

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

**TERRITÓRIOS PLURIÉTNICOS EM CONSTRUÇÃO:  
A PROXIMIDADE, A *POIESIS* E A *PRAXIS* DOS  
INDÍGENAS EM MANAUS-AM.**

**GLADEMIR SALES DOS SANTOS**

**MANAUS  
2016**

**GLADEMIR SALES DOS SANTOS**

**TERRITÓRIOS PLURIÉTNICOS EM CONSTRUÇÃO:  
A PROXIMIDADE, A *POIESIS* E A *PRAXIS* DOS  
INDÍGENAS EM MANAUS-AM.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade  
Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do  
título de Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia.

**MANAUS  
2016**

Ficha Catalográfica

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

|       |   |
|-------|---|
| S237t | <p>Santos, Glademir Sales dos</p> <p>Territórios pluriétnicos em construção: a proximidade, a <i>poiesis</i> e a <i>praxis</i> dos indígenas em Manaus. / Glademir Sales dos Santos. 2016<br/>435 f.: il. color; 31 cm.</p> <p>Orientador: Professor Doutor Alfredo Wagner Berno de Almeida<br/>Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -<br/>Universidade Federal do Amazonas.</p> <p>1. Reconhecimento. 2. Indígenas. 3. Praxis. 4. Atos de fala. I. Almeida, Professor Doutor Alfredo Wagner Berno de II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p> |
|-------|---|

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

**DEFESA DE TESE**

**BANCA EXAMINADORA**

**Professor Doutor Alfredo Wagner Berno de Almeida**

Universidade Federal do Amazonas

Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA

Orientador e Presidente da Banca

**Professor Doutor Ernesto Renan de Melo Freitas Pinto (Membro)**

Universidade Federal do Amazonas-UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA

Examinador – convidado interno

**Professor Doutor José Alcimar de Oliveira**

Universidade Federal do Amazonas-UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA

Examinador – convidado interno

**Professor Doutor Deodato Ferreira da Costa**

Universidade Federal do Amazonas-UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia-PPGSCA

Examinador – convidado interno

**Professora Doutora Carmen Lúcia Silva Lima**

Universidade Federal do Piauí

Examinadora – convidada externa

Ao cacique Manuel Paulino e à senhora Otilia da Silva *in memoria*. Às famílias Karapãna. Nosso tempo foi uma partilha de amizade.

A minha esposa, Analú Vieira do Nascimento, com quem partilho vida e saberes.

Aos meus filhos, Vinicius Vieira Sales e Victor Vieira Sales, com os quais partilho saberes e vida.

À minha mãe, Iracy Sales dos Santos, *in memoriam*.

## **AGRADECIMENTOS**

Às famílias Karapãna, na pessoa do Joilson da Silva Paulino, presidente da ASSIKA, na pessoa da Maria Alice da Silva Paulino, presidente da Associação dos Moradores Sol Nascente e Sol Poente do Tarumã-Açu, sem as quais seria impossível a experiência de campo, numa relação de familiaridade, confiabilidade e solidariedade; Às lideranças indígenas do Parque das Tribos, na pessoa do cacique Messias Martins Moreira, da Lucenilda Ribeiro Albuquerque e da professora Ana Cláudia Martins Tomás; na pessoa do Sebastião Castilho Gomes e do José Augusto, da ACNI; na pessoa do Eledilson Correa Dias, cacique do APSN; das associações cujos discursos estão registrados nos capítulos, pela amizade construída e pelo tempo partilhado numa relação de ajuda mútua para a construção dessa reflexão; Ao meu orientador, Professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, pelo acompanhamento, unindo atitude crítica e respeito por minhas concepções; Ao Professor Doutor Deodato Ferreira da Costa por dedicar-me parte do precioso tempo, contribuindo teoricamente na qualidade deste trabalho; Ao corpo docente do PPGSCA pela contribuição durante suas aulas, ajudando-me na reflexão teórica; Aos amigos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, que auxiliaram no trabalho de campo, nas oficinas de mapas, nas discussões antropológicas e contribuíram no delinear da tese; À SEMED pela disposição de tempo dado para realizar o Doutorado; Aos meus familiares pelo apoio, em especial a minha esposa, Analú Vieira do Nascimento, que compreendeu e me ajudou no tempo dedicado ao estudo, com quem partilho a vida com nossos filhos amados, Vinicius Vieira Sales e Victor Vieira Sales; meu especial agradecimento à minha sogra, Francisca Dabela Vieira, em nome da qual estendo minha gratidão às tias e tios da minha esposa; agradeço ao meu sogro, Norberto Vasques do Nascimento por todo apoio prestado; um especial agradecimento à minha cunhada, Enily Vieira do Nascimento pelo carinho e ajuda no acompanhamento da minha família, em nome da qual estendo gratidão ao meu cunhado, Norberto Júnior e sua esposa, Neiva Maria.

**AGRADEÇO.**

## RESUMO

O objetivo da tese é analisar os territórios pluriétnicos em construção, a partir dos atos de fala dos indígenas, situados em contextos específicos. A pesquisa de campo consiste na sistematização dos atos de fala, a partir das entrevistas, registradas durante e após as atividades cartográficas, constituindo um discurso étnico e político, a partir do qual são definidos aspectos que caracterizam a relação etnicidade e Estado. As locuções se referem ao contexto de conflito fundiário que implica resistência para permanecer nos espaços físicos objetivados por critérios étnicos, que constituem organização pluriétnica. A pesquisa prioriza as elocuições das lideranças das aldeias Kuanã, (Rio Cuieiras, no Baixo Rio Negro), Yupirunga, Santa Maria, Parque das Tribos e Associação Comunidade Nações Unidas (bairro Tarumã), zona oeste de Manaus, e Assentamento Povo Indígena do Sol Nascente, na zona norte de Manaus. A pesquisa demonstra que as organizações referidas têm considerado o atual momento um tempo de luta pelo espaço físico, delimitado para moradia e uso comum da terra. Assim, identifica-se que, frente ao contexto de um sistema fundiário de ordem empresarial e voltado para famílias e indivíduos atomizados, as relações de forças econômicas interagem na forma de relação político-jurídica, que funciona como dispositivo pragmático e utilitarista, cujo efeito promove a dissociação das organizações indígenas e de seus valores criados em torno dos recursos naturais, ou mantendo-as na invisibilidade social, controlada por uma dinâmica de *inclusão-exclusão*, de acordo com os interesses definidos nos dispositivos políticos. A pesquisa mostra, por fim, a emergência dos atos do discurso na oposição a este estado e apresenta uma *praxis* afirmativa das autodefinições dos indígenas, explicitadas nas formas de vida coletiva, entre as quais sobressaem os territórios pluriétnicos. Ao trazer para este contexto a filosofia social, a pesquisa explica este processo a partir do travejamento das categorias *proxemia*, *proximidade*, *poiesis* e *praxis*, cunhadas do pensamento filosófico latino-americano, que empiricamente explicam a constituição da força do étnico na *praxis* dos indígenas no contexto citadino, que brota das trajetórias, e que atualizam a vigência das formas de resistência pelo direito à vida na cidade. Este direito passa a ser parte da luta pelo reconhecimento, discurso apropriado pelos agentes, cujas vidas historicamente foram negadas pela modernidade, estigmatizadas, excluídas das dimensões econômica, cultural e política, e que passaram a explicitar interpelativamente tais condições nos seus atos de fala.

**Palavras-chave:** Reconhecimento; Indígenas; *Praxis*; Atos de fala.

## ABSTRACT

The objective of this thesis is to analyze the pluri-ethnic territories in construction, beginning from the speech acts of the indigenous people, situated in specific contexts. The fieldwork research consists of the systematization of the acts of speech, from interviews, registered during and after cartographic activities, consisting in ethnic and political discourse, from which aspects that characterize the relationship between ethnicity and the State are defined. The locutions refer to the context of land conflicts which imply the resistance to remain in the physical spaces, objectified by ethnic criteria that constitute pluri-ethnic organization. The investigation prioritizes the elocutions of the leaders from the villages of *Kuaná* (Cuieiras River, tributary of the lower Black River), *Yupirunga*, *Santa Maria*, *Parque das Tribos* and the United Nations Community Association (*Tarumã* neighborhood), in the western zone of the city of Manaus, as well as the Indigenous People of the Rising Sun Settlement, in the northern zone of Manaus. The research demonstrates that the organizations mentioned have considered the present moment as a time of struggle for the physical space, delimited for housing and common use of the land. In this way, there has been identified, in the face of an agrarian system based on business interests, aimed at atomized families and individuals, that the economic relations interact through political – legal relationships, which function as programmatic and utilitarian instruments, with the effect of promoting the disassociation of the indigenous organizations and their values in respect to natural resources, or by keeping them invisible to society, controlled by an *inclusion-exclusion* dynamic, in agreement with the interests defined in political mechanisms. Finally, the research shows the emergence of the speech acts in opposition to these conditions and presents the affirmative *praxis* of the self-definitions of the indigenous people, explained through their collective way of living, in which their pluri-ethnic territories are formulated. By bringing this context to social philosophy, the research explains this process from the framework of the following categories: *proxemia*, *proximidade*, *poiesis* and *praxis*, based on Latin American philosophic thinking, which empirically explains the constitution of the ethnic force in the indigenous *praxis* in the urban context, which arise from trajectories and which update the validity of the forms of resistance for the right to live in the city. This right forms part of the struggle for recognition - discourse appropriated by the social agents, whose lives were historically denied by modernization, stigmatized, excluded by economic dimensions – cultural and political, and that came to question such conditions through their speech acts.

**Keywords:** Recognition; Indigenous; *Praxis*; Speech Acts

## LISTA DE FIGURAS

|  |     |
|--|-----|
| <b>Figura 1</b> - Integração das categorias <i>proxemia-poiesis-proximidade-praxis</i> – que constituem o fundamento da vida social explícito no discurso étnico.                                | 33  |
| <b>Figura 2</b> - Participantes da Oficina de Mapas, realizada na Comunidade Indígena Três Unidos.   | 53  |
| <b>Figura 3</b> - Presidente da ASSIKA, Joilson da Silva Paulino, apresenta o croqui, na oficina de mapas da aldeia Kuanã.   | 97  |
| <b>Figura 4</b> - Marilda da Silva Paulino, da Aldeia Santa Maria.   | 98  |
| <b>Figura 5</b> - Famílias Karapãna chegam para participar da oficina cartográfica.  | 104 |
| <b>Figura 6</b> - Croqui produzido pelos Karapãna durante a oficina de mapas.  | 106 |
| <b>Figura 7</b> – Casa de apoio da ASSIKA, na Aldeia Yupirunga Tarumã-Açu. Apresentação do croqui sobre a trajetória da Família Karapãna e a sua relação com os recursos naturais.               | 129 |
| <b>Figura 8</b> – Participantes da Oficina de Mapas na aldeia Kuanã, realizada em 11 a 13 de novembro de 2010.   | 134 |
| <b>Figura 9</b> - Participação na oficina de cartografia social: Manoel Paulino (cacique Karapãna) e esposa, Otília da Silva (Piratapuia).   | 143 |
| <b>Figura 10</b> - Entrada do igarapé Maravilha. À direita, área onde morou a família do Emanuel Paulino, onde nasceu Ademir das Silva Paulino, seu filho mais novo.                             | 143 |
| <b>Figura 11</b> - Genealogia da unidade familiar, composta pelo Emanuel Paulino (Karapãna) e Otília da Silva (Piratapuia).  | 145 |
| <b>Figura 12</b> - Croqui: Trajetória do Manuel Paulino.   | 149 |
| <b>Figura 13</b> - Croqui dos espaços de localização na área do Tarumã-Açu. Confeccionado por Joilson da Silva Paulino, presidente da Associação Indígena Karapãna (ASSIKA), em 06/06/2015.      | 165 |
| <b>Figura 14</b> - Família de designação Baré, vizinhos da família Karapãna nos anos 1970.   | 165 |
| <b>Figura 15</b> - Croqui da Aldeia Kuanã: apresentação de Joilson da Silva Paulino, durante a oficina de mapas.   | 183 |
| <b>Figura 16</b> - Croqui da relação com os recursos naturais no rio Cuieiras. Elaborado por Joilson da Silva Paulino.   | 192 |
| <b>Figura 17</b> - Maria Alice registra o ponto, com o aparelho de GPS, do local da pedreira, onde seu pai e seus irmãos trabalharam, na Rua Agente Mauro Lobo, Tarumã, pedreira desativada.     | 203 |
| <b>Figura 18</b> - Refeições na aldeia Yupirunga. Frequentemente, nas manhãs de sábado, conversava com as lideranças Karapãna, durante as refeições, em encontro que terminava depois do almoço. | 206 |
| <b>Figura 19</b> - Apresentação do trabalho de campo a quatro principais lideranças da Aldeia Parque das Tribos.   | 213 |
| <b>Figura 20</b> - Croqui dos lugares de residência da família Karapãna e das plantas cultivadas nos quintais e roçados.   | 215 |
| <b>Figura 21</b> - Manuel Paulino conversando com o pesquisador Glademir Santos sobre a oficina de Mapas que aconteceu no Rio Cuieiras.  | 220 |

|  |     |
|--|-----|
| <b>Figura 22</b> - Apresentação do croqui pelas lideranças: Maria Alice e Lázaro.  | 225 |
| <b>Figura 23</b> - Participantes em momento religioso, que antecede a oficina cartográfica, na aldeia Kuanã. Novembro de 2010. | 228 |
| <b>Figura 24</b> - Território pluriétnico Parque das Tribos. Situado na Rua do Bancrévea, Tarumã Açú, zona oeste.              | 250 |
| <b>Figura 25</b> - Croqui do Parque das Tribos elaborado.  | 259 |
| <b>Figura 26</b> - Reunião na Aldeia Yupirunga, no dia 19 de março de 2015.  | 360 |
| <b>Figura 27</b> - Reunião na Aldeia Yupirunga, no dia 19 de março de 2015.  | 360 |

## LISTA DE QUADROS

|  |     |
|--|-----|
| <b>Quadro 1</b> - Relação dos entrevistados da Associação Indígenas Karapãna-ASSIKA.   | 60  |
| <b>Quadro 2</b> - Relação dos entrevistados da Associação Comunidade das Nações Indígenas-ACNI.  | 71  |
| <b>Quadro 3</b> - Relação dos entrevistados do Assentamento Povo do Sol Nascente-APSN.   | 76  |
| <b>Quadro 4</b> - Relação dos entrevistados da ocupação Parque das Tribos.   | 77  |
| <b>Quadro 5</b> - Oficinas de mapas situacionais em Manaus: títulos dos fascículos e participantes por etnias.   | 81  |
| <b>Quadro 6</b> - Unidades, questões discutidas nas oficinas, categorias analíticas.   | 108 |
| <b>Quadro 7</b> - Relação dos membros das famílias Karapãna que compõem a genealogia, formada pelo núcleo familiar Manuel Paulino e Otília da Silva.   | 144 |
| <b>Quadro 8</b> - Dispositivo de reintegração de posse e violência contra a família Karapãna.  | 176 |
| <b>Quadro 9</b> - Situação de trabalho apresentados nos atos de fala dos agentes sociais.  | 210 |
| <b>Quadro 10</b> - Demonstrativo dos atos, dispositivos e ações sobre o assentamento Parque das Tribos Indígenas, no Tarumã Açu, Zona Oeste de Manaus. | 253 |
| <b>Quadro 11</b> - <i>Praxis</i> política da organização Parque das Tribos. Trabalho de campo.   | 325 |
| <b>Quadro 12</b> - Assentamento Povo do Sol Nascente: nomes e quantidade de famílias e pessoas.  | 373 |
| <b>Quadro 13</b> - Demonstrativo das ações sobre o Assentamento Povo do Sol Nascente (I).  | 383 |
| <b>Quadro 14</b> - Demonstrativo das ações sobre o Assentamento Povo do Sol Nascente (II).   | 389 |

## MAPA

|   |     |
|---|-----|
| <b>Mapa</b> – Trajetória da Família Karapãna. | 133 |
|---|-----|

## LISTA DE ABREVIATURAS

ACNI – Associação Comunidade das Nações Indígenas  
AISM – Associação Indígena Sateré-Mawé  
AGU – Advocacia Geral da União  
AMISM – Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé  
APIKARM – Associação dos povos Indígenas Kaixana Residentes em Manaus  
APP – Área de Preservação Permanente  
APSN – Assentamento Povo do Sol Nascente.  
APN – Associação *Poterikaarã Numiã* (Associação Indígena Munduruku)  
ASSIKA – Associação Indígena Karapãna  
CIMI – Conselho Indigenista Missionário.  
COE/PM – Comando de Operações Especiais da Polícia Militar.  
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira  
COPIME – Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno.  
DER-AM – Departamento e Estradas e Rodagens do Amazonas  
DPE – Defensoria Pública do Estado do Amazonas  
DPU – Defensoria Pública da União  
FEI – Fundação Estadual do Índio  
FEPI – Fundação Estadual de Política Indigenista  
FUNAI – Fundação Nacional do Índio  
FUNASA – Fundação Nacional de Saúde  
GGI – Gabinete de Gestão Integrada  
IAPIS – Instituto Americano dos Povos Indígenas.  
IDAM – Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do Estado do Amazonas.  
IMPAS – Instituto Municipal de Previdência e Assistência Social  
MPAM – Ministério Público do Estado do Amazonas  
MPF – Ministério Público federal  
MIC – Movimento Indígena Kambeba  
OIT – Organização Internacional do Trabalho  
PGE/AM – Procuradoria Geral do Estado do Amazonas  
PIAMA – Pastoral indígena da Arquidiocese de Manaus  
PIM – Pastoral Indígena de Manaus  
PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia  
PPIF – Procuradoria do Patrimônio Imobiliário e Fundiário  
SEIND – Secretaria de Estado Para Povos Indígenas  
SEMC – Secretaria Municipal de Cultura  
SEMDEL – Secretaria de Municipal de Desenvolvimento Econômico Local da Prefeitura  
SEMED – Secretaria Municipal de Educação  
SEMSA – Secretaria Municipal de Saúde  
SPI – Serviço de Proteção ao Índio  
UEA – Universidade do Estado do Amazonas  
UFAM – Universidade Federal do Amazonas  
UPIM – União dos Povos Indígenas de Manaus

