalho cumprem um papel de funcionalidade ao incorporar parcelas de trabalhadores desempregados pelo sistema, que hoje não quer ter nenhuma preocupação pública e social com os desempregados.

Para Salvia (2004, apud SILVA, S. C., 2007) o principal efeito destas estratégias de subsistência é a emergência na estrutura social de um crescente, politicamente ativo e socialmente segmentado setor informal que, longe de representar uma nova utopia política ou econômica, reproduz a subordinação social “dos de baixo” e a mobilidade social “dos de cima”. O autor ainda é mais incisivo ao se reportar a tais formas de trabalho autogestionárias como representantes da “economia da pobreza”, se configurando como novas formas de segregação e precarização no mundo do trabalho.

Tavares (2004), também percebe que a informalidade é um produto do Capitalismo que a incentiva, a ignora e a fomenta de acordo com sua dinâmica. Com a proliferação da informalidade e o seu incentivo pelo Estado e ONG's, por meio de cooperativas, empresas familiares, trabalho domiciliar, micro e pequenas empresas, cria-se uma ilusão sobre a independência, a autonomia e ação espontâneas. Para a autora, o que acontece na verdade, é o

aviltamento da força de trabalho para o capital que se corrobora na negação de direitos trabalhistas fundamentais.

A idéia de autonomia disseminada por órgãos governamentais, (...), incentiva a pequena empresa numa perspectiva que conduz à crença de que todos podem ser capitalistas, quando, na realidade, as atividades denominadas autônomas não conseguem ser, nem ao menos, uma alternativa ao desemprego. (...) Por isso, o culto à ilusão de propriedade revela ser apenas uma estratégia para disfarçar a subordinação. (...) O indivíduo que se auto-emprega, mesmo que a sua atividade não seja interior à produção capitalista, não é nem autônomo, nem capitalista. Tal qual um assalariado, o produto de seu trabalho será enlaçado pela lógica do capital. O mercado é o ponto para o qual todos convergem e no qual todas as pseudo-autonomias se dissolvem. Por mais independente que o indivíduo imagine ser, o produto de seu trabalho terá, em algum momento, de se confrontar com outros, no mercado, onde cada troca imprime a presença da mais-valia, expressando, portanto, a oposição do capital à capacidade viva do trabalho (TAVARES, 2004, p. 124-125).

Nesta perspectiva podemos identificar algumas situações apresentadas pelos Tikuna que ilustram a dinâmica atual. Primeiro, os produtos artesanais que cada vez mais se encontram em processo de homogeneização em detrimento da concorrência não só entre os grupos étnicos, mas também com outros artesãos não indígenas na cidade. Segundo, a categoria tempo de trabalho que foi apontado como um ponto positivo pelos indígenas, cujo período e disciplina laboral no trabalho artesanal seriam flexíveis de acordo com as possibilidades dos sujeitos. Terceiro, a sinalização dos Tikuna quanto à inexistência de um patrão ou supervisor do trabalho.

Bem, a homogeneização dos produtos artesanais vai ao encontro à dinâmica do capital, pois é uma pressão do mercado em detrimento da demanda dos consumidores. Isso nos induz a refletir sobre o caráter identitário e cultural dos produtos indígenas que são reelaborados tendo em vista a dinâmica de mercado capitalista.

A flexibilidade em relação ao tempo de trabalho, para Tavares (2004), é uma ilusão. Apoiada em Marx (1983), ela explica que o tempo de trabalho socialmente necessário é aquele requerido para produzir um valor de uso qualquer, nas condições dadas de produção socialmente normais e com o grau médio de habilidade e de intensidade de trabalho. Dessa forma, uma mercadoria cuja base técnica do processo de trabalho exija um tempo maior que a média para a sua execução, certamente produz valor, mas não produz igual mais-valia se comparada com outra produzida em condições técnicas mais desenvolvidas. Então, esta mesma mercadoria vai ser colocada no mercado por preço superior a média, e, obviamente,

difícilmente será vendida. Essa determinação universal da lei do valor torna insustentável o discurso recorrente sobre as virtudes em relação ao tempo de trabalho da produção informal, pois o próprio mercado é excludente, tornando os produtores informais de mercadoria sujeitos a uma competição desleal. Então, os trabalhadores têm que produzir cada vez mais, pois estão sujeitos à concorrência do mercado.

Adicionalmente, nas relações de trabalho informais na medida em que a relação capital-trabalho é substituída por uma aparente relação entre possuidores de mercadorias que se defrontam na esfera da circulação, e tendo em vista que, muitas das ocupações dos sujeitos podem ser executadas nas suas próprias casas, sem a figura do patrão que represente o comando e sem regras escritas, parece não existir aí a categoria tempo de trabalho socialmente necessário. Entretanto, Tavares (2004) sinaliza que mesmo nas atividades de estrita sobrevivência sem ligações diretas com o capital, o fator tempo é fundamental.

A atividade não está articulada à produção capitalista, mas a sobrevivência do trabalhador que a executa está. Nesta circunstância, dadas as condições técnicas menos desenvolvidas em que o trabalho se realiza, produzir um 'quantum' suficiente para realizar suas trocas no mercado implica a necessidade de um volume maior. A informalidade não é exterior à produção capitalista. Ao contrário, é inerente a esta formação social (p. 109).

Há, dessa forma, uma ilusão de liberdade e autonomia no trabalho segundo a autora, no qual, o trabalho coletivo ou individual nas relações informais ainda é submetido à dinâmica capitalista. O trabalhador se vê forçado a trabalhar mais rápido e em menos tempo para a produção e venda das mercadorias para a sua própria sobrevivência, pois com a informalidade não recebe salário nem os direitos fundamentais vigentes nas leis trabalhistas.

A partir destas idéias, assim como Antunes (1999) não queremos aqui cultuar o trabalho assalariado, estranhado e fetichizado característicos do capital, mas deixar claro que estar *fora do trabalho* no universo do capitalismo vigente, significa estar desprovido completamente de instrumentos verdadeiros de seguridade social, significa uma desefetivação e brutalização ainda maiores do que aquelas já vivenciadas pela classe do trabalho.

A intenção desta discussão é pontuar as implicações do trabalho artesanal indígena no contexto da produção capitalista. É preciso ter cuidado para não cair na ilusão de uma independência das relações do capital, pelo contrário, os indígenas passam a conhecer e a dominar as normas econômicas da sociedade e se articulam dentro dessa realidade. Contudo,

apesar de todos os aspectos negativos do ponto de vista da necessidade de produção capitalista, há no trabalho artesanal dos Tikuna a manutenção de um núcleo coletivo de trocas de saberes e o domínio de sua arte de fazer, pautadas no caráter étnico e identitário dos indígenas, em outras palavras, mesmo dentro das relações do mercado capitalista os Tikuna conseguem reconstruir sua identidade.

Dessa forma, os indígenas estão inseridos dentro de um campo de lutas, no qual há uma batalha diária das comunidades étnicas de Manaus para a sobrevivência e resistência na cidade. Os indígenas, então, resistem e persistem dentro do “jogo” de poderes, entre eles e as instituições que deveriam lhes dar assistência e entre o mercado injusto do capital.

3.2 O trabalho musical

Consideramos como trabalho musical a atividade de caráter artístico que envolve cantos e danças realizados pelos Tikuna. Na comunidade existem dois grupos de música e dança, o primeiro foi formado em 2001 pelos Tikuna mais antigos do Bairro Cidade de Deus, o grupo Wotchimaticü. Foi uma atividade organizada para incentivar os jovens da comunidade a conhecer mais a cultura da etnia, contudo os mesmos não mostraram interesse, então, o grupo foi composto pelos mais velhos. O segundo tem formação recente, o grupo Magüta, composto por Tikunas mais jovens da comunidade, que tem como líder Denísia, filha de Américo e Sebastiana.

Nos grupos musicais todas as cantigas são na língua étnica, se reportando aos principais rituais e mitos da etnia. As letras e músicas foram feitas por autores Tikuna da própria comunidade. As cantigas, ao retratarem as histórias do povo Magüta revelam uma preocupação em sempre resgatar o passado, a memória e as lembranças. Porém, este resgate se configura em detrimento do presente, um caráter instrumental que participa da construção de estratégias étnicas na cidade. Deniziu esclarece esta afirmativa.

As músicas fazem parte da educação indígena na comunidade, posso dizer que faz parte da didática que oferecemos para os nossos jovens e para as nossas crianças. As crianças que nascem na cidade, já não falam mais na língua, através dos cânticos fortalecemos o resgate da cultura, é uma atividade mesmo pedagógica, ajuda as crianças que não falam mais na língua, é uma parte da educação (DENIZIU, 20 de março de 2009).

A arte como parte da educação tem um papel crucial, pois participa do processo de resgate étnico na cidade, cujos incentivos às músicas, desenhos e brincadeiras são voltados para o mundo simbólico tradicional dos Tikuna. Andrés (2000), sinaliza que as projeções da criança, seus primeiros contatos com a família e a sociedade são revelados em sua arte. A criança não consegue se esconder em seus desenhos, se mostra totalmente, se deixa expandir sem reservas; seja no desenho, na pintura, na modelagem ou na construção espacial, a criança está diretamente revelando o seu mundo. Na comunidade Tikuna as crianças vivenciam a arte não só durante as aulas no Centro Comunitário, mas a arte em si está presente em cada casa, passada dos pais para os filhos, seja nas diferentes técnicas do artesanato ou nos cânticos Tikuna mais antigos.

No CD “Cantigas Tikuna Wotchimaücü” (2004), as letras são cantadas na língua indígena, mas na contra-capa as letras são traduzidas para o português, o que oportuniza aos não-Tikuna a conhecerem um pouco sobre a cultura do povo Magüta. A seguir, apresentamos o cântico da Moça Nova.

Canto Ritual da Moça Nova

Letra e música de Pedro Araújo.

Eware é um lugar longe, onde morre o sol.
 É o lugar de onde venho, cheio de estrelas que canto.
 Chamo os parentes para cantar os rituais.
 A Moça Nova está na reclusão, pronta para sair.
 Todos trazem muitas bebidas e comidas para a festa.
 É o lugar de onde venho cheio de estrelas que canto.
 Os mascarados estão prontos para dançar.
 Muitas pessoas usam cõcar de pena de arara e cantam o ritual da Moça Nova.
 Éware é um lugar sagrado para as comunidades Tikuna.
 Lá eles celebram os rituais da Moça Nova, convidando outras comunidades mais distantes para festejar com a Moça Nova cantando as músicas rituais, acompanhadas pelo som das flautas e tambores. O paramento é o Havaí (chocalho) amarrado às pernas e folhas de açai nos ombros. A festa pode durar mais de uma semana (BARRONCAS, Eliberto. *Cantigas Tikuna Wotchimaücü*, 2004. 1 CD).