# SUMÁRIO

|  |     |
|--|-----|
| <b>INTRODUÇÃO</b>  | 14  |
| <b>CAPÍTULO I</b>  |     |
| <b>DIÁLOGO, LEITURA E FISIONOMIA ÉTNICA: PRESSUPOSTOS DE UMA CARTOGRAFIA SOCIAL CRÍTICA.</b>                       | 53  |
| 1.1 Pressuposto da construção do objeto: a relação de pesquisa.  | 55  |
| 1.2 Oficina de mapas: uma leitura anterior à escrita.  | 79  |
| 1.2.1 Redefinindo esquema de percepção: a subversão do primordial.   | 84  |
| 1.2.2 A construção dos critérios identitários: a eficácia do afetivo.  | 91  |
| 1.2.3 A trajetória como condição de “saída”: as “Aldeias” Karapãna.  | 95  |
| 1.3 Oficina de mapas: o real presentificado na palavra-sentido dos agentes sociais.                                | 104 |
| 1.4 O discurso étnico como modo de composição do mundo social.   | 109 |
| 1.5 A atividade da pesquisa como <i>modus componens</i> da realidade   | 113 |
| 1.6 A realidade como campo de investigação do pensamento   | 116 |
| 1.7 A construção do mapa da trajetória da família Karapãna   | 129 |
| <b>CAPÍTULO II</b>   |     |
| <b>TRAJETÓRIAS E TERRITÓRIOS EM CONSTRUÇÃO.</b>  | 134 |
| 2.1 Na busca do abrigo: trajetória do saber tradicional.   | 139 |
| 2.1.1 Localização de origem dos seus pais.   | 150 |
| 2.2 Aldeia de Nazaré e o trabalho no piaçabal.   | 154 |
| 2.2.1 Tempo na FUNAI: permanência, medo e saída.   | 155 |
| 2.3 Construindo territórios: espaços de luta e resistência.  | 157 |
| 2.3.1 Consolidação de território: Aldeia Kuanã, Rio Cuieiras.  | 180 |
| <b>CAPÍTULO III</b>  |     |
| <b>QUALIFICAÇÃO DA <i>PROXEMIA</i> PELA <i>PRAXIS</i>: RELAÇÃO COM OS RECURSOS NATURAIS</b>                        | 203 |
| 3.1 “Sentimos a necessidade de sair para trabalhar”  | 206 |
| 3.2 A <i>poiesis</i> como base da <i>praxis</i> .  | 212 |
| 3.3 O empírico como interpelação étnica.   | 234 |
| <b>CAPÍTULO IV</b>   |     |
| <b>PRESSUPOSTOS DO RECONHECIMENTO DOS TERRITÓRIOS ESPECÍFICOS.</b>   | 250 |
| 4.1 Abrindo caminhos do reconhecimento do Parque das Tribos.   | 251 |
| 4.2 Precondições da formação da organização Parque das Tribos: a ideia do tradicional na construção do território. | 263 |
| 4.2.1 A construção do tradicional na <i>proxemia</i> .   | 270 |

|  |     |
|--|-----|
| 4.2.2 A tentativa de “fazer de novo”: configuração étnica do território.                     | 275 |
| 4.2.3 O barracão como espaço inicial da formação do Parque das Tribos.                       | 278 |
| 4.3 Reintegração de posse contra a organização indígena Parque das Tribos, no Bairro Tarumã. | 282 |
| 4.4 “O espírito do guerreiro”, o Parque das Tribos frente aos atos do Estado.                | 302 |
| 4.5 A luta pelo reconhecimento do campo jurídico.  | 310 |
| 4.6 “Tribos Indígenas Tradicionais”: uma inclusão excludente.                                | 314 |
| 4.7 O faccionalismo e o coletivo refratário pela relação de força.                           | 321 |

## **CAPÍTULO V**

### **A POLITIZAÇÃO DA VIDA COMO RESULTADO DA RELAÇÃO PRAXIS-POIESIS DO TERRITÓRIO PLURIÉTNICO EM CONSTRUÇÃO.**

|  |     |
|--|-----|
|  | 334 |
| 5.1 Composição de um discurso étnico: o espaço da <i>praxis</i> .  | 355 |
| 5.2 Associação Comunidade das Nações Indígenas-ACNI: ruas <i>Aximaçu</i> , <i>Yawarete</i> , <i>Tapira</i> e <i>Andirá</i> . | 346 |
| 5.3 Aldeia Yupirunga: as condições dos conflitos.  | 357 |
| 5.4 O desafio de ser indígena: a politização da estima de si.  | 367 |
| 5.5 A ideia do nome do Assentamento.   | 372 |
| 5.5.1 Início do processo de ocupação   | 375 |
| 5.5.2 Uma introdução ao conflito.  | 380 |
| 5.5.3 O discurso da preservação articula o conteúdo étnico.  | 384 |
| 5.5.4 Território pluriétnico: o barracão, palavras e coisas na forma de habitação.   | 398 |

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

404

## **REFERÊNCIAS**

415

# INTRODUÇÃO

## A construção do objeto da pesquisa

A presente tese corresponde à linha número 2, que se define pelo seu propósito: “processos socioculturais envolvendo redes pelas quais se ligam atores e instituições sociais da Amazônia. Processos de formação de territórios e de desterritorialização e as envolvendo modos de existência de indivíduos e grupos humanos, considerando-se as interrelações e as relações estabelecidas com o Estado e outras entidades. A investigação da comunicação, dos mecanismos da cultura e das políticas de integração. A produção de conhecimento, a organização e práticas institucionais, constituição de domínios espaciais, virtuais, fixos ou móveis e princípios de objetivação e subjetivação social e cultural”.

Na perspectiva desta linha, que corresponde a “Processos socioculturais da Amazônia”, como área de concentração do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, a tese traz o título “Territórios pluriétnicos em construção: a proximidade, a *poiesis* e a *praxis* dos indígenas em Manaus-Am”, resultante das atividades de pesquisa, realizada com o apoio da Nova Cartografia Social da Amazônia-PNCSA, fundamentado na relação com agentes sociais que se autodefinem e são definidos como “indígenas” de Manaus-AM.

A partir do mapeamento social das comunidades e associações no âmbito do PNCSA, passei a acompanhar os indígenas das áreas ocupadas coletivamente, ou seja, nas palavras de Bourdieu, “na confrontação contínua das experiências e reflexões dos participantes” (2003, p. 694). Nesta situação, no decorrer da relação de pesquisa, a partir de registro das entrevistas e anotações do campo empírico, estabeleci o objeto desta tese, a qual consiste em dizer que *essas unidades sociais que estão sendo criadas no perímetro classificado como urbano são resultantes de um processo diferenciado de territorialidades específicas que poderão convergir para um território pluriétnico.*

A relação de pesquisa, que me fez definir o objeto, também, me fez definir o objetivo geral, que consiste em analisar a construção de territórios pluriétnicos,

tendo como estudo empírico os atos de fala dos agentes<sup>1</sup> sociais envolvidos neste processo. Esta condição analítica me proporcionou a desenvolver objetivos mais específicos, para conduzir a relação de pesquisa, tais como: i) a partir dos atos de fala, descrever como acontecem os processos de construção de territórios pluriétnicos ii) apresentar aspectos que orientam essa construção; iii) explicar a interpretação dos indígenas por meios desses aspectos; iv) identificar por que a pertinência da construção de territórios pluriétnicos; v) explicar a relação entre política de identidade e política de redistribuição como condição do reconhecimento dos indígenas em Manaus.

A definição do objeto da pesquisa, também, está associada com os estudos sobre processos diferenciados de territorialização no âmbito do PNCSA (ALMEIDA, 2013). Estes processos são assentados nas experiências de apropriação de técnicas de mapeamento social e na partilha dessas experiências, nos encontros entre pesquisadores e agentes sociais de diferentes formas de identidades coletivas. Em cada experiência, os agentes sociais se mobilizam para construir seus próprios mapas, que revelam suas formas de ver o mundo circundado, nas suas múltiplas formas que lhes afetam. A união de forças, nesta construção ativa a memória, reúne saberes e experiências individuais compartilhados, faz com que os sujeitos do conhecimento e da ação política sejam os próprios agentes que articulam essas ações (OLIVEIRA FILHO, 2013, p. 12-13).

Considero neste contexto, e aqui eu defino o *locus* da pesquisa: a trajetória de uma família de designação Karapãna, cujos membros são representados pela Associação Indígena Karapãna-ASSIKA, e a construção de identidade coletiva com suas formas organizativas que trazem nos nomes Associação Comunidade das Nações Indígenas-ACNI, Assentamento Povo do Sol Nascente-APSN e Parque das

---

<sup>1</sup> Utilizo o termo “agente” todas as vezes que nos referimos aos sujeitos empiricamente definidos nas suas circunstâncias, em que agem de acordo com os jogos de interesses (BOURDIEU, 2004, p. 65), reagindo conforme os princípios incorporados de uma estrutura social, que se manifesta na experiência cotidiana (BOURDIEU, *Ibid.*, p. 33) a partir do qual eles se veem e se representam dentro de determinado corpo social. *Agente* traz a noção do sistema sociológico de Bourdieu, no sentido a que ele se refere, ou seja, longe de um sentido do “sujeito transcendental como na tradição idealista”, no sentido da “capacidade criadora ativa, inventiva”, e caracteriza o agente social como “operador prático”, comprometido em função de sua posição no espaço social e das estruturas mentais através das quais ele apreende esses espaços” (BOURDIEU, *op. cit.*, p. 25-26).

Tribos, que resultam na constituição de territorialidades específicas. A constituição destas organizações, como identidades coletivas, assenta sua razão de ser na percepção dos próprios agentes desse processo, isto é, na possibilidade de assegurar acesso a recursos básicos, conforme (ALMEIDA, 2008a). Para este autor, a categoria territorialidade, operacionalmente, é resultado de processos distintos de territorialização que compreende a construção política de uma identidade coletiva, da qual os agentes sociais lançam mãos, para constituir força diante dos antagonistas e do Estado (ALMEIDA, *Ibid.*, p. 28-29), delimitando uma base física, possível de se configurar em território etnicamente configurado.

Nesta perspectiva, os objetivos, definidos nos capítulos, levaram-me à condição inicial da produção da pesquisa, que constituíram em resposta às questões pertinentes: i) Como acontecem os processos diferentes de construção de território pluriétnico em Manaus? ii) Por que os agentes sociais são levados a elaborar relações determinadas com critérios identitários? iii) Como se configuram as políticas de identidades na relação com políticas de reconhecimento e política de redistribuição nos discursos das lideranças indígenas?

Com as frequentes presenças das lideranças no PNCSA e solicitações para acompanhar suas organizações e nas lutas pela permanência nas áreas ocupadas, constituímos uma equipe de pesquisadores para efetivar os pedidos de pesquisa. De 2007 a 2016, computei no PNCSA cinquenta e sete organizações indígenas. Além das dissertações, o desempenho do acompanhamento trouxe a publicação do livro *Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus* e artigos da equipe de pesquisadores publicados na obra *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*.

Com a finalidade de estabelecer um recorte das entrevistas, numa perspectiva de organizar as informações, priorizei entrevistas de lideranças das unidades sociais em cujas áreas estão em litígios e cujas famílias vivem na insegurança de perdê-las.

Para tornarem-se um recorte da relação da atividade de pesquisa, passei a ter contato mais frequente com as lideranças das localidades que aparecem no desenvolvimento dos capítulos e que definem esta tese, constituindo o *locus* da pesquisa, a aldeias Kuanã (Rio Cuieiras), Yupirunga, Santa Maria (associadas à

ASSIKA), Parque das Tribos, que constituem unidades residenciais e de cultivo de terra das famílias de designação Karapãna.

Dado a relação de pesquisa já estabelecida, inclui entrevistas realizadas na Associação Comunidade das Nações Indígenas-ACNI. Estas unidades sociais estão situadas na área do Tarumã-Açu, Tarumã Mirim e bairro Tarumã, na zona oeste de Manaus, que compreendemos como espaços sociais definidos pelas suas formas de vida. Destaquei, também, as entrevistas das lideranças do Assentamento Povo Indígena do Sol Nascente-APSN, na zona norte de Manaus. Totalizamos um universo de trinta e seis (36) entrevistados que formam discursos com referência a suas localidades específicas que compreendem seis organizações.

Na pesquisa, também, separei as falas desenvolvidas por lideranças que participaram das oficinas de cartografia, de legislação e de reunião com os órgãos oficiais de governo, que somam quarenta (40) participantes, que destacamos ao longo dos capítulos com seus enunciados sobre o *locus* da pesquisa.

Os indígenas, em Manaus e no seu entorno, se organizam efetivamente em áreas de “ocupação” mais amplas na região do baixo Rio Negro, com seus afluentes (rio Tarumã Açu, Tarumã Mirim, rio Cuieiras), das quais procedem as “aldeias”. Estas “aldeias” constituem territórios pluriétnicos que estão se consolidando, com suas delimitações físicas, denominadas por Almeida (2008b, p. 19-33) de unidades de residência, constituindo unidades de mobilização que designam e articulam mecanismos de representação e de tomada de decisão.

A capacidade de agir e seus resultados da mobilização social envolve a reivindicação de posse da terra, denominada pelos agentes sociais, que protagonizam esta ação, de “ocupação”. Aprender este ponto de vista – entre outros que os entrevistados expressam como um dos aspectos do discurso étnico – exigiu-me dedicar o tempo para andar pelos locais das “ocupações”.

Este esforço foi realizado. Andei por estes locais – ACNI, APSN e Parque das Tribos, que estão em vigor –, conheci-lhes os moradores, efetuei uma série de entrevistas e estive presente em encontros nos momentos de mobilização com representantes da FUNAI, SEIND, MPF. Acompanhei os momentos da operação e pós-operação de reintegração de posse, e estive junto com as lideranças após as operações contra estas unidades sociais. Percebi que se trata, especificamente, de

exigências de direitos territoriais, que possibilitam a solidificação de “aldeias”, no chamado perímetro urbano de Manaus, que consistem em territórios pluriétnicos.

Na relação de pesquisa constatei que as lideranças de cada unidade social se articulam para resistirem e permanecerem nestas áreas, que são caracterizadas pelo uso social da terra e são denominadas por eles de “terra tradicionalmente ocupada”.

Estes lugares são constituidores da minha relação de pesquisa e são definidores dos atos de fala dos agentes. Por isso, os atos de fala se desprendem de uma análise das estruturas linguísticas, que demanda a teoria da linguagem, levando-me a considerá-los sob a condição do seu conteúdo expressos nas entrevistas e nas falas, durante as atividades de pesquisa e de mapeamento social, nos encontros de lideranças indígenas e nas conversas informais, frequentemente estabelecidas na pesquisa.

As informações, oriundas dos atos de fala, se referem à realidade observada empiricamente e às suas localidades específicas, que me levaram a responder a problemas, referidos acima, inseridos na análise da construção da política de identidade indígena e na relação com as formas de luta pelo reconhecimento, como aspectos integradores da compreensão dos territórios pluriétnicos em construção.

Nesse período de atividade de campo, uma inferência que faço consiste em dizer que os agentes sociais estabelecem sentido de interação social, correspondendo fatores étnicos à objetivação de direitos básicos, em cuja base empírica acena para categorias que correspondem a estruturas objetivas de processos sociais em mudanças. Seus membros definem e caracterizam os espaços delimitados fisicamente como as “ocupações”, constituindo espaços relacionais de reprodução social de sua existência, na forma de territórios pluriétnicos.

A base real dessa reprodução é formada por um conjunto de relações sociais determinadas por eles, que constitui território pluriétnico, indissociável da formação da autodefinição e da sua consciência étnica. Nessa dinâmica, o critério da autoclassificação de um grupo étnico (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 171) leva os agentes envolvidos a se identificarem a partir de fatores de pertencimento.

A pesquisa levou-me a considerar um debate sobre política de identidade e políticas de reconhecimento. Estes dois aspectos estão associados às definições de

suas demandas, dentro dos objetivos a perseguir, que correspondem tanto a direitos fundamentais quanto à política de identidade, como fatores desse debate. Podemos afirmar, ainda, que a pesquisa se torna, em nível de discussão, instrumento eficaz para criar uma análise das condições da construção de identidade coletiva objetivada em território que compreende várias étnicas, bem como a relação entre Estado e etnicidade em contexto de Manaus.

Este estudo é relevante para as ciências sociais, na medida em que caracteriza as atribuições de sentido sociocultural por unidades sociais de ampla significação no contexto das relações entre identidades étnicas e Estado, configurando um debate em torno de política de identidade indígena e lutas por formas de reconhecimento. Outro aspecto importante consiste em dizer que, tomando as ocupações de áreas no perímetro considerado urbano como *locus* dos discursos étnicos, o discurso em torno dos fatores étnicos adquire força explicativa e interpelativa no campo político de conflitos sobre a posse e o uso fundiário.

A relação de pesquisa, nesta perspectiva, me fez trazer para a discussão uma primeira afirmação presente na análise sobre a luta pelo reconhecimento, feita por Ricoeur, que consideramos aceitável do ponto de vista empírico da nossa constatação. Ela reside no fato de além dos direitos sociais se referirem principalmente à ação educativa, à saúde e à garantia de um nível de vida decente, a segurança econômica aparece como meio material de exercer todos os outros direitos (RICOEUR, 2006, p. 214).

A mobilização da política de identidade indígena, no contexto de Manaus, pode nos levar a considerar a referência aos direitos básicos e à *praxis* de autonomia dos agentes, como critério que está subjacente às lutas pelos direitos sociais e econômicos, dentro dessas formas de luta. Porém, sua viabilidade depende da solidificação da identidade coletiva numa base física, com seus critérios político-organizativos.

A explicitação da razão desses processos será eficaz para uma compreensão mais ampla e contextualizada da relação etnicidade e Estado. Desta forma, a realização do projeto teve como pretensão se propor como instrumento de reflexão interagindo com vários campos do conhecimento no âmbito acadêmico,

além de ser propositivo para as ações políticas das unidades de mobilização indígenas.

As técnicas utilizadas para a pesquisa de campo são aplicadas obedecendo a alguns pressupostos que considere consolidados, por meio da aproximação com as pessoas das áreas habitadas pelos indígenas. De acordo com Bourdieu (Ibid.), um dos pressupostos é a atitude de efetivo respeito e confiabilidade considerando a relação da pesquisa uma relação social que exerce efeito sobre os resultados obtidos. Dedico à primeira parte do capítulo primeiro uma abordagem deste pressuposto da pesquisa relacionada com o invólucro da *reflexividade reflexa*, como compreensão prévia do processo da pesquisa.