O cântico citado relata os laços dos Tikuna com um ritual tradicional da etnia, o Ritual da Moça Nova, indicando uma reapropriação cultural na cidade e reafirmação dos laços com o território de origem, o Alto Solimões. Haesbaert (2000) em seu artigo “Território, poesia e identidade”, enfatiza estas manifestações poéticas criadas no território, às relações com os lugares que são partes da identidade.

Então, para o autor a importância dada à poesia é que esta não se reduz a arte de escrever em verso, ela, na verdade, transcende em muito este significado e pode mesmo ser utilizada como sinônimo de estética, ou seja, aquilo que é relativo ao belo para aquele que cria a poesia. Por isso, a poesia pode significar um entusiasmo criador, inspiração, geralmente rompendo com a linearidade e a funcionalidade promovidas pelo mundo moderno capitalista, onde a forma deve seguir a função, mas difunde o lúdico, o poder criador e a liberdade da imaginação. Apenas por isso a poesia já seria revolucionária (HAESBAERT, 2000). A poesia diz Octavio Paz (1982, p. 15 apud HAESBAERT, 2007), “é conhecimento, salvação, poder, abandono. Operação capaz de transformar o mundo, a atividade poética é revolucionária por natureza; exercício espiritual; é um método de libertação interior. A poesia revela este mundo; cria outro”.

O autor ainda vai mais longe, afirmando que a importância da expressão artística em um mundo moldado pelo utilitarismo e pela ética mercantil, cujo trabalho é sobrevalorizado e fonte de alienação pelo Capitalismo, destruindo toda a iniciativa da “arte-tesão”, traz um sentimento de esperança frente aos desenraizamentos produzidos.

Podemos dizer então que a criação da poesia pelos Tikuna é uma forma de trabalho que liberta (ARENDRT, 1999). É algo que tem uma durabilidade no mundo da vida, pois tem sentido para quem o cria, está ligado ao seu cotidiano, às suas lembranças, à sua única vontade de criar. Este trabalho independe de sua condição material, mas está intimamente ligado ao simbólico, à cultura e à identidade, por isso ela vai de encontro com o trabalho percebido como labor.

Dessa forma, a arte pela poesia tem um caráter duplamente “revolucionário”. Primeiro porque vai contra o mundo-mercadoria que cada vez mais domina a face do planeta, não pertencendo à lógica e ao mundo da compra-e-venda. Segundo, a poesia é gratuita, “não tem finalidade”, sua utilidade é sua in-utilidade de mostrar ao mundo da produção e do consumo sua contra-face, oculta, sufocada, o mundo da imaginação e da sensibilidade, um mundo no qual a razão nunca vai tomar posse, pois a única coisa que nunca pode ser aprisionada é a imaginação (HAESBAERT, 2007). A arte, então, desce dos museus, galerias, teatros, deixando de ser privilégio das elites para humanizar o violento mundo materialista a que estamos submetidos (ANDRÉS, 2000).

Dentro desta ótica, é para se pensar e refletir sobre a poesia que se transforma em mercadoria, produto para a venda e para a sobrevivência, pois, o que se percebe na comunidade Tikuna é que a venda dos CDs Wotchimaücü se constitui como fonte de renda,

sobretudo para a Associação. Isto nos faz refletir sobre o que as relações de trabalho pós-industriais advindas com a compressão espaço-tempo estão acarretando, no qual até a própria arte está sendo inserida nos modelos capitalistas de produção para a criação de valor, implicando em várias questões como os direitos autorais das músicas, lendas e histórias indígenas.

Neste processo, os grupos étnicos revitalizam seus conhecimentos tradicionais para um caráter instrumental de produção de arte que se transforma em valor de troca, para a sua sobrevivência. Por isso, é importante entendermos as formas de manipulação da cultura pelos grupos indígenas nas fronteiras étnicas, cuja construção de estratégias para a sobrevivência e resistência perpassa os mais variados espaços e situações.

Queremos deixar claro que a venda dos CDs Wotchimaücü caracterizando as músicas como mercadoria, não elimina a forma particular da vivência da arte pelos indígenas que se percebe em cada indivíduo. Isto é percebido quando presenciamos as apresentações do grupo musical, a alegria perceptível dos sujeitos em cantar e dançar, por conta disto, para a maioria dos Tikuna, fazer parte de um grupo musical não se caracteriza como um trabalho, pois não é uma atividade que diretamente traz renda para os indígenas, mas é uma atividade que os oportuniza a expressão de sua cultura, de sua religião, de suas habilidades musicais.

É a arte que se cria no ócio, o *ócio criativo*, conforme as idéias de Domenico de Masi (2000), que se manifesta na modernidade depois de longos anos de tentativas de homogeneização cultural. Segundo o autor, o ócio criativo só se manifesta quando o homem se sente livre, como nas antigas sociedades, no qual o homem muitas vezes trabalhava ao ar livre, junto com a família, podendo assim unir o seu trabalho à contemplação da natureza. Acompanhava o processo de criação do seu objeto, desde a busca da matéria-prima até a venda dos produtos nos mercados. Não era um especialista mecânico. Na modernidade, esta filosofia no trabalho do homem, segundo o autor, só poderá se manifestar através das mudanças de valores, no qual a ambição seria substituída pela aspiração de viver.