Este processo exige “reflexividade”, como sinônimo de método, mas uma reflexividade reflexiva (BOURDIEU, op. cit., p. 694), na medida em que o próprio procedimento e as pressuposições da pesquisa são considerados um estado constante de reflexão sobre a consideração do mundo social absorvido e interpretado pelos agentes sociais como *reflexo*, que é produto dessa relação, bem como das relações que o pesquisador estabelece com eles. As interpretações dos agentes se manifestam nesta relação de pesquisa e possibilitam a análise de informações sobre dinâmica destas unidades associativas.

Este princípio adquire importância dos procedimentos para um estudo mais localizado, destacadas por Cardoso de Oliveira na obra *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir e Escrever*, onde o autor aponta a importância das três possibilidades de se obter resultados qualitativos e contundentes, uma vez que o pesquisador tem como base a formação teórica e metodológica, trabalhadas anteriormente e durante o processo da pesquisa, com o campo de pesquisa (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2006).

Para realizar a “interpretação compreensiva” dos dados empíricos (Ibid., p. 159), inclui, ademais, entrevistas, depoimentos, registros audiovisuais etc., realizadas nas oficinas cartográficas, dos quais escolhemos enunciados que formam os textos das cinco seções, para, em certo sentido, manter “um conhecimento bem mais controlável” (loc. cit.) que aborda o processo vivido por eles nas respectivas

associações, "comunidades" e "aldeias"<sup>2</sup>. Estas técnicas ajudaram na aquisição das informações, no sentido de perceber como os indígenas inscrevem suas ações, na construção de políticas de identidade e na relação com o Estado.

Diante das informações transformadas em dados, a pesquisa bibliográfica representou a base para a análise dessa segunda ordem interpretativa, a partir das categorias utilizadas no diálogo com o campo empírico. As leituras foram orientadas no sentido de responder aos problemas e realizar os objetivos da pesquisa.

Os dados me introduziram num processo teórico de base interpretativa, portanto hermenêutica, possibilitando fazer uma leitura compreensiva da construção de territórios pluriétnicos. Podemos entender melhor o significado de hermenêutica em Geertz, a partir de seu interesse pelas culturas do balinês, javanês e marroquino, procurando "identificar como as pessoas que vivem nessas sociedades se definem como pessoas, ou seja, de que se compõe a ideia que elas têm" (GEERTZ, 2004, p. 90).

Para este autor, a hermenêutica é o "entendimento do entendimento", sentido este que nos faz buscar uma compreensão do sentido do que os agentes sociais fazem a si mesmos e do seu contexto específico. Trata-se de construir, com os dados que correspondam a concepções dos agentes sobre sua realidade de mundo social, um "texto de segunda ordem" no sentido definido por Clifford Geertz (1978), quando sugere que são os dados sistematizados que o constituem, obtido pelo pesquisador com base na descrição das condutas sociais dos agentes, como "condição de textualização" (CARDOSO DE OLIVEIRA, op. cit., p. 20) que trazem para o plano da sistematização de um discurso, como um modo de anunciar as coisas que definem um objeto.

---

<sup>2</sup> Quanto aos usos das aspas, além das citações diretas e das citações extraídas das entrevistas e conversas dos agentes, utilizarei, também, as aspas nas palavras emitidas pelos agentes, como termo operacional, demonstrado no uso de "comunidade" e "aldeia" que revelam a interpretação das suas ações, com referência ao cotidiano e ao modo de vida. Estas palavras fazem parte do discurso étnico e serão destacadas com aspas, com o sentido de que os agentes sociais lhes dão. Estas palavras estão associadas à explicação do objeto desta pesquisa, de forma que se relacionam com as categorias que definem este objeto, como conceitos operacionais desta tese. Para distinguir os termos presentes nas entrevistas, aplicarei o *itálico* não somente nas palavras estrangeiras, mas também nas palavras que correspondem, teoricamente, a categorias que explicam o objeto da pesquisa, como caráter operacional que constroem os capítulos desta tese.

Nesta visão de conjunto dos princípios da atividade de campo, conforme Cardoso de Oliveira (2005, p. 19), o objeto da pesquisa sociocultural é conhecer o que os agentes pensam quem são eles, e seus valores só podem ser compreendidos em contexto específico das interações sociais, com suas representações constantemente elaboradas (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 57). Com este propósito, o objeto que apresento nesta tese, propõe me aproximar da perspectiva de Barth (2000), tomando o grupo étnico como um tipo de organização social, pois as formas culturais e sociais são variáveis e se atualizam.

Subjacente a esta proposta, a perspectiva desta pesquisa é concentrar esforço da relação de pesquisa na direção para o modo como os agentes sociais fabricam sua unidade e diferença na interação social, mesmo que os conteúdos dos critérios de classificação e a área de interação social sofram modificação (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 173).

Consensualmente, o aspecto preponderante desta pesquisa passou a ser o que se relaciona com a autoatribuição dos agentes sociais, que implica em ser reconhecido. Tais especificidades nos remetem a relacionar os atos assertivos das entrevistas às circunstâncias do grupo étnico em que o agente está inserido ou faz parte como membro, levando em consideração o fato de que “para constituir, por abstração, uma cultura indígena é preciso partir do que pensam, fazem e sentem os seus portadores atuais” (OLIVEIRA FILHO, op. cit., p. 117).

Na atividade de pesquisa considero a identidade na perspectiva de construção específica, que relaciona aspectos individuais e coletivos, relação processual e situacional (BARTH, *Ibid.*). Nessa perspectiva, o contexto revela o discurso étnico, marcado por relações conflituosas e heterogêneas, por está assentado na correlação da autodefinição e ação política com dimensão coletiva dos agentes.

A política de identidade é marcada pela autodefinição, e esta passa pela função criadora e comunicativa do grupo social, que explicita a sua etnicidade, a sua identidade e suas formas culturais, em situações adversas. Para Cardoso de Oliveira (op. cit., 2006, p. 33), o direito de autoidentificação é uma realidade atual que se impõe como fundamental no mundo da vida. Esta explicitação tem na sua emissão o desejo de ser reconhecido como essencial na interação (RICOUER, 2004).

Desta forma, o pertencimento está sendo elaborado, social e politicamente, na base de uma representação "indígena", ainda que de maneira genérica. Nessa direção, trabalharemos com a ideia de que há várias razões que justificam a luta pelo reconhecimento, que fazem identificar a etnicidade com fenômeno político, pois as representações são operacionalizadas como mecanismos de "articulação de alinhamentos políticos" (COHEN, 1978, p. 123).

Com efeito, a luta não apenas consiste por ganhos materiais (SARTRE, *Ibid.*, p. 19-39), numa perspectiva do *humanismo marxista*, dentro do qual acontecem as lutas pela cidadania, que, conforme Cardoso de Oliveira (2006, p. 53), consistem na tarefa de buscar a "respeitabilidade a si mesmo", de seus valores, de suas formas de ver o mundo, e, acrescento, a partir das condições economicamente objetivas (FRASE, 2007).

Aliada às noções de tipo organizacional de Barth e de etnicidade de Abner Cohen (*Ibid.*), a pesquisa empírica se aproxima das experiências de etnicidade na América Latina, tais como no Equador (CAZAR; PERALTA, 2003) e na Bolívia, Linera (2010), que trazem uma leitura sobre a estrutura do movimento social a partir da forma "comunidade"; no México, autores desenvolvem uma reflexão relacionando metrópoles, povos indígenas e etnicidade, nesta perspectiva de análise política (YANES; MOLINA; GONZÁLES, 2004).

Estes estudos revelam um processo de interação social pela apropriação de demarcadores étnicos, delineando formas de luta em prol de ser reconhecido, que incorporam o campo de "luta das classificações", que significa "luta pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social" (BOURDIEU, 2006, p. 112).

O conjunto dessas ações e percepções define uma *situação construída*, que significa "um momento da vida, concreta e deliberadamente construída pela organização coletiva de um ambiente unitário e de um jogo de acontecimentos" (AGAMBEN, 2015, p. 75), nestas condições, estabelece uma relação com os critérios de pertencimento numa perspectiva à qual Eric Hobsbawm (2002) denomina de *invenção da tradição*, razão pela qual fazem aproximar o aspecto cultural do econômico, como outra situação criada – apresentando-se sempre como

contraponto à situação estabelecida de pressão ou violência –, sendo indispensável para resistência à dispersão das famílias em contexto urbano.

Estas unidades étnicas, lidando com a noção de “tradição”, relativa às suas necessidades, incorporaram outros elementos a partir do trabalho do cultivo de roças e quintais, numa relação de extração, produção, consumo e venda, provocando constantemente uma redefinição das práticas quando novos sentidos são redefinidos pela organização dos grupos étnicos.

A partir desta abordagem teórica, evitaremos a retomada da análise das categorias sociedade e *comunidade*, bem como a história social dos seus conceitos, examinadas nos estudos de Godelier (2009; 2010) e pelos estudos de Gusfield (1975), pois a realidade nos faz concentrar mais nas *interações sociais* que definem o uso operacional dos termos, ao considerar o empírico um campo de relações conflituosas e heterogêneas, em que se desenvolvem lutas pelo reconhecimento da identidade étnica e suas propriedades, pela visão de mundo social, que envolvem princípios da *di-visão*, orientadas por um consenso sobre o sentido (BOURDIEU, 1998, p. 113) que cada campo de interesses propõe.

A relação de pesquisa instaura outro debate, ao trazer noções operacionais para grupo social específico, tais como as ligadas a termos “cultura” e “identidade”, “comunidade”, “origem” que delineiam os atos de fala. Ao utilizarem os termos “comunidade” ou “aldeia”, por exemplo, o que aparece subjacente, como noções em movimento, que demarca fronteiras na interação social, é o vigor de uma forma organizacional que dá visibilidade a suas relações com os critérios objetivos e mentais, que operacionalizam uma “política de identidade” e articulam uma “política de reconhecimento” na relação com o “Estado” no campo das relações sociais.

Utilizo o termo *vigor* no sentido em que Heidegger utiliza para explicar a teoria, ou atividade do pensar, produzida pela relação que o pensamento tem com os perfis e as fisionomias do real. Assim, o que *vigora* é a maneira de viver, o tipo de vida dedicada à ação e à produção, o que se revela na vigência, como resultado de uma operação (HEIDEGGER, 2002), de um conjunto de práticas e ações.

No corpo desta pesquisa, também, interessa a ideia de *vigência* no sentido da realidade que aparece, como resultado da *proximidade* e da *praxis* de um grupo étnico. Neste sentido, passamos a relativizar os termos cultura e tradição, para

usarmos apenas no sentido de critérios objetivos que aparecem como vigência nas estratégias de um grupo.

Estes termos que emergem nos discursos dos agentes sociais introduzem um debate desenvolvido por Fraser (2002) entorno de "política de reconhecimento" e "política de redistribuição", na relação entre etnicidade e Estado, cuja proposição consiste em ampliar o conceito de justiça social para incluir demandas de reconhecimento, em uma perspectiva que inclua o "reconhecimento" como uma questão sem a qual as relações sociais são consideradas um equívoco.

Desta forma, nosso propósito é construir uma reflexão, considerando o pressuposto de que na dinâmica da sociedade contemporânea a heurística da etnicidade procura analisar as propriedades que corroboram para a elaboração de identidades coletivas, na perspectiva de lutas pela classificação e autodefinição dos agentes sociais (BOURDIEU, 2006), para os quais uma visão étnica é pertinente quando está ligada a suas demandas. Por esse motivo, o campo empírico e as categorias, que serão postas em discussão devem ser constantemente compreendidas e explicadas como caráter processual e situacional dos grupos pluriétnicos que se formam.

### **Pressupostos epistemológicos construídos no processo da pesquisa**

Cabe reafirmar que o procedimento da pesquisa levou em consideração os *atos de fala* dos agentes situados em contexto específico, definido na minha relação de pesquisa. Estes atos são tidos como *praxis*, melhor dizendo, como forma da ação que envolve elementos de significação contextualizados (SOUZA FILHO, 1990, p. 11), que define o discurso étnico.

Empiricamente, apresento os agentes situados na realidade cotidiana, tecida pelas atribuições de sentidos, expressas nas entrevistas e nas locuções que lhes garantem um estado de pertencimento – mas, nada garante ser permanente – a um objeto *político-administrativo*, a partir do qual se constroem um posicionamento de caráter político (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 23).

A composição dos atos de fala é um modo de abordar e caracterizar as falas registradas dos agentes sociais, na atividade de campo, na tentativa de apreender

por meio delas o discurso étnico e identificar os elementos que constituem territórios pluriétnicos.

Nas suas características, procuramos defini-los com suas amarras que se desenvolvem na relação com o Estado. Estão intrinsecamente relacionados a espaços de tensão, de forças – política, econômica, jurídica e social. Espaços sociais tão compatíveis com a violência que revelam a vigência do sistema de exclusão, empiricamente demonstrado por Foucault (2006a, p. 14).

Aplicados a esta pesquisa, os atos de fala, os utilizamos menos como uma teoria da linguagem e mais como procedimento para tratar a realidade sentida e observada. Neste processo, eles são interpretáveis favorecendo a construção do objeto. A sua utilização consiste no sentido que Foucault interpreta o termo *isegoria*, ou seja, na condição de igualdade da palavra, em vários sentidos, que podem ser para defender, falar, exercer o direito de dar opinião para decidir, para escolher, igualdade da palavra ao ocupar a fala nos espaços das reuniões públicas, exercer, portanto o direito de tomar a palavra durante a discussão e debate (FOUCAULT, 2010, p. 139-140).

Neste procedimento, a palavra está primeiramente associada à relação subjetivo-intersubjetiva, a partir da qual os agentes mostram como se veem e se apresentam, caracterizando a pesquisa como uma interpretação das suas representações e ações.

O passo seguinte da pesquisa, teoricamente, consistiu em considerar os atos de fala como *parresia*, isto é, o ato de falar como “dizer francamente”, outro termo analisado por Foucault (Ibid., 144-158). Neste sentido, as falas são situadas, semelhante à fala pronunciada por uma prisioneira, cujo dístico foi utilizado por Foucault – “quando se pensa que eu tenho 40 anos, e que um dia na prisão me puniram me fazendo passar a pão seco” (Id. 2006b, p. 41), à qual o dizer se refere revelando a própria situação interpelativa. Os atos de fala assumem, no contexto de reflexão dos agentes sociais, a forma de uma relação entre realidade e atividade reflexiva numa condição atualizada.

Este contexto me fez aproximar de leituras procedentes da substantiva formação acadêmica, partindo de percepção teórica voltada para o contexto de América Latina, início do percurso, para desenvolver um encontro relacional entre

categorias e concepções da sociologia e da antropologia. De antemão, tomei como referência o sistema teórico de Dussel (1977a; 1977b) pelo fato do pensador argentino organizar com envergadura crítica às escolas de pensamento da filosofia ocidental, no sentido de responder aos problemas teóricos do encontro deste pensamento com a tradição e representações de mundo advindo dos povos latino-americanos.

Seu estudo me possibilitou forjar uma ética da alteridade. A partir da categoria *alteridade*, pode-se dizer que este autor atualiza outras categorias, como *proxemia*, *proximidade*, *poiesis* e *praxis* (DUSSEL, 1977a) – todos se referindo à ação, a movimentos e a mudanças, formando o que eu considero como *praxis* da etnicidade, no caso específico da nossa pesquisa. Estas categorias me ajudaram a apreender os aspectos sobre os quais se constitui um território pluriétnico.

Recorrendo a uma leitura da filosofia social do referido autor, encontramos a retomada da categoria alteridade, à qual se referem e estão associados à palavra franca, o direito de dizer e se expressar. Para o autor, esse direito passa a ser parte da luta pelo reconhecimento, discurso apropriado por pessoas que foram negadas pela modernidade como fato radical definido como o *Outro* do sistema (DUSSEL, 1995, p. 19), excluído das dimensões econômica, cultural e política, que passaram a explicitar interpelativamente tais condições.

Identifiquei, no processo das análises dos atos de fala, termos como *exclusão* e *opressão* estão atualizados de certa forma. Dussel usa esses termos para definir o estado da *alteridade*, a qual se situa como exterioridade do sistema opressivo. Sob esta ótica, procurei organizar as informações de uma maneira que me levassem a ver sob que condições da *praxis* dos agentes sociais, qual se revela como expressão da formação de um discurso que implica *condições de saída* desse estado.

Este sistema encontra vigor na ideia hegeliana, a partir do qual o reconhecimento passa a ser uma categoria de análise (RICOUER, 2004). As manifestações procuram mostrar que a realidade está para além da intuição de uma ideia homogeneizadora ou cerrada numa instituição social.

Esta oposição promove uma filosofia social (NISBET, 1982) que nega que haja um espírito absoluto, pretendido pela concepção do Estado como expressão da

ideia, dentro da qual Hegel elabora sua concepção filosófica da luta pelo reconhecimento. Para este sistema totalizador, a luta se justifica somente enquanto estiver centrado no indivíduo, na historicidade da relação família-sociedade-Estado, que revela uma estrutura hegeliana de harmonia, tendo esta como garantidora desse processo, ou seja, a força dos contrários permite apenas um movimento da facticidade à consciência.

Nesta circunstância, as relações sociais manifestam posições subjetivas em condição de *virtus* da mudança da própria concepção dessa forma acabada de mundo social, que se manifesta como o *modus operandi*, como poder gerador da harmonia, da naturalização do *habitus*, de uma tradição idealista (BOURDIEU, *Ibid.*, p. 61).

Na dinâmica da própria existência, essa estrutura fechada vai se abrindo e suas concepções vão se dissolvendo na dinâmica da própria existência, marcada pelos conflitos sociais. A mudança passa a fazer parte do processo existencial e princípio que nos coloca na condição de tecer um modo de compreendê-la dentro da dinâmica, que se supõem trajetórias e deslocamentos de lugares operacionalizados pelos agentes.

Tomando como referência os pressupostos de Dussel, reafirmo que situei o recorte empírico a partir dos atos de fala, numa relação com o contexto em que tais atos foram enunciados, o que me levou a organizar informações extraídas das entrevistas realizadas nas oficinas de mapas no Rio Cuieiras e nos bairros de Manaus, as informações decorrentes dos encontros, das conversas realizadas nos lugares de moradia e de produção da vida, que, são definidos por eles como “aldeia”, “comunidade”, “associação”, como unidades sociais que se estruturam a partir de relações primárias (HONNETH, 2011, p. 56-57).

Estas relações envolvem ligações emotivas entre pessoas, interpretadas por Cardoso de Oliveira (*Ibid.*, p. 32) como relações afetivas. Passei a incorporar estas relações na definição de *proximidade*, como forma de convergência da força do étnico na construção de identidade coletiva.

Neste caso, para relacionar as razões dos enunciados que se apresentam com caráter interpelativo, constante nas falas, fiz contato frequentes com as localidades, que aparecem no desenvolvimento dos capítulos, como aldeias Kuanã

(Rio Cuieiras), Yupirunga, Santa Maria, Parque das Tribos. Estas são lugares das elocuições das lideranças e de suas organizações que tem como referência o povo Karapãna. Outros enunciados de articulação dos discursos são proferidos por lideranças da Associação Comunidade Nações Indígenas-ACNI.

Estas unidades sociais estão situadas na área do Tarumã-Açu, Tarumã Mirim e bairro Tarumã, na zona oeste de Manaus, que compreendemos como espaços sociais definidos pelas suas formas de vida. Outro lugar em destaque do locucionar das lideranças é formado pela organização pluriétnica denominada Assentamento Povo Indígena do Sol Nascente, na zona norte de Manaus, de designação Kaixana.

Tomei as locuções dos agentes relacionados a estas áreas porque estão em contexto de conflito fundiário que implica luta por moradia e resistência à permanência nos territórios, com suas delimitações feitas por eles, cujo processo acompanhei, formando uma série de entrevistas sobre a construção da organização pluriétnica. No final desta seção apresento um quadro dos agentes cujas falas estão contidas na tese e cujos nomes se apresentam na primeira seção.

As organizações referidas têm considerado o atual momento um tempo de luta pela terra, espaço físico delimitado para moradia e uso comum. Frente ao contexto de um sistema fundiário de ordem empresarial e voltado para famílias atomizadas, controlado por relações de forças econômicas, estas se interagem na forma de relação político-jurídica, que funciona como dispositivo útil (FOUCAULT, 2008a, p. 243-276)<sup>3</sup>, cujo efeito promove a dissociação das organizações indígenas e de seus valores criados em torno dos recursos naturais, ou mantendo-as na invisibilidade social, em estado de *inclusão-exclusão* (AGAMBEN, 2010), de acordo com os interesses definidos nos dispositivos políticos.

Estas consideram o presente uma peleja entre desiguais no campo do Direito – conforme Cardoso de Oliveira (Ibid., p. 32), este campo constitui o plano das relações jurídicas nas quais envolvem mecanismos de reconhecimento

---

<sup>3</sup> Podemos aplicar, nesta relação, o conceito de dispositivo expresso pelo autor: “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas”, como elementos do dispositivo, que é uma rede formada por estes elementos (Cf. FOUCAULT, 2008a, p. 244).

recíproco, que transcendem relações primárias, mas não as exclui –, cujo cumprimento social é constantemente questionado.

A força do étnico se sente acuada diante da força da ordem econômica, que, combinado com a prática jurídica, impõe práticas de especulação imobiliária na área do Tarumã, tornando-se mais visível o problema da regularização das áreas de pertencimento étnico. A solução por meio da construção de política de moradia, a partir de suas propostas, torna-se condição propositiva para viabilizar políticas públicas relacionados à educação, saúde, trabalho e à valorização das expressões culturais.

Neste contexto fui percebendo este tipo de proposição que havia no discurso étnico, tornando os atos de fala um apelo ao reconhecimento de indígenas residentes em Manaus e em determinados momentos diretivos. Para compreender esse processo, os relatos e descrição desses lugares, a partir de entrevistas e depoimentos, constata-se que os atos locucionários são resultados dessas unidades, em que as relações primárias se fortalecem, e trazem características diretivas, no enfrentamento com as forças antagônicas, sobretudo quando estas unidades constituem territórios pluriétnicos.

Embora não tenha sido um trabalho etnográfico como se exige da função antropológica, as narrações e descrições não colocaram em detrimento o que foi constatado teoricamente, quando revelam saberes e práticas produzidas no interior dessas organizações, que levam a compreender a construção de território pluriétnico. Com esse propósito, relacionei quatro termos, com suas concepções cunhadas da filosofia social, os quais passo a explicar como ela representam a dinâmica das unidades sociais.

Empiricamente, *proximidade* e *proxemia* (DUSSEL, 1977b, p. 22-27) antecedem a qualquer discurso étnico. No cotidiano, estão pessoas vivendo, imbricadas com suas atividades, relacionando-se uma com as outras (*proximidade*) e com as coisas (*proxemia*), atribuindo-lhes sentidos (*poiesis*), num conjunto de ações que se nos apresenta como modo de ser dos agentes sociais ou produção social destes. A preocupação intersubjetiva se concentra no esforço de melhorar a vida das pessoas, e estas encontram o tempo e espaço seus aliados para essas relações de *proximidade-proxemia*.

A mudança é característica proeminente a estas relações e eleva o plano da vida a uma dinâmica de criação e ações, imensuráveis, de relações com o mundo, sobrepondo à própria concepção do homem, como um sistema natural. Estes elementos são prepostos da compreensão, como visão prévia, e se manifestam no *status* de nascimento para o mundo (ARENDR, 2010), sobrepondo a própria vida instintiva da corporeidade.

Estes dois componentes constituintes demasiadamente determinados são subsumidos nos espaços sociais dos grupos minoritários aliados à emergência das suas formas organizativas, exigido pelo sistema-mundo, em que a força epistemológica da dominação provocou uma elaboração de representações de conhecimento que justificam o próprio sistema de exclusão.

A *proximidade* nesta estrutura não se configurava na política, ou numa biopolítica, em características plenamente humanas, mas apenas de forma fragmentada ou agressiva, da mesma forma que a *proxemia*, fora do sistema econômico era vista dentro de um conjunto de atribuições de uma ordem paradisíaca, teleologicamente idealizada pelos cidadãos.

As características de proximidade se aliavam àquelas atividades *proxêmicas*, como arcabouço axiológico das relações humanas, as quais, já danificadas pelo poder político-econômico do sistema capitalista, passaram a fazer parte de um grande quadro paisagístico da vida ideal. *Proxemia* e *proximidade* definem a vida social sem a política na margem do exercício dos governos, sem elos com os atos dos Estados nacionais, portanto despido de reconhecimento.

No submundo do sistema de dominação, quem vive nas margens dos rios, afluentes e igarapés, idealizando e realizando sentidos de vida, como forma de *poiesis* não se entende como metáfora teleológica – contrariando concepções românticas do processo de pesquisa –, porque este é seu próprio mundo criado no seu tempo e espaço. Nestes os agentes se definem pela sua visão de mundo, experiência de vida, numa relação que epistemologicamente se pode definir como *praxis-poiesis* do cotidiano.

Relacionados, tempo e espaço constituem os fundamentos axiológicos da *proximidade* e da *proxemia*, atribuições mutáveis advindas das ações sociais. Tempo e espaço passam a serem constituintes qualificadores das mudanças de

perspectivas ou de deslocamento de sentido da produção da vida, seja na relação com as coisas (*proxemia*), seja nos sentidos redefinidos a partir da finalidade das ações de *proximidade* dos agentes.

*Proxemia* está para a *poiesis*, assim como a *proximidade* está para a *praxis*. Aquela contém *poiesis*, que está contida na *praxis*, numa relação *proxêmica* de existência de sentido, que atribui um modo de ser indígena. Estes elementos, que pressupõem o sentido social, no afeto, portanto, são pré-reflexivos e operacionalizados pela memória e redefinidos pelas práticas. Estas contêm novos sentidos atribuídos, que manifestam uma relação criativa com os recursos naturais.

As categorias *poiesis* e *praxis* aparecem ao longo da pesquisa, conceituadas no segundo capítulo, a partir da escola de pensamento filosófico da América latina, elaborada por Enrique Dussel, do qual empresto também os termos *proxemia* e *proximidade*. *Poiesis* aparece como ação de *proxemia*, atividade que consiste em exercer primordialmente a função da corporeidade de posse dos objetos, dispostos à atribuição de sentido, constituindo um modo de ser da unidade social.

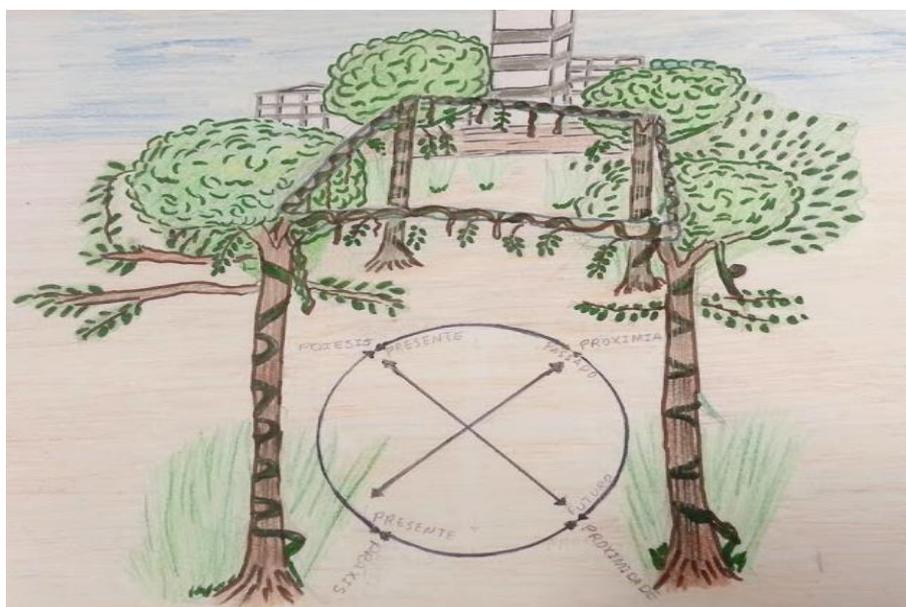
A relação com os recursos naturais ou objetos derivados destes se estabelece sob a capacidade de tornar os espaços físicos e a natureza um sentido “cultural”, considerado pelos agentes e inerentes às suas ações. Estas ações contem criação, fabricação e produção, portanto, contém *poiesis*, que visa a um fim definido na *praxis*.

A *praxis* corresponde à operacionalização do conjunto reflexivo das ações, visando fins subjacentes à relação *proximidade-proxemia*, contidos nos atos de fala, promovendo inúmeros sentidos instrumentais, objetivados no uso dos meios, instrumentais e técnicos, e na relação afetiva que se fazem sentir nas ações criativas.

A *praxis* é o sentido da própria *proximidade* intersubjetiva, que empiricamente estamos tratando no plano das ações coletivas e das unidades sociais, dentro das quais há pressupostos de interesses comuns, em que se fundamentam os grupos étnicos.

Neste contexto, o conjunto das práticas, nesses espaços, designa *praxis*, como ação reflexiva, que interfere objetivamente nas relações de *proxemia*, como função político-organizativa, a partir de espaços fisicamente delimitados pelos

agentes, a partir desses elementos. Os quatro termos formam uma espécie de travejamento (conforme **Figura 1**) que constituem os discursos étnicos, e sobre os quais os fios de enunciados são tecidos.



**Figura 1** - Integração das categorias *proxemia-poiesis-proximidade-praxis* – que constituem o fundamento da vida social explícito no discurso étnico. **Fonte:** RUBIM, Altaci Correa. Manaus: 15 de maio de 2016.

Entrelaçados, estes formam, indissociavelmente, um discurso que se refere ao cotidiano dos agentes sociais pelo vigor do étnico. A interação operacionalizada destes quatro termos (*proxemia*, *poiesis*, *proximidade* e *praxis*), não lhe cabe pretensão universal, por serem elaborados em contexto empírico de relações fluidas e em constante mudança. No entanto, apontam para categorias que fazem parte de escolas de pensamentos, que constituem uma explicação da base sobre a qual constitui a autodefinição e a luta pelas formas de respeito.

No que se refere ao plano heurístico, especificamente ao que diz respeito a um esforço epistemológico, percebi esta interação no campo da relação de pesquisa, representado como um travejamento (quatro traves ou árvores) e uma tecedura (os conteúdos ou discursos interpelativos e declarativos), na forma empírico-racional ou na sua combinação, que estão propostos nos capítulos.

Esta combinação não está posta numa forma kantiana, em que a racionalidade acadêmica do sujeito<sup>4</sup> dita as regras do conhecimento impondo ao objeto categorias definidas *a priori*, formando uma espécie de estrutura aplicável universalmente ao mundo empírico. A sociologia, de forma mais contextualizada das ações sociais, na heurística de Bourdieu, inverte esse jogo e impõe à razão a realidade a partir das relações de *proxemia* e de *proximidade*, num tratamento em que não deixa de analisa-los como fato social.

O esforço de tratar o mundo da vida sem perder as referências teóricas, que a tradição concede à pesquisa, não nos eximiu de tratar o empírico ao lado de categorias, mas a metodologia partiu dos atos de fala, que explicitam o mundo da vida, que consideramos a interpretação das suas experiências, que não nos permitiram impor uma compreensão antecipada.

Constituindo como primeira hipótese desta pesquisa, estes termos em *itálico* apareceram como forma sistemática de um processo de compreensão dos discursos étnicos, a partir dos quais se pode ter, também, a compreensão da construção de territórios pluriétnicos em contexto considerado como metrópoles.

A segunda hipótese consiste em dizer que as representações – que os agentes sociais consideram, exemplificadas nas noções de “cultura”, “tradição”, “identidade”, como parte das formas organizativas – passam a ter sentido no discurso dos agentes e nas categorias de reconhecimento. Estas noções são operacionalizadas no uso das palavras, utilizadas por eles, como “comunidade”, “aldeia”, “associação”, e formam a trama política que configura a relação etnicidade e Estado com suas nuances. No uso destas palavras, no discurso étnico, tenho observado que são as que mais oscilam nos significados, ao serem ativados, nas situações construídas.

A terceira hipótese consiste em dizer que as formas de ativá-las ou desativá-las, dar-lhes sentidos ou redefinir sentidos, feitas ou desfeitas, designam o próprio movimento de tecer o discurso político. Este qualifica o discurso étnico que emerge das práticas dos agentes sociais, porquanto provoca o Estado a estabelecer ações

---

<sup>4</sup> Aqui e no decorrer da reflexão, utilizarei a categoria *sujeito* todas as vezes que me referir não somente às análises foucaultianas, mas à teoria do conhecimento e ao plano teórico das áreas de conhecimento.

efetivas de direitos que garantam o próprio direito de viver dignamente, atribuindo-lhes valor de reconhecimento.

Não se pode entender essa protoformação do discurso étnico com algo exclusivamente psíquico ou produto de uma concepção de sujeito, proveniente de uma teoria do conhecimento, na forma relacional sujeito-objeto, reduzido a um *a priori teórico*. É uma formação determinante dos agentes, como condição existencial determinada por eles, disposta a ser compreendida por outra relação estabelecida entre sujeitos, que lhes definem por uma axiologia interdisciplinar da pesquisa que envolve o campo das ciências humanas.

A relação *praxis-poiesis* constitui elemento definidor de uma unidade social, que concentra seus esforços na viabilidade do diante dos desafios que o contexto lhes impõe. Esta relação faz acontecer um movimento de retorno ao sentido de *proxemia* e *proximidade*, para definir os rumos de suas ações e encontrar na sua forma organizativa pluriétnica um porto seguro, no sentido daquilo que eles entendem operacionalmente. As observações empíricas e a interpretação do mundo social dos participantes da pesquisa fazem construir uma compreensão da formação de territórios pluriétnicos a partir da premissa de que há um movimento de *poiesis* para a *praxis* e vice-versa, no momento em que os agentes se fazem pensar as relações que envolvem o binômio *proximidade-proxemia* redefinindo seus significados para as ações.

Esse movimento manifesta-se como advento das unidades de mobilização de carácter étnico, que se tornam a base sobre a qual se sustentam as atuais formas associativas dos indígenas. Na perspectiva das oficinas de mapeamento social e na objetividade dos fascículos cartográficos, elas combinam vários critérios em torno de seu grupo político-organizacional, identificados por Almeida como autodefinição coletiva com base em raízes locais, consciência ambiental, consolidando uma modalidade de existência coletiva (ALMEIDA, 2008a). Estas circunstâncias definem uma relação indissociável dos atos de fala, que se referem às ações de *proxemia* e *proximidade*, formando o momento da *praxis* dos indígenas.

O discurso étnico se encontra numa *praxis* intencional e instrumental, como função cognoscitiva de pessoas que ativam a memória para definir meios e fins das ações sociais. No seu conjunto de enunciados, o discurso tem mostrado que o termo

“tradição”, acoplado ao uso da palavra “cultura”, esses termos tornam o discurso operacional, ao designar significados na produção e criatividade no uso dos objetos e técnicas.

Estes significados equiparam-se com frequência à representação de “cultura”, que podemos extrair como significado heurístico na base do significado das categorias que se relacionam – *proxemia-poiesis-proximidade-praxis* –, nas quais encontramos o sentido dado por Eagleton, com significado último e de importância política, em contexto esclarecido (EAGLETON, 2011, p. 184), tonando, portanto, desta forma, conceito operacional e teleológico.

Esta importância política encontra-se, também, no mundo social em que se forma o discurso étnico e em que estão permanentemente fazendo uso das relações práticas que envolvem de sentido as formas organizativas, das quais provem as interpelações dos agentes sociais, que ao longo das seções apresento, até perceber o sentido político na ideia de luta pelas formas de reconhecimento, que, no fundo de toda prática se concentra no que Eagleton (loc.cit.) adverte, indicando a *cultura* para além do sentido de uma identidade coletiva, que está na forma de valores relevantes para qualquer modo de vida como modo de ser diferentemente.

O autor mostra que as culturas em luta pelo reconhecimento consideram os direitos humanos, mesmo os princípios liberais, emancipatórios, os quais as políticas de identidades herdaram. Direcionados a obtenção destes direitos, uma vez assegurados podem chegar a tal ponto que, nesse plano da dignidade e liberdade, nada devem impedir até mesmo de os indivíduos poderem desfazer de sua identidade (EAGLETON, 2011, p. 98).

Estamos diante de experiências que erigem representações empiricamente direcionadas e pautadas nos direitos coletivos. Estas experiências, definidos nos discursos de lideranças nos seus espaços de moradia, formam a *praxis* étnica presente não somente na *proximidade* com as coisas de sentido étnico, mas também com o poder público, as agências de pesquisa, com o campo acadêmico, compondo a formação do discurso, representando um aspecto da *praxis* política.

A *praxis* contém reivindicações, redefine relações de produção com os recursos naturais, liga o passado ao presente, por meio da elaboração de critérios

culturais, atribuídos ao cultivo da terra e aos cuidados com os espaços físicos, como lugares de segurança de sua existência.