Figura 30: Membros da comunidade dançando na Assembléia Tikuna no dia 04. 04.09.

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.



Figura 31: Integrante do grupo Magüta cantando e dançando no dia 04. 04.09.

FONTE: SILVA, J. R., Trabalho de campo, 2009.

No aspecto do trabalho, a sobrevivência na cidade impõe um esquecimento da arte pela arte, como desenvolvimento humano e dotado de sentido. Todavia, entre as comunidades indígenas, especificamente a Tikuna, podemos afirmar que o trabalho da arte resiste e cresce na cidade devido aos próprios processos de homogeneização em Manaus, onde no limite social a identidade e etnicidade ganham corpo como forma de resistência política e alternativa econômica.

Podemos exemplificar esta afirmativa com a história de José N. José é músico e ator, ele entrou em contato com a música desde criança no interior, mas para se sustentar quando jovem o trabalho artístico nunca foi suficiente. Foi em Manaus que ele percebeu seu trabalho artístico como um meio de vida, como algo que traz renda.

Eu divido o meu trabalho com artesanato e como cantor. Já tive trabalhos em teatro, como ator também. (...) Eu sempre quis ser cantor ou ator, hoje eu já sou conhecido dentre os artistas indígenas. Agora estou lutando pra gravar o meu CD. Eu quero gravar só músicas Tikuna, mas depois eu também quero tocar MPB, e outros tipos de música (JOSÉ N., Trabalho de campo, 04 de abril de 2009).

A arte então se manifesta em um trabalho que liberta e não está preso a valores de troca. Apesar de ser um associado da ACW José N. é um artista solo, não participa dos grupos da Associação, mas geralmente se apresenta junto com os grupos Tikuna, dividindo os mesmos espaços em feiras e eventos na cidade de Manaus. A cidade, então, é palco de intensas manifestações culturais que são reelaboradas em detrimento da sobrevivência dos grupos.

Os Tikuna apresentam os seus grupos musicais em eventos que são convidados em Universidades, congressos e escolas públicas. Nas apresentações dos grupos Wotchimaüciü e Magüta os indígenas se vestem de uma forma peculiar. Seriam trajes e roupas de uma imagem indígena, do nosso ponto de vista, permeada por um caráter instrumental, ou seja, “eles se vestiriam de índios” durante as apresentações. Isto significa para Sahlins (2007), o surgimento de uma autoconsciência cultural caracterizado por um valor reificado e interessado, por ser antes uma ideologia consciente do que um estilo de vida. Assim como os havaianos do estudo de Sahlins, podemos afirmar que os Tikuna não têm nada a fazer do que recriar a imagem do que os outros fabricam deles. Dessa forma, os indígenas oferecem os que os “brancos” querem de um indígena, um diferencial, os tradicionalismos, uma herança supostamente imutável.



Figura 32: Foto tirada do Grupo Wotchimaücü em uma apresentação em São Paulo capital.
 FONTE: ACW, Trabalho de campo, 2009.

Após as apresentações, os indígenas geralmente pedem a contribuição de alimento não perecível que é distribuído entre os participantes dos grupos. As atividades de apresentação dos grupos são organizadas em parceria com a exposição do artesanato, cuja execução é feita, sobretudo em prol mercadológico para a venda dos produtos artesanais.

Do exposto, podemos dizer que para a maioria dos Tikuna o trabalho na cidade está vinculado principalmente à troca monetária. Dessa forma, os trabalhos artístico-culturais só serão considerados trabalhos para eles se houver um “ganho de dinheiro”, como no caso do artesanato. As demais atividades artísticas são percebidas como expressões culturais por si mesmas, e em alguns casos possuindo um caráter instrumental, ou seja, serão articuladas em benefício da comunidade, para visibilização e afirmação étnica na cidade.

No que concerne às relações de trabalho construídas no limite social da cidade, os Tikuna construíram relações dentro e fora da comunidade, se entranhando no “jogo” capitalista de mercado, e se sujeitando também ao trabalho precário, sem relações empregatícias, muito comuns nas metrópoles. Dentro desse “jogo” capitalista, o que é interessante refletir é a forma como as atividades artísticas e culturais estão presentes na vida dos Tikuna na cidade, seja no trabalho, na educação e nos mais variados espaços. Podemos afirmar então, que a etnicidade não é diluída na cidade.

Os Tikuna apesar de fazerem parte da *classe que vive do trabalho*, criam estratégias de resistência e persistência, tendo como ponto de partida o resgate e reelaboração cultural no limite social dentro de suas territorialidades específicas, formalizando uma coletividade organizada. Uma forma de protagonismo que ganha corpo atualmente, pois sabe-se que diversos estudos dentro da história indígena ilustram casos de resistência indígena no contexto brasileiro. Tais formas de resistência ilustram várias formas políticas ou sociais, estratégias coletivas ou individuais, ativas ou passivas de sobrevivência envolvendo a manipulação cultural, articulando as identidades em detrimento de negociações de poder entre as próprias sociedades étnicas, bem como entre elas e a sociedade não indígena⁵.