Esse conjunto de ações refletidas revela uma *capacidade social* como uma das características da *praxis*. Tomando a ampliação do sentido de *capacidade social*, empreendido por Ricoeur (Ibid.), como efetivação prática de *acordo*, no interior da *proximidade*, torna-se a prática social dos agentes compreensível dentro de uma configuração de *praxis* política.

Ricoeur traz a ideia de *acordo*, que está na dinâmica da instauração de identidade coletiva. Esse termo serve para orientar as relações de *proximidade* e *proxemia*, pois segundo o autor, se realiza entre sujeitos e sobre sujeitos e sobre as coisas (RICOUER, op. cit., p. 149). O *acordo* é feito no interior da unidade social, de forma que os *acordos* organizam os vínculos sociais.

O autor faz essa inferência sobre o *acordo* ligado à instauração de novas interações sociais, para, em seguida, opor o termo instauração ao de natureza, enquanto origem, fundamento das práticas sociais, para dizer que estes vínculos de *acordos* até mesmo a identidade social não tem natureza e sim apenas usos (RICOUEUR, op. cit. p. 149-150).

Para este campo teórico o autor direciona a noção de capacidade social, em razão de considera-la componente do agir em comum, campo exclusivo das representações dos indivíduos e de seu lugar no mundo (RICOEUR, loc. cit.), tornando-o operacional do cotidiano. Esta noção tem a vantagem de situar a pesquisa no âmbito da subjetividade, cujas representações constituem a tarefa da hermenêutica, a da compreensão da relação Estado e etnicidade.

A fala dos agentes é essa interpretação de sentido sobre a estrutura social de mundo, que lhe foi passada. As manifestações das representações partem dos agentes, provenientes da sua relação com o mundo social, para formar um conjunto de atribuições de sentido coletivo. O campo empírico possibilita assentir que as representações constituem formas de reação e resistência frente às estratégias de reprodução dessa estrutura social, quando promove formas de desrespeito e desprezo, e seus efeitos de classificação produzidos pelo sistema dominante.

Ricoeur tem nos mostrado que o termo *representação* substituiu o termo mentalidade, este muito utilizado por historiadores na virada do século XIX para o

século XX, sobretudo por aqueles influenciados pela sociologia de Durkheim. Além dessa substituição, o termo passa a concorrer com a dimensão dos fatores culturais, que foi adicionado à história social. A utilização do termo representação possibilita distanciarmos do risco de essencializar ou naturalizar as formas organizativas.

Os *acordos* do uso das *competências sociais*, com finalidade de criar vínculos sociais, são definidos no interior dos territórios pluriétnicos, como *ponto* de elaboração dos discursos dos agentes sociais. Quando me refiro à ideia de que o *ponto* de partida da pesquisa são os discursos dos agentes sociais, composição de atos de fala, na sua relação como o mundo social, manifestados nas entrevistas, depoimentos, conversas informais, estou me referindo ao termo *ponto* o espaço social (BOURDIEU, 2008, p. 27). Parto de uma perspectiva dos agentes, como realidade primeira a qual as suas falas se referem mostrando seu ponto de vista criado sobre ele. O autor considera que – posição que, também, consideramos – o espaço social e os grupos distribuídos nele são provenientes de lutas, com as quais estes se comprometem pela razão de sua posição e concepções por meio das quais o apreendem (BOURDIEU, 2004, p. 26).

Cada *ponto* é o agente social e suas circunstâncias, que se lhe referem a uma unidade de residência, a uma associação, ao direito à cidade, enquanto este, na contramão, está confinado às necessidades particulares de uma elite política e econômica (HARVEY, 2014, p. 27-66). O empírico manifesta-se na própria situação intersubjetiva, à qual estão entrelaçadas trajetórias, representações coletivas, vínculos sociais, luta por acesso aos direitos de cidadania, pelos quais os agentes se veem a si mesmos e se representam.

Os atos de fala nos propõem nos ater na esteira do termo *emergência*, como princípio singular do aparecimento (FOUCAULT, 2008a, p. 23). Consiste em perceber como e por que surgem os efeitos de afecção. A emergência é variável do contexto das falas, que manifestam os sentidos das coisas e práticas, que nos levam a manter atenção às condições dos que estão situados na contextura dos enunciados.

A emergência se manifesta como *virtus* de reações frente às circunstâncias adversas, em condições constantes e essencialmente desfavoráveis, em campo empírico que nos levaram a descrever como os agentes as enfrentam. Os atos de

fala são movimentos de unir situações partilhadas que apontam para estas situações adversas.

O aparecimento é o que se manifesta como afecção, causas exteriores e subjetivas, que tocam a sensibilidade, que se refere àquelas condições que os levam a produzir um saber prático, como *phronesis* (SCHULER, 2001, p. 18). Esse conhecimento, adquirido por meio dos sentidos, das experiências de vida, forma uma expressão de visão de mundo, constituindo no presente ações e criações, refletidas, que definimos como *poiesis* e *praxis*, que dão sentido a uma trajetória.

A trajetória revela o que Foucault denomina com a palavra alemã *herkunft* de proveniência, que significa pertencimento a um grupo. Conforme o autor, podem parecer características gerais de classificação por tradição, sangue, tamanho, uma marca – este tipo de proveniência é por demais essencialista. O sentido da proveniência é uma atividade heurística de saber a razão pela qual tem sentido a ativação ou elaboração de uma ou outra característica de pertencimento, como tarefa empírica.

De uma forma ou de outra, notei no trabalho de campo que os agentes utilizam elementos de pertencimento, empiricamente pautados em tipo de determinismo para operacionalizar suas ações, que os autodeclaram seus sentimentos de pertencimento, superar a invisibilidade social, e ter acesso a programas de governo. A proveniência do pertencimento se faz integrador e importante na vigência de identidade coletiva, nos casos empiricamente percebidos, no campo jurídico-político, ao qual os conflitos estão associados pelas ações judiciais, individualizando pessoas.

O pertencimento entra como aspecto do discurso étnico em circunstâncias diferentes. Para Foucault (Ibid., p. 20), não se trata de reencontrar em um indivíduo uma marca biológica, geográfica e de origem, que dê coerência a uma unificação, a uma identidade, definida por uma matriz genealógica, perdida na vida social.

Esta forma de genealogia tem o papel de possibilitar uma justificativa “das fontes morais históricas da modernidade” (DUSSEL, 1995, p. 105), ou uma adequação ingênua à perspectiva do sistema de dominação ideológica, construída historicamente, explicitamente salientada por Fanon, quando mostra que o instrumento principal do colonizador foi impor a imagem que este tinha do mundo

sobre os colonizados (1968, p. 30), que nos constitui atualizada na forma de estrutura social de mundo moderno.

Este realismo parte de contexto em que se solidifica o livre comércio e a circulação de mercadorias, dinâmica que leva a filosofia social a constatação de que o homem como um ser consagrado unicamente a seu interesse próprio, mediado por um moderno aparelho do Estado, frente a um estado permanente de concorrência entre sujeitos, que estão orientados para o êxito por uma ambição permanente de estratégias (HONNETH, op. cit., p. 16).

As formas de reconhecimento em Honneth (Ibid. p. 228-239), cunhada da leitura hegeliana, são definidas pelos afetos primários-familiares, pelas relações jurídicas no plano do Direito e pelos valores de solidariedade. As ações que vão de encontro a estes três pressupostos se manifestam nas diferentes formas de desrespeito ou de conhecimento recusado, as quais, mais próximos de situações concretas, são relacionadas por Szpacenkof (2011, p. 46) como maus tratos e violação, privação de direitos, degradação e ofensa.

Honneth oferece o contexto teórico da ocorrência da necessidade da triandria do reconhecimento na perspectiva da filosofia social na qual revela uma teoria do conflito, precisamente analisada por Nisbet (Ibid.). No âmago dessa teoria, Honneth (Ibid., p. p. 16) mostra que a construção de uma filosofia antropológica do ser egocêntrico, cujas ações, estritamente ligadas a seu interesse próprio, fundado sobretudo no sistema de pensamento de Maquiavel e de Hobbes, vai dar lugar a teoria da luta pelo reconhecimento numa perspectiva diferente.

Agamben (Ibid.) trata de definir o contexto atual da política ocidental, a partir da oposição extraída do pensamento grego, ou seja, a passagem da *zoé* a *bios*. Este autor insere uma análise do pensamento foucaultiano sobre os limites da obra *A vontade de saber*, onde Michel Foucault apresenta a ideia de que “a vida natural começa a ser incluída nos mecanismos e nos cálculos do poder estatal, e a política se transforma em biopolítica” (AGAMBEN, op. cit. p. 11), a partir do século XVIII, vinculando o direito à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o direito de resgatar este direito (Ibid., p. 118).

Além disso, na opinião do autor, a política, que, por meio da metafísica (ou de uma teologia natural e religiosa), potencializou uma biopolítica, não construiu, na

prática, a articulação entre *zoé* e *bios*; neste sentido, a *vida nua*, como descrita pelo autor, permanece presa na forma da dialética do estado de exclusão, atualizada, no caso desta pesquisa, no que se refere à negação de política habitacional para os indígenas, como uma das formas em que se apresenta a luta pelo reconhecimento, no campo jurídico.

Para Agamben, a vida biopolítica é uma realidade de duas faces, que se sobrepõem mutuamente, *inclusiva* e *exclusiva* dos cidadãos, impondo a estes um permanente estado de vida nua, sem prerrogativas de reconhecimento. Este estado se apresenta naqueles cidadãos cuja vida “normal” é vedada. O autor assevera que a promoção da vida implica a ambiguidade do bando, que exclui-inclui, que é a mesma do estado sacro, separado (AGAMBEN, 2010, p. 79), em determinados processos de dupla exceção, vida abandonada ou exposta à morte (matabilidade), em manutenção da vida, ou vida insacrificável à custa da morte, numa relação de abandono (Ibid., p. 85).

A vida continuamente presa sob a forma “de alguma coisa que é incluída somente através de uma exclusão” (Ibid., p.18), como marca histórica do nascimento da cidade e dos Estados nacionais, caracterizado pela primazia das liberdades individuais sobre os deveres coletivos e da primazia do privado sobre o público, como critério político das decisões soberanas (Ibid., 118).

Na base desse postulado está o ponto de vista de Aristóteles sobre o sentido da palavra *vida*, que foi direcionada para a construção de sentido da *polis* grega, especificado na obra *Política*. Na primeira e na segunda parte do Livro I desta obra, constata-se que a cidade é o lugar da obtenção da vida boa. Viver bem (*bios* políticos) é diferente de simplesmente viver (*zoé*), pois está sedimentado na *pólis*, espaço da realização plena da sociabilidade humana.

Sua atualização consiste nas diferentes formas de vida para além da vida biológica de supressão das necessidades vitais (respirar, alimentar, beber, produzir), numa dinâmica em que aparecem entrelaçados dentro do atual quadro da condição humana o trabalho, a obra e a ação, elementos que constituem a condição da existência humana, trabalhados por Arendt, constituindo objeto de investigação no campo da teoria política do século XX. Conforme a autora, a condição humana do trabalho é a própria vida, assim como a condição humana da obra é a mundanidade,

aspectos que adquirem significados na ação, entendida como vida política, cuja condição específica é a pluralidade (ARENDDT, op. Cit., p. 8-20).

Sua estrutura de pensamento admite que o Estado seja uma construção que faz o ser humano distanciar-se do animal, que simplesmente emite voz, como resultado de prazer ou de dor. Nesta formação de natureza humana, o Estado pode ser constituído na ambivalência de polaridade justo-injusto, à qual estão ligados outros polos, como monarquia-tirania, aristocracia-oligarquia, república-democracia.

Referem-se ao Estado justo as formas do primeiro polo, e ao Estado injusto as formas que pertencem ao segundo. Esta prerrogativa do estagirita representa a sistematização do pensamento grego sobre a vida, denotando zoé, a vida simplesmente sem o discurso político.

Ricoeur concede uma explicação do que seja vida boa, no contexto atual, quando se refere ao conceito de ética, juntado a ética deontológica de Kant à teleológica de Aristóteles. Para este autor, a ética é viver bem, com os outros, em instituições justas (RICOEUR, 1995). O bem, em todo caso, é relativo para cada pessoa ou grupo, de forma que, em cada contexto específico de grupo social, o bem deve ser pautado pela garantia dos direitos fundamentais e, no caso empírico, estamos falando da garantia de espaço físico de habitação, a partir do qual as pessoas tem condições de saída de uma experiência negativa do menosprezo (RICOUER, 2006, p. 215).

Para ele o menosprezo se caracteriza pela humilhação relativa à negação de direitos civis, como também à frustração relativa à ausência de participação na formação da vontade pública, bem como diz respeito ao sentimento de exclusão resultante da recusa de acesso aos bens elementares (op. cit., p. 14).

A vida social, para Aristóteles, “não está destinada para que os homens simplesmente vivam, mas para que vivam bem”<sup>5</sup>, que denota o aspecto subjacente

---

<sup>5</sup> O termo *oikia* (as) e *oikios* (oi), utilizados por Aristóteles podem ser traduzidos por família; *oikios* por “casa familiar” e *oikia* por família. Nesta perspectiva, conforme Brugnera (1998, p. 59), em Aristóteles, as relações *oikonomikés*, que se referem à direção de uma casa e à administração de seus bens, destacam três aspectos, quais sejam: a relação i) entre amo e escravo (*despotikê*), ii) entre pai e filho (*patrikê*) e iii) entre marido e mulher (*gamikê*), ou seja, relação *arkhómenos* entre quem manda e quem é mandado. Nesta mesma circunstância, o Estado nasce da mesma forma de uma aldeia, mas com desejo diferente, isto é, o da boa vida (Ibid., p. 60). Segundo este sistema de pensamento aristotélico, pode-se afirmar que nele está o princípio embrionário do estado de exceção,

da biopolítica. Daí que para a cultura grega, a forma mais elementar de associação, resultado do complemento de um instinto, representada pelo macho e a fêmea, tem a finalidade de garantir a sobrevivência e a procriação, estando no mesmo plano dos animais.

A *polis* resulta dessa linearidade de formas associativas, cujas funções perpassam às biológicas referentes às das casas e aldeias, que se concentram em suprimir as necessidades básicas e cotidianas (BRUGNERA, 1998, p. 59), no plano do zoé, ou seja, ela é constituída com o fim de viver o melhor modo de vida, que se encontra na cidade.

Em outras palavras, a ordem da *pólis*, como “comunidade política”, é a única forma de agrupamento humano historicamente estabelecido, lugar exclusivo da realização do indivíduo (Ibid., p. 67) e de suas formas associativas, um modo específico de construído existencial.

Do ponto de vista grego, na sociabilidade humana, ou de outra maneira, na *pólis*, não está em questão o modo simples da vida natural, mas uma vida qualificada, um modo particular de vida (AGAMBEN, Ibid., p. 9), na combinação entre as formas de vida estruturadas em torno da *poiesis* e as ações que constituem a comunidade política, que são ações-*praxis* (BRUGNERA, Ibid., p. 69).

A política na Grécia clássica estava sintetizada no poder da palavra dos homens livres, que tinham tempo para avaliar, ponderar e expressar o resultado do que foi pensado, ou seja, a palavra como faculdade do homem de poder expressar o justo ou injusto, de criar um sistema axiológico de acordo com o *télos*, como ordem da *pólis*, constituindo uma *praxis*, que ao mesmo tempo em que pode ser considerada uma oposição aos bárbaros, aos escravos, aos seres sensíveis e perecíveis e às atividades *poiéticas* (Ibid., p. 61), constitutivas da vida biológica, considera a *praxis* uma procura da vida segundo o bem que sirva para o simples viver, ou seja, uma *pólis* que considere a vida natural como um bem, conforme a análise de Agamben (2010, p. 10).

---

conferido ao soberano ou a um corpo político, analisado por Agamben (2010), impondo a indivíduos ou grupos critérios de vida.

A *vida nua* consiste em um estado separado de indivíduos, cujas formas de ocupação se subordinam a um fim, à vida da comunidade política, que lhes impõe restrições. Esta vive conforme a razão, a atividades-*praxis* dos homens livres. No entanto, neste sentido, a estrutura sociopolítica impõe restrições, separando “vida nua” da “biopolítica”, às formas de vida, representadas pela casa e aldeia, situadas no âmbito das atividades *poéticas*, das quais o trabalho e a obra fazem parte e com as quais o sentido do *télos* não pode se efetivar (Ibid., p. 71).

O tipo de vida específico da cidade grega, portanto, do cidadão, era a vida política (*bios politikós*), sobrepondo-se a vida biológica, que era um atributo tanto dos animais quanto dos homens. As restrições são historicamente definidas, como ficou registrado no pensamento e na *biopolítica* do mundo grego, como se fossem estruturas naturais de vida.

Para ilustrar, de acordo com a análise Nisbet, ao fazer referências às reformas de Clístenes (em 509 a. C.), salienta que a destruição das tribos familiares antigas trouxe implicações destrutivas para as outras estruturas familiares de Atenas (NISBET, op. cit., p. 43). No sentido da análise de Agamben, de um lado, esse processo de destruição foi um trabalho de afirmação da *vida nua*, ou como Nisbet afirma, de *niilismo*. Por outro, a reforma de Clístenes foi uma poderosa afirmação, dentro de uma estrutura imutável de *pólis* grega, naturalizada, na qual o uso da palavra caberia apenas ao homem grego. Conforme este autor, “toda a vasta e penetrante *cultura* da comunidade familiar, inclusive a moralidade e os incentivos sociais e psicológicos, foi, de um só golpe, tornada ilegítima” (Ibid., p. 43).

Desta forma, o tipo de vida específico da Grécia passa a separar o zoé da biopolítica, cuja ideia foi fortemente desenvolvida pelos filósofos socráticos, no pensamento de Platão e Aristóteles. Assim, da comunidade militar, surgiu, em grande medida, o estado político territorial, soberano, centralizado, solidificado com a reforma clisteniana.

Desta maneira, os escravos e bárbaros são classificados como aqueles que apenas possuem voz, que, na cidade, não é aceitável “como um critério, um atributo diferenciador e específico do homem”, porque se situa na esfera subjetiva, comum a todos os animais (BRUGNERA, Ibid., p. 61).

Em oposição à voz, que é atributo dos escravos, dos bárbaros, das tribos, a palavra, como expressão do *logos*, é singular ao cidadão grego, que possibilita a vida na *pólis*, como elemento diferenciador dos demais seres vivos, que estão no plano do zoé. Então, a identidade, a partir do ano 509 a. C., torna-se uma construção a partir da decisão de um soberano, que se desenvolve com o controle e decisão militar, de forma que os homens livres, em Atenas, tornam-se pertencentes a uma das dez tribos, fazendo parte de uma “identidade tribal”, a qual recebia um nome de algum antigo herói militar (NISBET, op. cit., 1982, p. 44).

Nesta perspectiva, Aristóteles, também, passa a sistematizar a separação da *poiesis* da *praxis*<sup>6</sup>, sustentada pelos requisitos biológicos e socioculturais, de forma que os homens livres pertencem a estes, os escravos, camponeses, escultores e outros trabalhadores àqueles.

Conseqüentemente, os que não participam da política são “incapazes por natureza”, a exemplo dos escravos e bárbaros (Ibid., 102), pois, de acordo com Arendt (op. cit., p. 32), “são destituídos de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todo o cidadão era falar uns com os outros”. Essa opinião corrente da *pólis* não se relacionava com a associação natural experimentada na vida doméstica e era oposta a ela (ARENDR, loc. cit.).

Esta assertiva, certamente, está contida na ideia de povo, cujos conceitos, de acordo com Agamben (2015, p. 36-37), oscilam dialeticamente entre dois opostos: “de um lado, o conjunto *Povo* como corpo político integral, de outro, o subconjunto *povo*, como multiplicidade fragmentária de corpos necessitados e excluídos”.

Agamben faz um levantamento dos sentidos da palavra “povo”, desde a tradição latina, incluindo as línguas europeias modernas, passando pela Revolução Francesa, até a Constituição dos Estados Unidos, para afirmar que este mesmo

---

<sup>6</sup> Para Aristóteles, o cidadão não deve ter vida de trabalhador, de mercador, de lavrador, pois para a dedicação à vida política o cidadão deve dedicar tempo caracterizado como ócio, cujas atividades designam *praxis*, que são ações virtuosas para a vida na cidade, em oposição à *poiesis*, que consiste nas atividades produtoras realizadas por aqueles que satisfazem as necessidades, mas não estão na possibilidade de realização da plenitude humana, que se manifesta na *pólis* (BRUGNERA, 1998, p. 68).

termo “nomeia tanto o sujeito político constitutivo como a classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política”.

O autor explicita seus pressupostos, citando Hannah Arendt, para dizer que a própria definição do termo havia nascido da compaixão e a palavra tornou-se sinônimo de azar e de infelicidade, nas frases que seguem: “o povo, os infelizes me aplaudem”, “o povo sempre infeliz”. Ao mesmo tempo, “no estado popular, o conceito se torna duplo, povo como corpo político, como titular da soberania, que corresponde a *menu peuple* [o povão], que a soberania aconselha excluir do poder político” (AGAMBEN, *Ibid.*, p. 35).

Para ele, no extremo se situa o Estado total dos cidadãos integrados e soberanos, ao passo que no outro extremo há a reserva dos miseráveis, dos oprimidos, dos vencidos que foram banidos, ou seja, “povo é um conceito polar, o qual indica um duplo movimento e uma relação entre dois extremos” (*Ibid.*, p. 37).

Desta forma, assevera o autor, percebemos a definição da estrutura política original, na seguinte forma: vida nua (*povo*) e existência política (*Povo*), exclusão e inclusão, *zôe* e *bios*. De igual maneira, o conceito de povo já “traz em si a fratura biopolítica fundamental”, ou seja, “ele é aquilo que não pode ser incluído no todo do qual faz parte e não pode pertencer ao conjunto no qual já está desde sempre incluído” (AGAMBEN, *loc. cit.*).

A propósito, acrescenta o autor, o projeto democrático-capitalista não elimina, através do desenvolvimento, mas reproduz e transforma o povo, os excluídos, em vida nua (AGAMBEN, 2015, p. 40). A *vida nua* consiste no desvio das prerrogativas da vida política, da vida qualificada. No entanto, sua relação com a biopolítica significa que o viver deve se transformar no viver bem, fazer uma passagem da exclusão para inclusão, ou estabelecer meios de politização da *vida nua*.

Ao mesmo tempo em que os agentes sociais buscam estratégias de resistência, desenvolvem ações que propõem sua inclusão na vida política, apropriando-se de discursos em que ganha forma o ato de dizer e propor, ou seja, pela força da palavra os agentes depõem sua realidade e apresentam o sentido da vida política. Nesta perspectiva de luta, em que se encontram, há uma prerrogativa de conciliar uma política de identidade e política de reconhecimento.

Esta proposição define os posicionamentos dos agentes, como um processo em que, como Agamben descreve, “o espaço da vida nua, situado originalmente à margem do ordenamento, coincide com o espaço político”, aliás, exclusão e inclusão, externo e interno, *bios* e *zoé*, direito e fato, são polaridades que entram em “zona de indistinção”, ao mesmo tempo em que a exceção se torna a regra em todos os lugares (AGAMBEN, *Ibid.*, p. 16).

A *verdade* é um termo que tece o dizer, e utilizamos em dois sentidos, que estão inerentes ao seu conceito, ou seja, destacamos no sentido de proposição, enquanto assunto apresentado no discurso étnico, e no sentido de realidade, mundo social vivido por eles em contexto antagônico. No segundo caso, utilizamos a definição como realidade verbalizada e representada pelos agentes empiricamente perceptível, aportado nas situações de lutas por moradia e permanência em espaços físicos ocupados e transformados em espaços sociais e culturais.

A organização destes espaços passa a formar um discurso étnico e a compor uma realidade propositiva, no primeiro sentido. Assim, a verdade mantém-lhe o sentido da filosofia clássica como *aletheia*, desvelamento, descobrimento que se produz na pesquisa, formando um perfil da realidade, sendo esta propositiva em seu contexto específico e processual de mudança.

O dizer é uma relação entre subjetividade, intersubjetividade e objetividade, em que o acorde das falas, na forma de discurso, faz emergir problemas de desrespeito, em situações desfavoráveis de vida humana, implicados na combinação político-econômica. Esta combinação releva posições assimétricas daquela relação.

A realidade do mundo social, neste procedimento de compreensão dos atos de fala, se apresenta como processo (MORA, 2001, p. 2379), por tornar indispensável os valores nas mudanças e ter primazia a todo caráter determinista e estático, ao mesmo tempo em que nos orienta para o concreto das mudanças e seus efeitos, que se distancia, desta forma, de uma estrutura serrada em que não aparecem as condições sociais da proximidade entre os agentes, ou seja, condições “de produção, de reprodução e utilização dos objetos simbólicos do próprio movimento” (BOURDIEU, 2009, p. 67).

O travejamento dos termos que utilizei para compreender o discurso étnico, a partir do qual explicamos a construção de territórios pluriétnicos, pode conferir o vigor ou “o poder da comunidade” (CAZAR; PERALTA, 2003, p. 9-16), a partir do qual as lideranças se fortalecem como unidades de mobilização. Para estes autores, partindo do movimento indígena do Equador, os indígenas se articulam como movimento social que justificam a formação de grupos étnicos (como tipo organizacional) de demandas ante o Estado e a sociedade, formulam propostas políticas, articulam-se em organizações relativamente estáveis e se mobilizam como exigência de conflito, para conseguir seus propósitos.

Para os autores, os agentes sociais encarnam uma identidade coletiva, aludindo fatores socioculturais, normas comuns, pauta de condutas, língua, organização social, tradição. Os autores são da opinião de que a autoafirmação produz uma etnopolítica (CAZAR; PERALTA, *Ibid.*, p. 115-166), a partir desses critérios objetivos, que podemos entender como resultado da relação de *proximidade e proxemia*.

Nesta dinâmica, cada unidade social compõe sua própria configuração étnica, razão pela qual a etnicidade é atualizada como marca da coesão identitária. No entanto, eles são de acordo que “as diferenças étnicas não podem ser reduzidas a coisas concretas”, mesmo assim, para marcar as diferenças recorrem a elementos socialmente percebidos como significativos (*Id. Ibid.*, p. 117).

Tais critérios ao mesmo tempo, também, evocam a ética, que encontra na filosofia do direito a assinatura do Estado como efetividade da ideia ética (RICOUER, 2006, p. 231), e, paradoxalmente, ele é a razão das lutas cuja interpelação se pode perceber nos capítulos desenvolvidos, priorizando as falas dos agentes sociais, como discursos étnicos.

O campo da pesquisa nos leva a situar o Estado a partir do conceito de Bourdieu (2012, p. 13-23), que é um acréscimo do conceito weberiano, que criticamente se opõe ao conceito de Durkheim. O autor recorda que o Estado é o campo da função pública, campo da função administrativa, campo do poder, e este se manifesta a partir do conceito de Durkheim, para o qual o Estado é o fundamento da integração lógica e integração moral. Ao explicar este conceito, o autor afirma que:

A integração lógica, no sentido de Durkheim, é o fato de que os agentes do mundo social têm as mesmas percepções lógicas - acordo imediato que se estabelece entre as pessoas que têm as mesmas categorias de pensamento, percepção, de construção da realidade. A integração moral é o acordo sobre certos números de valores. Temos sempre insistido na leitura que é feita de Durkheim, me parece, que a integração moral é o fundamento da integração lógica [tradução livre] (Ibid., 2012, p. 15).

Nesta perspectiva, a estrutura de uma cidade se assenta neste conceito de Estado, que é visto como “o princípio ordenador do consentimento como adesão a uma ordem social”, no entanto isto não quer dizer que seja necessariamente o “fundamento de um consenso”, pois as interações sociais (trocas) conduzem a um dissenso (loc. cit.). Para o autor, este fundamento da integração lógica e da integração moral é a condição mesma dos conflitos a propósito do mundo social.

Neste viés de afirmações é que podemos situar outro conceito de Estado, a que o campo empírico tem dado referência e mostrado a própria razão da construção de organizações pluriétnicas como unidades de mobilização. Isto porque este conceito legitima a estrutura de mundo social, em que nos movemos, e, paradoxalmente, neste conceito o poder aparece na forma de violência simbólica e física. Bourdieu acrescenta ao conceito de Max Weber, afirmando que o Estado é o monopólio da violência física e simbólica e “pode-se mesmo dizer que um monopólio da violência simbólica legítima, na medida em que o monopólio da violência simbólica é a condição de posse de exercer o monopólio da violência física em si” (BOURDIEU, 2014, p. 14).

Portando, é neste contexto teórico-empírico que o discurso étnico se movimenta e a partir dos quais definimos o objeto desta pesquisa. Com efeito, os discursos aparecem na forma de narrativas e o território, nós encontramos seu sentido narrativo, falas que situam os lugares, as coisas e as pessoas, imbricadas na estrutura empírica do mundo social e dos campos de funções do Estado, cujos atos promovem *afetos reativos*, provenientes das forças de poder, que antes, no caso da cidade, passa pelos dominantes de determinada força de poder (DELEUZE, 2005, p. 79), que determina e produz lutas pelo direito de viver na cidade, em cujas situações as unidades sociais vão se configurando em unidades de mobilização.

O primeiro capítulo mostra a minha experiência de campo, na relação com os entrevistados e que caracteriza a relação de pesquisa. Nesta relação, foi possível

elaborar um conjunto de pressupostos que ajudaram na sistematização do objeto de pesquisa. Nesta perspectiva, o capítulo mostra a formação de uma epistemologia da pesquisa, sendo ativada a partir desta relação empírica. Considero nesta seção, neste caso, o resultado da dimensão empírica formado pelo conjunto das informações veiculadas pelas entrevistas e observações registradas, em que aparece uma permanente atitude reflexiva e pragmática dos agentes sociais. Eles, nesta seção, estão apresentados por meio de quadros dos entrevistados, cujo conteúdo foi usado nesta tese.

Os registros assinalam um caráter do discurso étnico, provenientes da sistematização do mapeamento social. Estas atividades são descritas tomando como exemplo uma oficina de mapas. As informações descritas destacam categorias que mostram aspectos que explicam a construção de territórios pluriétnicos, exemplificado pela trajetória da família Karapãna, representada pelo mapa no final do capítulo. Com efeito, esta construção enfatiza a relação entre política de identidade e política de reconhecimento.

O percurso empírico do segundo capítulo compreende as categorias de autorreconhecimento e reconhecimento a partir da trajetória do senhor Manuel Paulino do povo Karapãna, casado com Otília da Silva do povo Piratapuia, vindos do Alto Rio Negro. Registrado nos atos de fala, aqui, como na próxima seção, procuramos mostrar dentro do objetivo, como acontece a construção de territórios pluriétnicos. Para isso, a trajetória, como discurso étnico, foi organizada a partir de entrevistas feitas com seis membros da família Karapãna, a partir das quais as eles construíram o mapa da trajetória da família Karapãna. Desse processo, como aparece no mapa, foram se formando unidades organizativas na forma de território pluriétnico – constituído pelas designações Aldeia Kuanã, Aldeia Santa Maria, Aldeia Yupirunga e Parque das Tribos –, e a inserção dos agentes nos mecanismos técnicos de representação.

O terceiro capítulo mostra que, nesta perspectiva, o autoconhecimento da identidade étnica está explicitado por meio da ativação da memória, que faz definir a relação de *proxemia* e *poiesis*, a qual por sua vez faz ligar o presente ao passado, e na qual os agentes encontram a base étnica da *praxis* política. Características que se fazem presentes nos territórios pluriétnicos em construção. A observação

empírica não pode insinuar um campo antropológico, ou até mesmo um campo jurídico, para aplicar o reconhecimento dos indígenas em Manaus em termos essencialistas.

No entanto, tem a proposição de voltar-se para as práticas sociais e a forma de organização indígena, nas relações de *proximidade* com pessoas e coisas, em que a palavra *uso* introduz e envolve o sentido da *praxis-poético* na proximidade com os critérios objetivos. O capítulo ilustra tal sentido por meio da relação dos Karapãna com os recursos naturais, no cultivo das plantas, aliados a uma prática pedagógica destas relações. Com isso, pretendemos apresentar aspectos que orientam construção dos territórios pluriétnicos.

O quarto capítulo apresenta a formação do território pluriétnico denominado Parque das Tribos. A partir de registro de doze entrevistas, elaboramos um recorte da trajetória de uma família Kokama, da chegada à área que corresponde à comunidade Cristo Rei até às articulações que dão início à formação de uma identidade coletiva, no bairro Tarumã, zona oeste. Este processo reúne vinte e quatro etnias, com quatorze línguas faladas nos núcleos familiares, vindos de várias situações adversas, nos bairros de Manaus, formando um território pluriétnico.

Os agentes sociais encontram no grupo étnico uma forma de organização, desempenhando a relação *praxis-poiesis*, que faz ligar o presente ao futuro, a partir de proposições e indagações dos discursos étnicos. Visando ao objetivo de apresentar por que a pertinência da construção de territórios pluriétnicos, a *praxis* política dos agentes mostra a luta para efetivação de direitos pela moradia e reconhecimento da sua forma de viver, dentro de um contexto de *inclusão e exclusão*, em que os mediadores protagonizam um estado de insegurança com relação à permanência das famílias que representam tal *praxis*, caracterizada pela resistência. O empírico mostra o problema de relacionar no conceito de justiça social com dimensões do reconhecimento da identidade coletiva de caráter pluriétnico e a efetivação dos direitos sociais, no contexto urbano.

Tendo em vista explicar a relação entre política de identidade e política de redistribuição como condição das formas de viver dos indígenas, como conceito de verdade que se sobrepõe a uma norma da razão instrumental moderna (CARNIO, 2013, p. 50), nas suas unidades sociais, o quinto capítulo apresenta de início uma

discussão, a partir de seis falas dos participantes da oficina sobre a Convenção 169/OIT, que manifestam aspectos da etnicidade, apontando tanto as formas de desrespeito quanto os desafios no contexto urbano, na mesma dinâmica da *inclusão-exclusão*, sobretudo no que se refere ao problema de moradia, explicitado na construção do Assentamento Sol Nascente.

A visibilidade dessa questão, neste capítulo, continua na Associação Comunidade das Nações Indígenas, na Aldeia Yupirunga e nos Assentamento Povo do Sol Nascente, apresentado pelas entrevistas e registros de falas dos participantes de uma reunião com os funcionários do MPF e da FUNAI. Neste contexto, os agentes mostram os critérios étnicos e sua pertinência na base dos problemas emergentes da relação Estado e etnicidade, em que estão no jogo os interesses definidos e afiançados pelas identidades coletivas, na forma de território pluriétnico.

Os capítulos procuram demonstrar que o discurso étnico se torna um parâmetro para identificar o estado de alteridade hoje, a partir do recorte da identidade social, em que a reflexão sobre a etnicidade na relação com o Estado evidencia os pressupostos de posicionamentos reais e lugares efetivos dentro de um sistema de exclusão, que se atualiza.

A emergência dos atos do discurso se opõe a este estado e se apresenta como *praxis* afirmativa das autodefinições de identidade, explicitação das formas de vida coletiva, entre as quais sobressaem os territórios pluriétnicos em construção. Ao trazer para este contexto a filosofia social de Enrique Dussel, percebemos que a relação destas categorias – *proxemia, proximidade, poiesis e praxis* – constitui a força do étnico que atualiza a vigência das resistências e lutas dos povos indígenas na Amazônia.

## CAPÍTULO I

### DIÁLOGO, LEITURA E FISIONOMIA ÉTNICA: PRESSUPOSTOS DE UMA CARTOGRAFIA SOCIAL CRÍTICA.



**Figura 2** – Participantes da Oficina de Mapas, realizada na Comunidade Indígena Três Unidos, nos dias 21, 22 e 23 de junho de 2013. Participantes: Ana Cláudia Martins Tomas, Joilson da Silva Paulino, Manoel Paulino Karapãna, Odair da Silva Paulino, Jonas Garrido de Melo, Urgulina Anhez Garrido, Rosemeiry Garrido de Melo, Dirce da Silva Paulino, Tomé Cruz, Joarlison Garrido Melo, Ronaldo Michelson Sodré Hauwer, Manoel Chagas da Silva, Roseneia Leite da Silva, Jaira Leite da Silva, Waldemir da Silva, Raimunda Cruz, Andrey Santos da Costa, Ana Rita da Silva, Jeferson da Silva, Reis Pereira, Clodoaldo, Olavo Bruno, Arnaldo Yarumare, Zildo Cruz da Silva, Alice Silva de Andrade, Dark Rodrigues Freire, Raylene Dias, Nelson Silva, Adelciane Marques, Raynete Dias da Silva, Ana Cláudia Martins, Raimundo Cruz da Silva, Rozicléia Leite da Silva, Flávio Veras. **Fonte:** PNCSA. **Fascículo 21:** Indígenas na luta contra a devastação em seus territórios. Manaus: UEA, 2012.