Enquanto houve muitos casos na História de negação da cultura pelos indígenas para sobreviver na sociedade, o que se percebe na contemporaneidade é que as formas de viver e proceder dos sujeitos no contexto citadino implicam em autonomia de decisões políticas voltadas para o resgate das formas de manifestação da cultura. Seja no direito de expressão artística como um fim em si mesmo, seja como um trabalho, um modo de “ganhar a vida” e, visibilização e afirmação indígena na cidade (MONTARDO, 2008). Conforme Sahlins (2007), os povos desafiam o rebaixamento antropológico de sua possível “aculturação”, assumindo a responsabilidade de modificar a cultura à sua própria maneira.

⁵ Dentre eles podemos citar, os Tupinambá e o seu espírito de *murta* referente à assimilação da fé cristã (CASTRO, 2002); os Guaikurú e os Payaguá (séc. XVII e XVIII) que tomaram e adaptaram estratégias dos europeus no uso dos cavalos e no uso do ferro, bem como explorando para sua vantagem as relações ambíguas na fronteira entre a América Portuguesa e Espanhola (VANGELISTA, 1991); a relação dos Kayapó com a sociedade contemporânea, no qual os indígenas se apropriaram dos meios legais do Estado Nacional explorando a mão-de-obra *branca* e ganhando os royalties com a exploração de suas terras (TURNER, 1993).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na tentativa de conectar saberes, idéias e conceitos, este trabalho nasceu depois de alguns anos de convivência entre os Tikuna do Bairro Cidade de Deus, no qual foram construídas relações de amizade e confiança. Neste processo, o fazer dissertativo foi fruto de conversas, entrevistas e observações pautadas em reflexões teóricas e práticas, no qual buscamos entender os fatos sem esquecer as teorias, ou entender as teorias sem ignorar os fatos, tarefa difícil frente à complexidade e dinamicidade das realidades.

Tivemos neste estudo a pretensão de investigar e refletir sobre a problemática indígena na cidade, especificamente, nas relações de trabalho construídas pelo grupo Tikuna em Manaus. Procuramos analisar estas relações de trabalho, tendo em vista o processo de territorialização constituído na cidade pelos indígenas.

Bem, a partir de nossa pesquisa podemos dizer que na realidade citadina a formação de comunidades étnicas está fortemente relacionada com a questão do uso e da apropriação do território. Procuramos entender território a partir de numa concepção integradora, no sentido dado por Haesbaert (2007), no qual se buscam integrar os aspectos naturais, políticos, econômicos e simbólicos dos sujeitos e o espaço.

A apropriação do território pelos grupos étnicos ocorre em um processo de construção de *territorialidades específicas* (ALMEIDA, 2006), marcada pela reconstrução do espaço social dos sujeitos de maneira a destacar suas diferenças em relação aos demais, marcando sua etnicidade e mantendo alguns sinais particulares que assinalam a sua identidade. A apropriação dos territórios se dá dentro das *fronteiras étnicas* (BARTH, 2000) que, a partir das experiências surgem várias estratégias individuais e coletivas para a sobrevivência e resistência, dando um caráter instrumental e relacional à manipulação cultural em busca de benefícios. Neste processo, Almeida (2006) assinala que os valores e conhecimentos tradicionais se juntam a outros, cujo saber aprofundado e peculiar dos ecossistemas de referência é “atualizado” pelos próprios sujeitos no novo espaço. Isto acontece em relações de ajuda mútua e solidária entre os sujeitos.

Na cidade, as diferentes formas de organização indígena sinalizam também para diferentes formas de atuar politicamente. Isto reflete na diversidade identitária, cultural e ideológica característica da contemporaneidade, no qual se percebe o surgimento das identidades a partir de estruturas comunitárias. Os indígenas em Manaus protagonizam várias

lutas favorecendo uma consolidação dos movimentos sociais na cidade, em consequência da precarização do trabalho, deficiência de moradia, educação, saúde, além de ausência de políticas públicas. Tem-se dessa forma, uma ressignificação da etnicidade como estratégia de resposta às necessidades do presente.

Pensar a questão indígena no limite social significa pensar em inúmeras relações entre os indivíduos e a sociedade, entre os grupos e as instituições de poder, no qual não há uma linha unívoca da resistência à adaptação e acomodação ao protagonismo. Isto nos chama atenção nas diferentes formas de respostas e estratégias indígenas, que ganham sentido e explicação no modo como os grupos se articulam, e em detrimento de quê elas se articulam. Chama-se atenção para a forma como os sujeitos se apoderam de outras visões de mundo, manipulando a cultura e a identidade, implicando em respostas diferenciadas dos grupos étnicos, respostas que se iniciaram no contato interétnico e que se operam no presente, articulando-se com a ordem cultural dominante, ao mesmo tempo que se distanciam delas (SAHLINS, 2007).

As complexidades do território, o que Haesbaert (2007) chama de “multiterritorialidade”, reflete também na continuidade cultural que se caracteriza pela mudança e invenção cultural pelos sujeitos. A partir desta idéia podemos dizer que, ao contrário do que foi afirmado na introdução desta dissertação, nem tudo o que era sólido se desmancha no ar, pois a partir das diferenças distintivas há uma continuidade na mudança, a tradição na modernidade e até os costumes do comércio (SAHLINS, 2007).