O presente capítulo apresenta, inicialmente, os pressupostos da relação pesquisa e realidade empírica, considerando-a inserida num plano subjetivo, especificamente como experiência substantiva da relação de pesquisa, na minha condição de pesquisador. Apresento de início esta experiência na forma de como iniciei esta relação com agentes sociais, a partir dos quais organizei um conjunto de informações e de observações que me levaram a construir o objeto de pesquisa.

Este, assim, está associado à minha relação com os agentes sociais estudados, que se apresentam por meio de seus discursos étnicos com respeito às suas formas diferenciadas de organização, marcados por diferentes experiências baseadas em conhecimentos de suas realidades localizadas. Para isso, destaco algumas agentes sociais com os quais procedeu minha entrada de campo. Na sequência desta seção, apresento os pressupostos epistemológicos da atividade de campo a partir do mapeamento social, acompanhada de um percurso teórico que me possibilitou definir o percurso da compreensão de como acontece a construção de territórios pluriétnicos, dando destaque para a o mapa da trajetória da família Karapãna.

A relação de pesquisa, também, não está desassociada da minha trajetória teórica, constantemente sendo revista e analisada, e, nesta parte, me fez ativar alguns postulados do âmbito da epistemologia da pesquisa, e ajudou-me a sistematizar a construção do objeto da pesquisa, na qual se elabora um aspecto do ponto de vista do conhecimento científico<sup>7</sup>. A relação de pesquisa diz respeito ao campo empírico, enquanto os postulados à interação destes com as informações sistematizadas daquela relação, que constituem a interpretação dos agentes sobre seu mundo social, ao mesmo tempo sendo parte deste.

---

<sup>7</sup> A presente reflexão, que traz os pressupostos epistemológicos do objetivo geral e dos específicos desta pesquisa, é resultado, também, das aulas referentes às disciplinas *Pensamento social na Amazônia*, ministradas pela professora doutora Marilene Corrêa da Silva Freitas, e *Atividade programada III*, ministrada pela professora doutora Iraíldes Caldas Torres, cujas reflexões disciplinares me ajudaram a pensar e organizar experiência de pesquisa no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, num diálogo entre filosofia social e realidade empírica.

Ainda nesta seção, passo a desenvolver aspectos epistemológicos que estão presentes no trabalho de mapeamento social, a partir da minha experiência de pesquisa no PNCSA, trabalho que me levou a rever a trajetória teórica. Esta apresentação partirá da importância da atividade *reflexiva* nesta relação, por exercer a função cognitiva inclinada à compreensão das mudanças sociais, cujo recorte se dá na cartografia social, como um conjunto de percepções cotidianas, que apresentaremos no desenvolvimento desta seção.

Portanto, tratarei do sentido da teoria, como conceito operacional, uma leitura sistemática que constrói uma compreensão do mundo circundante e das práticas sociais do pesquisador, ao mesmo tempo em que tal leitura é provocada pela realidade dos agentes sociais, explicitada e interpretada por eles, no âmbito do PNCSA, como espaço permanente do caráter discursivo e pragmático dos povos considerados tradicionais, a partir do qual o objeto do conhecimento se manifesta na explicação de como acontecem os processos diferenciados da construção de territórios pluriétnicos. A partir deste percurso reflexivo, esta seção destaca aspectos que orientam, num primeiro momento, o objeto desta pesquisa como resultado da relação de pesquisa, percurso este que mostra a partir dos atos de fala, como acontecem os processos de construção de territórios pluriétnicos.

### **1.1 Pressuposto da construção do objeto: a relação de pesquisa.**

A abordagem deste pressuposto está indissociável à explicação do objeto desta pesquisa, que se fundamenta na afirmação de que as unidades sociais que estão sendo criadas no perímetro urbano são provenientes de processos de territorialidades específicas que poderão convergir para um território pluriétnico. As territorialidades aparecem objetivamente em territórios pluriétnicos, cuja constituição passei a compreender sob as condições de relação de pesquisa, que desenvolvi com os agentes sociais envolvidos nas suas demandas por moradia e regulamentação fundiária, com característica de uso comum da terra.

A atividade de pesquisa me levou a definir o universo das entrevistas, que caracterizam um discurso étnico e explicitam uma maneira de como são construídos os diferentes territórios pluriétnicos. Apresento as entrevistas nesta seção como

resultado da relação com as principais lideranças, que passo a explicar na sequência.

A primazia da relação de pesquisa, estabelecida com as famílias Karapãna, me faz remontar ao término do mestrado, em 2008, após o qual eu voltei às atividades profissionais na Secretaria Municipal de Educação-SEMED/Manaus, na Gerência de Educação Escolar Indígenas-GEEI. Durante as formações e visitas técnicas, conheci mais de perto as escolas indígenas e os chamados “espaços culturais”, inseridos no programa de Educação Escolar Indígenas. Inúmeras visitas a esses lugares fizeram-me estabelecer relações amistosas para além do caráter profissional e técnico. Foi neste período que conheci o professor **Joílson da Silva Paulino**<sup>8</sup>, 41 anos, que se autorreconhece do povo Karapãna. Sua primeira experiência na função de professor da língua nheengatu me levava a lhe dar mais atenção.

Passei a ler suas anotações das atividades realizadas na sua função de professor bilíngue até o ano de dois mil e nove. Elas falam de aulas, pesquisas e registros de ensino e aprendizagem referentes ao estudo da língua nheengatu, desenvolvido na aldeia Kuanã/Nova Canaã, do Rio Cuieira. Para o professor Joílson Paulino, todo seu trabalho tem o objetivo de “revitalização e alfabetização na língua nheengatu, com alunos indígenas, na faixa-etária de cinco a quinze anos”.

Percebi que esta afirmação estava relacionada ao objetivo de classificar palavras, as mais usadas diariamente na área do rio Cuieiras e recuperar palavras que não estavam sendo mais usadas pelas crianças de famílias oriundas do Alto Rio Negro e do médio Solimões. Nas nossas conversas, ele sempre procurou deixar claro sua impressão de “identidade cultural” associada à “língua materna”, como se expressou numa das ocasiões em que visitei a aldeia Kuanã, quando me disse que sua preocupação era “ensinar crianças e os mais jovens na tentativa de manter viva a língua materna de nossa identidade cultural”.

Até o ano de 2009, ele ensinava para crianças dos povos Karapãna, Baniwa e Baré. Dizia-me que nos primeiros anos de suas atividades de professor, os alunos

---

<sup>8</sup> Usarei o negrito no nome dos agentes sociais, quando este for redigido pela primeira vez, tirando o negrito na segunda aparição.

“tiveram muita dificuldade para entender a pronúncia das palavras na língua nheengatu porque não conheciam nada desta língua, nem mesmo sabiam que eram índios”. Nestas condições, para ele, a ausência de uma consciência indígena está associada à “alfabetização na língua portuguesa” e ao “desconhecimento total das suas raízes”. Na busca de reverter essa situação, o professor relata sua estratégia de saída dessa condição:

Até que, quando bastante preocupado, eu me animei a enfrentar este trabalho. Nas vezes em que era realizada alguma cerimônia em nossa tradição, com respeito à caça ou à pescaria, eu juntava alguns alunos e juntos participava dessas viagens, acompanhava as pessoas idosas para prestar atenção e pesquisar a fala os costumes e os métodos puros de interagir junto à natureza. Eu gravava a fala de cada pessoa, ou anotava no caderno de diário de campo. Com essas anotações eu planejava o trabalho a ser feito na sala de aula. Inicialmente, conversava com os alunos, pedindo para que eles pesquisassem com os seus pais a respeito de nomes, palavras, na língua nheengatu. Depois pedia para os alunos desenhar e pintar palavras, relatar seus passeios, ilustrar histórias. Eu pegava as palavras e preparava os exercícios de completar frases com os alunos, na lousa, eram frases na língua geral. Eu pedia para os alunos formar, palavras, frases, tirando do português, e transformando para a escrita na língua nheengatu.

O meu tempo profissional, que equivalia a valorizar sua *capacidade social*, utilizado para elaboração de atividades da GEEI, durou até dois mil e dez, e consistia na função de visita técnica aos “espaços culturais”, como eram considerados pelos professores indígenas.

Nesse período eu orientava o professor a planejar suas aulas ao mesmo tempo em que refletíamos a importância da educação escolar indígena para os agentes sociais, como demonstra sua fala numa das visitas técnicas, inscritas no seu caderno de encontros de formação: “Tenho consciência de que a escola é uma estrutura dos não-índios, mas que pode ser inserida na organização do povo se esta for construída coletivamente, respeitando a nossa cultura e a nossa forma tradicional de fazer educação”.

Foram nas visitas técnicas que conheci os pais do professor bilíngue, no tempo que ele dividia comigo para partilhar o conteúdo de suas aulas na aldeia Kuanã e lia com esmero seus cadernos de campo, de registro e de planejamento

das aulas. Suas anotações na condição de professor contratado para ministrar aula na língua nheengatu revelam o que ele chama de “saberes tradicionais”, apreendidos dos seus pais, **Otília da Silva**, do povo Piratapuia, e **Manuel Paulino**, do povo Karapãna. O professor passou a partilhar sua formação política comigo, destacando-se no interesse de se apropriar das leis sobre os direitos dos povos e comunidades tradicionais. O tempo profissional, assim, transformou-se em tempo de relação de partilha de conhecimentos, no âmbito do PNCSA, depois que Joílson procurou conhecer as oficinas de mapas realizadas com os Sateré-Mawé, nos anos de 2007 e 2008, no bairro Redenção, e as oficinas realizadas com os Tikuna, no bairro Cidade de Deus e com as mulheres artesãs do Alto Rio Negro, no bairro João Paulo II, zona Leste de Manaus.

Na sua condição de presidente da Associação Indígena Karapãna-ASSIKA – constituída no dia quatro de agosto de 2009 –, Joílson manifestou interesse na realização de mapeamento social no rio Cuieiras, a partir da dinâmica desta Associação, depois de uma visita que ele fez à comunidade de designação Sateré-Mawé, no bairro Redenção, denominada Y’apyrehet. Na conversa que ele teve com Moisés Ferreira, este falou sobre “a importância, as oportunidades e os recursos que uma oficina traria para as organizações indígenas”<sup>9</sup>. A visita serviu-lhe para solicitar, por meio de uma carta cujo conteúdo eu orientara a especificar, um mapeamento social.

Foi a partir da oficina de mapas na Aldeia Kuanã que me aproximei do Manuel Paulino e Otília da Silva e dos demais filhos e filhas, a partir dos quais comecei a compreender especificamente os recortes da trajetória dessa família espreada no capítulo dois e três. O quadro abaixo mostra as entrevistas realizadas com os agentes sociais que estão associados à ASSIKA.

---

<sup>9</sup> Fala registrada pelo Joílson da Silva Paulino, no relatório da ASSIKA, sobre o “Percurso para a oficina de mapas na aldeia Kuanã”, nos dias 20 e 21 de agosto de 2010.

| <b>ASSOCIAÇÃO INDÍGENA KARAPĀNA-ASSIKA</b>  |  |
|---|--|
| <b>ADEMIR da Silva Paulino, 31anos. Aldeia Santa Maria.</b>   | 1ª entrevista – data: 11 a 14/11/ 2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração: 10 min. (Oficina de mapas)<br>2ª entrevista – data: 10/01/2013. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 30 min.<br>3ª entrevista – data: 23/04/ 2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 40 min.  |
| <b>JOILSON, da Silva Paulino. Karapãna, 41 anos. Associação Indígena Karapãna-ASSIKA. Reside atualmente no Parque das Tribos.</b>       | 1ª Conversa registrada – data: 20,21/08/2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração: 120 min. (Reunião preparatória da oficina de mapa)<br>2ª entrevista – data: 11 a 14/11/2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração: 40 min. (Oficina de mapas)<br>3ª entrevista – data: 09 a 10/03/2012 (durante a Reunião preparatória Oficina Três Unidos). Duração: 30 min.<br>4ª entrevista – data: 10/01/2013. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 40 min.<br>5ª entrevista – data: 21,23/06/2013 (durante a Oficina de mapas na aldeia Três Unidos). Duração: 20 min.<br>6ª entrevista – data: 24,25/08/2013. Local: (aldeia Três Unidos, durante a oficina sobre a Convenção 169/OIT da). Duração: 20 min.<br>7ª entrevista – data: 05/03/2014. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 60 min (Explicação do croqui da trajetória do Manuel Paulino).   |
| <b>MARIA ALICE, da Silva Paulino. 35 anos (Karapãna), da ASSIKA e da Associação de Moradores Sol Nascente Sol Poente do Taramã-Açu.</b> | 1ª entrevista – data: 11,14 de novembro de 2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração: 20 min. (Oficina de mapas)<br>2ª entrevista – data: 10/01/2013. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 50 min.<br>3ª entrevista – data: 20/04/2015: Aldeia Yupirunga. Duração: 50 min.<br>4ª entrevista – data: 18,23/07/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 30 min.<br>5ª Conversa registrada – data: 06/08/2015. Local: Aldeia Santa Maria. Duração: 60 min.<br>6ª entrevista – data: 20/08/2015. Local: Aldeia Santa Maria. Duração: 60 min.<br>7ª entrevista – data: 11/09/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 30 min.<br>8ª entrevista – data: 02/10/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 30 min.<br>9ª entrevista – data: 17/10/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 20 min.<br>10ª Conversa registrada – data: 02/11/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min.<br>11ª Conversa registrada – data: 02/11/2015 (Casa de apoio de Saúde São Gabriel da Cachoeira, Conjunto Santo Dummont). 60 min.<br>12ª Entrevista – data: 12/03/2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min. (Fala sobre o cultivo das plantas pelos seus pais).<br>13ª Conversa registrada – data: 23/04/2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min. |
| <b>MARIA AUXILIADORA, da Silva Paulino, 47 anos. Karapãna. Aldeia Santa Maria. ASSIKA.</b>  | 1ª entrevista – data 11,13/11/2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração 20 min. (Oficina de mapas)<br>2ª entrevista – data: 10/01/2013. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 50 min (entrevista junto com Maria Alice).  |
| <b>MARILDA, da Silva Paulino. Karapãna, 37 anos. Aldeia Santa Maria.</b>  | 1ª entrevista – data 11,13/11/2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração 20 min. (Oficina de mapas)<br>2ª entrevista – data: 10/01/2013. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 50 min (entrevista junto com Maria Alice).<br>3ª entrevista – data: 28/11/2014. Local: Aldeia Santa Maria.<br>4ª entrevista – data: 18,23/07/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 60 min. (Juntamente com Maria Alice)<br>5ª Conversa registrada – data: 06/08/2015. Local: Aldeia Santa Maria. Duração: 60 min. (realizada com a Maria Alice)<br>6ª Conversa registrada – data: 23/04/2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min. (Realizada na companhia da   |

|   |  |
|---|--|
| <p><b>ODAIL, da Silva Paulino. Karapãna, 54 anos. Aldeia Kuanã. Mora com seu pai, seu irmão João da Silva Paulino, e sua Irmã, Dirce Anita, na Aldeia Kuanã.</b></p>          | <p>Maria Alice).</p> <p>1ª entrevista – data 11,13/11/2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração 10 min. (Oficina de mapas)</p> <p>2ª entrevista – data: 18,23/07/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 60 min. (Juntamente com Maria Alice e Marilda)</p> <p>3ª Entrevista – data: 12/03/2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min.</p> <p>4ª Entrevista – data: 12/03/2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min. (Falar sobre o cultivo das roças e das plantas).</p>  |
| <p><b>PAULINO, Manuel (cacique Karapãna). Aldeia Kuanã. As suas entrevistas foram realizadas na companhia da Maria Alice, Ademir, Marilda, Maria Auxiliadora e Odail.</b></p> | <p>1ª entrevista – data 11,13/11/2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração 50 min. (Oficina de mapas)</p> <p>2ª entrevista – data: 09,10/03/2012 (durante a Reunião preparatória Oficina Três Unidos). Duração: 30 min.</p> <p>3ª entrevista – data: 10/01/2013. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 50 min (entrevista junto com Maria Alice e Marilda).</p> <p>4ª entrevista – data: 21,23/06/2013 (durante a Oficina de mapas na aldeia Três Unidos). Duração: 20 min.</p> <p>5ª entrevista – data: 24,25/08/2013. Local: (aldeia Três Unidos, durante a oficina sobre a Convenção 169/OIT da). Duração: 20 min.</p> <p>6ª Entrevista – data: 12/03/2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min. (Na companhia do Odail, para falar sobre o cultivo das roças e plantas).</p> <p>7ª Entrevista – data: 12/03/2016. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 120 min. (Na companhia do Odail, para falar sobre o cultivo das roças e das plantas).</p> |
| <p><b>Otília da Silva. Piratapuia. Aldeia Kuanã.</b></p>  | <p>1ª entrevista – data 11,13/11/2010. Local: Aldeia Kuanã. Duração 50 min. (Oficina de mapas. Foi a única entrevista concedida, em virtude do seu falecimento).</p>   |
| <p>Quadro 1 – Relação dos entrevistados da Associação Indígenas Karapãna-ASSIKA. Trabalho de campo: período: 2010-2016.</p>   |  |

Dois aspectos dessa relação de pesquisa são significativos, que perpassam as entrevistas, pois passaram a indicar um percurso de compreensão dos discursos étnicos relacionados às condições existenciais dos agentes nas suas respectivas formas organizativas.

Na prática, o primeiro aspecto provém da reflexão dos agentes, da qual percebi que a ideia de “tradição”, ativada, vai se constituindo no espaço das relações das aldeias Karapãna, tendo como *dýnamis* (força dessas relações) a própria relação que os filhos do senhor Manuel Paulino mantem com ele e que mantiveram com a Otília da Silva. O segundo aspecto é a partilha das experiências e saberes deste casal, em que o “tradicional” é enfatizado no sentido de *proximidade* com os recursos naturais e, estrategicamente, com o programa do estudo da língua nheengatu, elaborado pelo professor Karapãna, ou melhor, estava voltado para o sentido que davam a esta relação do presente.

Foi quando me dei conta, nas nossas discursões no PNCSA, partilhando nossos projetos de pesquisa, de que o sentido de tradicional estava relacionado com o sentido de autodefinição, ou seja, mais voltado para o presente. No conteúdo das

entrevistas, é recorrente o uso de palavras que remetem a sentido de pertencimento, como as que aparecem na terceira coluna do Quadro 6 desta seção.

Minha percepção é que estas palavras são correspondentes à condição existencial, numa forma organizativa em espaços materializados e relacionais, que podemos definir como referência de sentido que os agentes atribuem as suas relações com os recursos naturais, a partir das suas unidades de residência.