Neste processo, as alternativas de trabalho encontradas pelos Tikuna cujas características, em sua maioria aderem à informalidade, são processadas de acordo com as exigências das normas cidadinas. Na situação desta comunidade encontramos a qualificação para o trabalho, a partir do conceito de Durhan (1978), e o nível educacional como fatores determinantes na precarização do trabalho vivenciada pelos indígenas. Contudo, enfatizamos também que a precarização do trabalho na cidade nada mais é do que um reflexo da dinâmica capitalista, uma expansão de suas relações visando à maximização de seus lucros e se desvinculando cada vez mais de sua responsabilidade com a classe que vive do trabalho (TAVARES, 2004).

Quando os sujeitos passam a conhecer e a dominar as normas e valores da sociedade estes se “entranham” no mercado, redefinindo seu modo de viver. Então, a comunidade Tikuna constrói o seu espaço e assume um protagonismo étnico a partir de ações desenvolvidas em consonância com as dinâmicas culturais e identitárias que tomam um caráter instrumental e relacional no cotidiano. A etnicidade surge como fator fundamental

pautado pelo resgate do passado e dos sinais diacríticos para serem utilizados de acordo com as suas necessidades contemporâneas. Logo, os sujeitos trazem e reinventam aspectos culturais de sua etnia para o trabalho.

Pensar sobre as relações de trabalho construídas na cidade pelos indígenas nos induz a repensar a natureza das relações de trabalho pelo dito homem moderno. E talvez, a principal colaboração desta pesquisa seja repensar a própria percepção de trabalho que vigora na sociedade, uma percepção calcada em valores de troca, culminando direta ou indiretamente na explosão de problemas globais que danificam a biosfera e a vida humana.

Apesar das imposições e controle pelo capital sobre as formas de trabalho informais dentro das alternativas de trabalho encontradas pelos Tikuna, podemos refletir sobre uma alternativa de desenvolvimento ou de desenvolvimento local sustentável, que se dá no processo de territorialização dos grupos étnicos. Este processo passa pelo saber acumulado, pelas formas de agregação de valor dele derivadas, e, por um novo gerencialismo nas associações e cooperativas, incorporando fatores étnicos, de identidade, de gênero e de classe (ANTUNES, 1999).

Nas formas de trabalho encontradas, apresentamos a própria questão do tempo livre, a disciplina do trabalho e o associativismo presente nas atividades dos sujeitos, relacionadas tanto ao artesanato quanto a música e à dança, sendo configuradas como atividades que proporcionam momentos na vida cotidiana dos indígenas bem diferentes àqueles da vida cidadina capitalista, a vida dos *colarinhos brancos* (MILLS, 1969) sem liberdade, estranhada e alienante, voltada para um consumo demasiado. Características desta modernidade, no qual nos defrontamos com um dos aspectos mais perturbadores da civilização industrial desenvolvida: o caráter racional da sua irracionalidade. Tem na produtividade e eficiência, na sua capacidade para aumentar e disseminar comodidades, para transformar o resíduo em necessidade e a destruição em construção (MARCUSE, 1978, p. 29-30).

A atual conjuntura, de acordo com Haesbaert (2007), se caracteriza pela desigualdade entre as múltiplas velocidades, ritmos e níveis de des-re-territorialização, especialmente aquela entre a minoria que tem pleno acesso e usufrui de territórios-rede capitalistas globais que asseguram sua multiterritorialidade, e a massa e ou os aglomerados crescentes de pessoas que vivem na mais precária desterritorialização ou, em outras palavras, na mais violenta exclusão e/ou reclusão socioespacial. Pois, é por meio da forma versátil de reterritorialização dos “de cima”, que se forja por outro lado, grande parte da desterritorialização dos “de baixo”, através do agravamento da desigualdade e da exclusão pela concentração da renda, do capital

(dos investimentos) e da infra-estrutura, associada à ausência de políticas efetivas de redistribuição, aos investimentos mais na especulação financeira do que o setor produtivo gerador de empregos, e à globalização da cultura do status e do valor contábil em uma sociedade de consumo estendida a todas as esferas da vida humana.

Uma vida sem sentido é o que vivemos atualmente (ANTUNES, 2000), ou, pelo menos sem sentidos realmente humanitários entre os homens e de sua relação com a Terra. Causando ondas de desespero, pessimismo e terrorismo. É nesse processo que a procura pela comunidade aumenta, pois é preciso alcançar um ponto seguro na sociedade. Somos todos interdependentes neste nosso mundo que rapidamente se globaliza, no qual há tarefas que cada indivíduo enfrenta, mas com as quais não se pode lidar individualmente. O que quer que nos separe e nos leve a manter distância dos outros, a estabelecer limites e construir barricadas torna a administração dessas tarefas ainda mais difícil. Todos precisamos ganhar controle sobre as condições sob as quais enfrentamos os desafios da vida – mas para a maioria de nós esse controle só pode ser obtido coletivamente (BAUMAN, 2003).

Segundo Bauman (2003), é neste momento que a comunidade que se idealiza mais faz falta, porém, se ela vier a existir só poderá ser (e precisa sê-lo) uma comunidade tecida em conjunto a partir do compartilhamento e cuidado mútuo. A partir do interesse e responsabilidade em relação aos direitos iguais de ser humano e de igual capacidade em agir em defesa desses direitos.

Todos querem segurança e solidariedade, mais do que isso, querem uma vida com sentido. Uma vida cheia de sentido em todas as esferas do ser social, é uma sociabilidade tecida por agentes livremente associados, na qual a ética, arte e filosofia, tempo verdadeiramente livre e ócio, em conformidade com as aspirações mais autênticas, dentro da vida cotidiana, possibilitem as condições para a efetivação da identidade entre indivíduo e gênero humano, na multilateralidade das suas dimensões (ANTUNES, 2000).

Seria, na leitura de Haesbaert (2007), uma efetiva reterritorialização, caracterizando-se pela verdadeira apropriação (simbólica) e dominação (material) do território em formas inteiramente novas de sociabilidade, em que liberdade e necessidade se realizem mutuamente. E no qual, o trabalho torna-se dotado de sentido, sendo também (e decisivamente) por meio da arte, da poesia, da pintura, da literatura, da música, do tempo livre, havendo finalmente a verdadeira humanização e emancipação do ser social em seu sentido mais profundo.

Dessa forma, é preciso na construção de territórios fugir das formas funcionais de reprodução (exploração) econômica e dominação política, mas devem-se construir

efetivamente espaços de apropriação e identificação social, em cuja transformação nos sentíssemos efetivamente identificados e comprometidos uns com os outros e com o espaço que ocupamos. Haesbaert ainda vai mais longe ao afirmar que é preciso cultivar o “amor por tudo aquilo que existe”, só assim provavelmente iremos alcançar uma efetiva territorialização em um nível global.

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

A forma dos grupos étnicos na criação de estratégias dando substancialidade à identidade coletiva, definindo uma percepção dialética de redefinição da apropriação do meio ambiente, de espacialidade geográfica e formas culturais, é uma relação marcada por um tipo de racionalidade que vai de encontro à lógica do mercado vigente e do saber ocidental excludente (SANTOS, G., 2008). Com a experiência e vida cotidiana não só dos Tikuna, mas de vários povos tradicionais e suas respectivas *territorialidades específicas*, podemos afirmar que estes sujeitos podem oferecer caminhos a serem guiados sobre esta mudança de valores que a sociedade necessita. A forma de viver e de proceder destes sujeitos sociais considerados historicamente excluídos do mercado, nos induz a pensar sobre uma proposta de saber articulado com várias dimensões, dentro de um processo que acontece nas multiterritorialidades contemporâneas, viabilizando uma construção de uma racionalidade social dentro das circunstâncias locais e globais (SANTOS, G., 2008).

À luz desta exposição de idéias finalizamos este trabalho reafirmando a complexidade do tema a ser analisado, evidenciando os limites de nossa compreensão e cientes de que ainda temos um grande caminho a percorrer para o entendimento deste processo. Dessa forma, dentro de um contexto de insegurança no qual os indígenas enfrentam desafios novos, reiterados ou não resolvidos nos processos de colonização, na construção da unidade nacional e, agora, no contexto de mundialização econômica e cultural (SILVA, 2000), há complexas questões que se constituem como elementos para discussão, e não pretendemos (e nem podemos) terminá-las aqui, mas podemos oferecer subsídios e estimular novas reflexões acadêmicas a respeito.

A partir de nossas conclusões construídas e interpretadas pelas nossas leituras e conversas com indígenas e intelectuais, e incentivada por nossos sonhos, talvez utópicos, procuramos descortinar as ilusões da complexa e dinâmica realidade. Como diz a prof. Dr. Iraildes Torres (2005), agarrar-se à esperança é transcender-se a uma perspectiva de alteridade, recriando laços de solidariedade e confiança no outro. Não em uma perspectiva de cegueira que leva à anulação e subserviência do ser a uma perspectiva utópica, pois os sonhos e as utopias não se identificam com as estruturas deste mundo, mas está dentro delas por intermédio das pessoas que se recriam nelas como um processo.

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana. *O que é trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 2004. (Coleção primeiros passos; 171)

ALMEIDA, F. V. Ribeiro de. Economia Ticuna e monitoramento ambiental no Alto Solimões. In: MAGALHÃES, A. Carlos. *Sociedades indígenas e transformações ambientais*. Belém: UFPA, NUMA, 1993.

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

_____. O mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades. In: ALMEIDA, A. W. Berno de; SANTOS, G. Sales (Org.). *Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: PNCSA, EDUA, 2008.

ANDRÉS, M. Helena. *Os caminhos da arte*. 2 ed. Belo Horizonte: C/Arte, 2000.

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. 1 ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.

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

ARENDT, Hannah. *A condição Humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

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

BAINES, Stephen G. *As chamadas "aldeias urbanas" ou índios na cidade*. Revista Brasil Indígena - Ano I - Nº 7 Brasília/DF - Nov-Dez/2001.

BARRONCAS, Eliberto. *Cantigas Tikuna Wotchimaïcü*, 2004. 1 CD.

BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: LASK, T. (Org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

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

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

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

BERNAL, R. Jaramillo. *Índios Urbanos*. Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Tradução de Evelyne Marie Therese Mainbourg. Manaus: Edua; Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2009.

BERREMAN, Gerald D. 1962. Etnografia e Controle de Impressões em uma Aldeia do Himalaia. In: Alba Zaluar Guimarães (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. 123-174

BOURDIEU, Pierre. Compreender. In: _____ (Coord.). *A miséria do mundo*. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

_____. Efeitos de Lugar. In: _____ (Coord.). *A miséria do mundo*. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

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

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

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 1980.

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

_____. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Têrena*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976.

CASTELLS, M. Paraísos comunais: identidade e significado na sociedade em rede. In: CASTELLS, M. *O poder da Identidade*. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

CASTRO, E. Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CRUZ, J. Gomes da. *Abordagem sociológica sobre os Tikuna no contexto contemporâneo*. (Coleção Cadernos da Amazônia), Manaus: Governo do Estado do Amazonas / Secretaria de Estado da Cultura, CCPA: 2007.

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

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

ERTHAL, R. de Carvalho. Museus indígenas: articuladores locais de “tradições e projetos políticos. In: SAMPAIO, P. Melo; ERTHAL, R. de C. (Orgs.) *Rastros da Memória: Histórias e Trajetórias das Populações Indígenas na Amazônia*. Manaus: EDUA, 2006.

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

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

HAESBAERT, Rogério. *Territórios Alternativos*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

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

HARNECKER, Marta. *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. 2 ed. São Paulo: Global, 1983.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina C. Cavalcante. 4. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

IBGE. *Tendências demográficas: uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos de 1991 e 2000*. Rio de Janeiro: 2005

KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

LÓPEZ, C. Leonor. Procesos de formación de fronteras en la región del Alto Amazonas/Solimões: la historia de las relaciones interétnicas de los Ticuna. In: OLIVEIRA, R. Cardoso de; BAINES, S. Grant (Orgs.). *Nacionalidade e etnicidade em fronteiras*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2005. (Coleção Américas)

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. REBUÁ, Giasone (Trad.) Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

MARX, K. *O Capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, v. I e II, Livro 1.

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

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

MILLS, Wright. *O trabalho*. In: A nova classe média. (White Collar). III parte. Cap.10. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

MONTARDO, Deise. L. O. Índios na cidade: Facetas da arte no encontro intercultural. In: ALMEIDA, A. W. Berno de; SANTOS, G. Sales (Org.). *Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: PNCSA, EDUA, 2008.

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

MÜLLER, Hans-Peter. Trabalho, profissão e vocação: o conceito de trabalho em Max Weber. In: MERCURE, Daniel e SPURK, Jan (org.). *O trabalho na história do pensamento ocidental*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

OLIVEIRA FILHO, J. Pacheco de. O Projeto Tukúna: Uma experiência de ação indigenista. In: OLIVEIRA FILHO, J. Pacheco de. (Org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, Marco Zero, 1987.

_____. Os obstáculos ao estudo do contato. In: *O nosso governo: Os Tikuna e o regime tutelar*. Rio de Janeiro/ Brasília. Marco Zero / CNPQ. 1988.

_____. *Entrando e saindo da mistura: os índios nos censos nacionais*. In: *Horizontes Antropológicos*, 6, 1997, pp. 60-83.

_____. Uma etnografia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, J. Pacheco de (Org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 11-39.

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

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

ROMANO, Jorge. *O. Índios proletários em Manaus: El caso de Los Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Unb, 1982.

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

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

SANTOS, Milton. O retorno do território. In: SANTOS, M. et al. (orgs.) Território: Globalização e Fragmentação. São Paulo: Hucitec e ANPUR, 1994.

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

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

SAYAD, Abdelmalek. O lar dos sem família. In: SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os Paradoxos da Alteridade*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

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

SILVA, M. Corrêa da. *Metamorfoses da Amazônia*. Manaus: Edua, 2000.

SILVA, Raimundo N. P. da. *O universo social dos índios no espaço urbano: identidade étnica na cidade de Manaus*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.

SILVA, Valéria R. G. da.; BRUNO, Ana C. dos S. A feira Púkaá “Mãos-da-Mata”: reflexões dos indígenas em Manaus sobre etnodesenvolvimento. In: ALMEIDA, A. W. Berno de; SANTOS, G. Sales (Org.). *Estigmatização e Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: PNCSA, EDUA, 2008.

SOARES, Artemis de A. *Ritual Tikuna e o corpo. Aproximações com o desporto*. Faculdade de Ciências do Desporto e de Educação Física da Universidade do Porto, 2004.

TAVARES, Maria Augusta. *Os fios (in)visíveis da produção capitalista: Informalidade e precarização do trabalho*. São Paulo: Cortez, 2004.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. Tradução de Rosaura Eicheibeig. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TÖNNIES, Ferdinand. Determinações gerais dos conceitos principais. In: MIRANDA, Orlando de (Org.). Para ler Ferdinand Tönnies. São Paulo: USP, 1995, PP. 232-272.

TORRES, I. Caldas. A visibilidade do Trabalho das Mulheres Ticunas da Amazônia. In: *Estudos Feministas*. v. 7, n. 1-2, Florianópolis: UFSC, 1999.

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

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

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

TURNER, Terence. De Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: CASTRO, G; CUNHA, M. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, 1993.

VANGELISTA, Chiara. Los Payaguá entre Asunción y Cuiabá: formación y decadencia de una frontera indígena. (1719-1790). In: JORDAN, P. Garcia e IZARD, M. (Orgs.). *Conquista i resistencia en la historia d'America*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona. 1991.

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

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Editora Martin Claret, ([1904-5] 2001).

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