A busca de compreensão desse sentido foi adquirindo uma condição acadêmica aos olhos dos agentes sociais, com a minha função de sistematizar em forma de relatório das oficinas de mapas, cursos sobre direitos dos povos e comunidades tradicionais e a partir de agenda de atividades de campo, estabelecida com eles.

A primeira atividade corresponde à viagem à Aldeia Kuanã, nos dias 20 e 21 de agosto de 2010, para participar de uma reunião preparatória da oficina de mapas. Na ocasião fizemos um levantamento sobre a situação atual das atividades de extração de areia nas localidades próximas da comunidade Kuanã, Rio Cuieiras, no leito do rio e em áreas de campina e campinarana como está descrita no relatório. Na mesma ocasião, houve um encontro com representantes e professores indígenas, para falar sobre os impactos negativos da extração de areia por empresas vinculadas à construção civil e as reivindicações do território indígena.

A segunda viagem realizada nos dias dez e quatorze de novembro do mesmo ano. Nessa, eu estava na equipe de pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social<sup>10</sup>. Todas estas atividades resultaram num relatório técnico, no qual descrevemos o sentido de suas relações com a terra, a floresta e os rios, que encontra seu significado na combinação de critérios de autodefinição com a reivindicação do que eles entendem por livre acesso aos recursos naturais e uso comum da terra, passando a qualifica-la de “terras tradicionalmente ocupadas”, atribuição apoiada no campo jurídico, com o enfoque na Constituição brasileira e na convenção 169 da OIT.

---

<sup>10</sup> A equipe foi composta pelas pesquisadoras Altaci Correa Rubim, Erika Matsuno Nakazono e Marcia Elisa Freire Meneghene.

A primeira viagem à aldeia Kuanã me foi interessante, porquanto marcara por uma intensa conversa com **Maria Alice da Silva Paulino**, 35 anos, Karapãna, oportunidade em que lhe passei mais confiabilidade na relação de pesquisa, estado do qual ela mesma se lembra de quando Joílson a apresentou-me e, na ocasião, ela disse para suas irmãs que seria “mais um pesquisador” no qual ela “não inspira confiança”.

Para Maria Alice, depois dessas atividades – e das minhas constantes visitas e intervenções, sendo solícito na elaboração de documentos, relatórios, orientações sobre direitos dos povos e comunidades tradicionais, acompanhamento nas reuniões com funcionários da FUNAI e do Ministério Público Federal – essa confiança foi sendo “adquirida como aliado nas nossas lutas e como amigo”, como ela costuma falar nos atuais encontros de lideranças indígenas e nos encontros com outros pesquisadores.

No encontro do dia 30 de maio de 2014, tratava-se de uma reunião de partilha de experiências de pesquisa entre pesquisadores do PNCSA e de pesquisadores representantes dos países do Quênia, Zimbábue e da África do Sul. Este encontro se deu na aldeia Santa Maria, durante uma manhã de sábado.

Durante a exposição das lideranças das Aldeias Kuanã, Yupirunga e Santa Maria, a fala da Maria Alice, como coordenadora do encontro, me fez ficar na disposição de escutar seu depoimento, direcionado aos pesquisadores quenianos, sobre como havia me conhecido e, com o tempo, como foi ficando mais clara para ela minha posição de pesquisador e a relação de pesquisa estabelecida com o PNCSA, que, segundo ela, da desconfiança passou a confiança na presença dos pesquisadores.

Segundo seu depoimento, seu pai já tinha uma visão das instituições mediadoras, como igreja, a FUNAI e a pesquisa, de modo geral. Nas suas palavras, Manuel Paulino dizia que “a igreja só recebe quem não presta”, a “FUNAI não ajuda os índios” e “os pesquisadores só aproveitam os conhecimentos tradicionais”.

A partir dessa visão, ela, também, passou a ter desconfiança da presença dos pesquisadores. Mas, com a relação de pesquisa que a ASSIKA teve com o PNCSA, por meio dos pesquisadores, “tem contribuído muito para o conhecimento

da organização das famílias Karapãna e dos conflitos existentes no rio Cuieiras e rio Tarumã-Açu”<sup>11</sup>.

Suas palavras, que se me referiam à primeira vez que nos encontramos, fizeram-me lembrar das sucessivas conversas que eu tive com ela, sobretudo dessa primeira viagem para realizar a primeira oficina de mapa situacional no Rio Cuieiras.

Ela me dizia que seu pai, Manuel Paulino “pescava da boca do rio Tarumã até a cabeceira, na boca do Leão” (vide mapa), aproximadamente (Vida mapa, no final desta seção). Maria Alice com facilidade mostrava-me os lugares, da posição em que nos encontrávamos no barco, e afirmava que “a coleta de frutas passava da praia da lua, no início do Tarumã Açu ate a Praia dourada, coletando camu-camu, patuá, bacaba, buriti, castanha” e dizia que “no cemitério tinha indígenas enterrados”.

Na viagem, como eu havia combinado com Maria Alice, saímos às cinco horas da manhã do dia 19 de agosto, numa quinta-feira, da sede da Associação Sol Nascente e Sol Poente, que fica no Tarumã-Açu do seu lado direito. Seu esposo, **Jairo de Sá de Souza**, nos levou de voadeira, um barco movido por um motor marca HP 45 cavalos, para o outro lado do rio, até a aldeia Santa Maria, considerada por eles como um sítio da **Marilda da Silva Paulino**, 32 anos, secretária da ASSIKA.

Sua irmã **Dirce Anita da Silva Paulino**, 38 anos, nos aguardava no seu barco, para viajar até a aldeia Kuanã. Antes compramos alguns alimentos para a oficina de mapas e abastecemos de combustível no posto flutuante. Enfim, iniciamos a viagem às 07h30min. No barco, acompanhava a Dirce Anita a maioria dos membros das famílias Karapãna: Marilda da Silva Paulino, 32 anos; Lázaro Santana da Silva, 35 anos; Maria Alice da Silva Paulino, 30 anos; Eliane da Costa Coelho, 20

---

<sup>11</sup> A fala da Maria Alice começa com a apresentação da oficina de mapas realizada na aldeia Kuanã. Ela expôs a importância da cartografia social e de como foi estabelecida essa relação. Depois, seu irmão Ademir da Silva Paulino e irmã Marilda da Silva Paulino falaram sobre a situação de conflito fundiário que envolve as aldeias Yupirunga e Santa Maria. Tratava-se de um encontro, dentro da programação de visita dos pesquisadores do Quênia e da sua participação no *I Seminário Internacional Povos e Comunidades Tradicionais no Brasil e Quênia*, realizado nos dias 25 e 29 de maio de 2015, referente ao projeto Brasil-Quênia, efetivado pelo Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia.

anos; Ademir da Silva Paulino, 26 anos; as crianças: Melanie Paulino de Souza, 10 anos; Janalice Paulino de Souza, 9 anos; Jair Paulino de Souza, 5 anos; Milena Paulino de Souza, 1 ano; Luma Mikaela Paulino da Silva, 10 anos; Marcela Paulino da Silva, 4 anos; Lia Paulino da Silva, 1 ano; Ana Lara Coelho Paulino, 1 ano e 2 meses; Gislene Paulino dos Santos, 8 meses; Gustavo Paulino dos Santos, 12 anos; Alfredo Batista Vieira dos Santos Júnior, 10 anos e Gisele Paulino dos Santos, 9 anos.

O tempo estava muito bom para viajar, devido à calmaria das águas sem vento forte e sem banzeiro, sempre seguindo pela margem esquerda do rio Negro, passando pela entrada do rio Tarumã-Mirim, pelas conhecidas comunidades São João do Tupé, jaraqui, Arara, tatu, Tucumã, Santa Maria, aldeia Terra Preta, comunidade Mucura e, finalmente entramos no Rio Cuieiras, passando pela primeira aldeia, Três Unidos de designação Kambeba, comunidade não-indígena São Sebastião. Às 15: 30 chegamos à aldeia de destino, onde nos receberam Manuel Paulino e Otília da Silva.

Durante a viagem, conversei Maria Alice e Dirce Anita sobre vários assuntos, como a relação com os recursos naturais, demonstrado na fala da Maria Alice acima, mas o que me chamou atenção foi sobre a separação dos termos “comunidade” e “aldeia”. Dirce relata que “com a introdução dos missionários norte-americanos da igreja evangélica no rio Cuieiras, foi construída uma igreja e deram o nome à comunidade de Nova Canaã”. Ela me contou que fez um levantamento em 2004, na sua função de agente indígena de saúde- AIS, na área do rio Cuieiras.

Maria Alice me contou que, com o aparecimento de conflito na “comunidade” Nova Canaã, esse levantamento possibilitou a separação dos que se declaravam não-indígenas, embora elas e seus pais soubessem que “são indígenas”, e os que se autodeclaravam indígenas, “surgindo assim a aldeia Kuanã para os que se autodeclaravam indígenas junto à Fundação Nacional do Índio-FUNAI”.

Com sua filha de colo, Maria Alice me falou que a aldeia foi fundada em 23 de junho de 2004, para o recebimento de benefícios da FUNAI e da Organização de Desenvolvimento e Sustentabilidade Econômica dos Povos Indígenas-ODESPI, representada pela Celina Baré, que lhes deu apoio e incentivou a formação da aldeia.

As irmãs contaram-me que, com a fundação da aldeia, as famílias Karapãna se reuniram e chegaram ao acordo de fundar uma associação, surgindo assim a Associação Indígena Karapãna-ASSIKA, que foi criada no dia quatro de agosto de 2009, sendo o presidente Joílson da Silva Paulino, acompanhado do vice-presidente **Ademir da Silva Paulino** e a secretária Marilda da Silva, “com o objetivo de levar ao conhecimento do poder público as dificuldades e necessidades das populações tradicionais indígenas, específicas na luta pela demarcação territorial, educação, saúde e uso dos recursos naturais”, conforme seu depoimento durante a viagem.

No decorrer dos encontros durante as duas viagens, coletamos informações elementares para orientar as primeiras interpretações, estas coligidas e analisadas, compondo um relatório técnico, de cuja elaboração eu fiz parte, com o título de “Relatório de Pesquisa Socioambiental: aldeia Kuanã, Rio Cuieiras”, acompanhado de fotos e documentos, datado de dez de janeiro de 2011.

Nos últimos cinco anos, estendi minhas visitas às aldeias constituídas pelas filhas e filhos do casal Manuel Paulino e Otília da Silva. Por volta de dois mil e doze, acompanhei a situação de aflição da família da Maria Alice da Silva Paulino, 35, nascida na proximidade do igarapé Maravilha, no Tarumã-Açu. Ela sofreu um processo de reintegração de posse impetrado pela empresa Eletro Ferro Construções SA.

Eu presenciei o estado em que sua casa ficou, cujos móveis foram retirados de forma brusca pela polícia, e ela ficou sem saber o paradeiro dos seus pertences, como ficou demonstrado no ofício da FUNAI nº 140/GAB/CR, endereçado ao Comando Geral da Polícia Militar, em que consta:

[...] Informamos que, no dia 22.06.2012, a Polícia Militar do Amazonas, ROCAM, participou da reintegração de posse de uma família indígena, moradora do Tarumã-Açu, Rua Cojubim, nº 160, zona rural, Maria Alice Silva Paulino, da etnia Karapãna, e seu marido, Jair Sá de Souza. Nesta ação, os pertences pessoais desta família foram levados pela PM em um caminhão-baú, conforme Boletim de Ocorrência nº 12.E.0146.0019048 em anexo, contudo, até o momento, não sabemos da destinação final dos pertences dos mesmos.

Ainda sem ter recebido de volta seus bens, nesta situação de desespero, passei a acompanhar aquela situação, entrei na casa, identifiquei outros bens quebrados e espalhados pelos quartos, cozinha e sala. Surpreendentemente, a área

externa estava tomada por pequenos barrados improvisados, suficientemente para abrigar um grupo entre vinte a trinta indígenas, armados de borduna e de outros instrumentos confeccionados de madeira, sob a liderança do Sebastião Kokama.

Antes da ocupação desse grupo, a família Karapãna recebeu os primeiros apoios das lideranças das aldeias Gavião, de designação Sateré-Mawé e Rouxinol, de designação Dessana. Estas Lideranças apareceram na manhã do primeiro dia, 22 de junho de 2012, pois a Marilda Karapãna telefonara para Terezinha da aldeia Gavião, que imediatamente foi com outras lideranças prestar apoio a Maria Alice, acompanhando o desfecho da reintegração.

O grupo pluriétnico, composto de homens e mulheres, sob a liderança do **Sebastião Castilho Gomes** (conhecido pelo nome de **Sabá Kokama**), 54 anos, estava ali para proteger a integridade física da família da Maria Alice e para resistir à força policial contra a efetivação da reintegração de posse. Este objetivo que o levou a fazer frente à força policial foi causado pela mediação do padre Roberto. Ele ficou sabendo da violência de despejo, no final da tarde daquele dia, por meio do telefonema da Maria Alice.

Esta liderança me disse que havia telefonado para o reverendo porque havia várias famílias das aldeias Rouxinol e Gavião não tinham o que comer e precisavam de alimentos. Segundo ela, foram apenas dois telefonemas que realizou naquele dia, um para o representante religioso, outro para mim, este com o objetivo de articular uma cobertura jornalística dos fatos da reintegração. Quanto ao, ela ligou e conversou com o representante da igreja católica e membro da Pastoral Indígena de Manaus.

Ao me relatar sobre o primeiro dia daquela reintegração de posse, Maria Alice afirmou que “naquela tarde, não havia comida, e o padre me disse que naquele momento ele estava com dificuldade de ajudar e me disse: eu posso mandar o Sabá Kokama<sup>12</sup> para dar uma força para você”. A partir do telefonema, me fiz presente na residência da Maria Alice, no dia 25 de junho (numa segunda-feira) eu constatei a presença do Gomes com as outras lideranças do “Bairro das Nações Indígenas” –

---

<sup>12</sup> Eu uso seu último sobrenome Gomes, na abordagem do capítulo quinto.

atualmente as lideranças atribuíram outro nome, passando esta organização a ser chamada de Associação Comunidade das Nações Indígenas-ACNI.

A presença desse grupo mediada pela representação religiosa facionou internamente o apoio à família da família Karapãna. Segundo Maria Alice, ela causou a retirada da *Florinda*<sup>13</sup>, pois esta não concordava com a liderança Kokama<sup>14</sup>. A organização de apoio constituída pelo Gomes eram moradores indígenas da ocupação que eles denominaram “Bairro das Nações Indígenas”, situada na área do Tarumã Açú, próximo da escola Marechal Cândido Rondon e depois da Cachoeira Alta, conforme o mapa.

Eu conhecia muito bem as lideranças desse grupo, como, também, destaco meu conhecimento das lideranças que moraram no bairro Redenção, que as acompanhei desde o ano de 1996, com as quais iniciei a relação de pesquisa a partir da especialização em Antropologia na Amazônia. Dessas lideranças, destacam os Miranha, sob a coordenação do José Augusto, cujas famílias são oriundas do Santo Antonio do Copeá, do município de Coari-AM, Rio Solimões; Destacam lideranças Mura, sob a liderança do Pedro Mura, 52 anos, oriundo do município de Autazes-AM. Abaixo apresento o quadro os agentes sociais, de cujas entrevistas extraio conteúdo que está espreado no capítulo quinto.

O destaque maior é a liderança do Sebastião Castilho Gomes (Sabá Kokama). Tive oportunidade de acompanhá-lo desde sua saída da comunidade do Brasileirinho, no bairro João Paulo II, no desdobramento das ocupações das áreas Lagoa Azul, Parque São Pedro, Bairro das Nações Indígenas e nos quilômetros quatro e cinco da estrada AM 070, no município do Iranduba. A relação de pesquisa com **Gomes**, como ele é conhecido foi graças à relação de amizade, trabalho e pesquisa com a professora Doutora Altaci Correa Rubim.

Gomes me foi apresentado pela professora Altaci Correa Rubim, em 2008, na aldeia Nova Esperança, durante minhas visitas na condição de funcionário da SEMED-Manaus. Fiz as primeiras entrevistas nas áreas de ocupação pluriétnica.

---

<sup>13</sup> (\*) O uso de um asterisco se aplica para indicar que os nomes são fictícios, que está redigido em itálico e substituí o nome real do agente em destaque.

<sup>14</sup> Alice afirma que esta liderança (cujo nome é fictício: *Florinda*) sairia do seu apoio por vários motivos, que não me foi permitido por ela revelar. Alice, também, me disse que recebeu algumas restrições do coordenador regional da FUNAI relacionado ao apoio da liderança kokama.

Conhecido no movimento indígena como Sabá Kokama, oriundo de Sapotal, Tabatinga, Alto Solimões, ele passa a organizar as famílias da mesma designação étnica, buscando “parentes” nos bairros do João Paulo, Grande Vitória, Mauzinho, Cidade de Deus e Nova Vitória. Conforme registros nas entrevistas, para ele, “o bairro Grande Vitória se destacava como local onde ocorriam as reuniões do povo Kokama, mas com o tempo se tornou insuficiente para reunir uma grande quantidade de Kokama”.

A partir de três de dezembro de 2005, as reuniões e assembleias passaram a ser no sítio nova Esperança, no ramal do Brasileirinho, quilômetro quatro, zona Leste, cuja posse pertence a Kokama, Lucimar Laranjeira.

Ela aceitou que famílias Kokama, sem moradia própria, fossem morar no sítio. Em seguida fizeram uma assembleia para criar a coordenação que foi chamada de Coordenação Indígena Kokama de Manaus (CIKOM). Nesta organização, Sabá Kokama é escolhido coordenado, e Francisco Maricaua, vice-coordenador. Conforme seu depoimento, nesse mesmo período, o professor Orígenes Corrêa Rubim foi escolhido para ser professor da educação escolar indígena. Com a escolha deste professor, a comunidade inicia o estudo da língua Kokama, com a mediação do CIMI, que, por meio de um linguista, passa a subsidiar a prática da “vitalização da língua Kokama em Manaus” (RUBIM, 2011).

As oficinas, de cunho pedagógico, possibilitaram a visibilidade da “comunidade” no contexto de Manaus, criando momentos de reflexão sobre as estratégias do movimento Kokama, oportunizando o destaque da professora Altaci Correa Rubim a fazer opção pelo estudo da língua Kokama. Ela foi convidada a participar do curso de Licenciatura em Letras na Língua Kokama e Espanhol em Benjamin Constant, na aldeia Filadélfia, para acompanhar duas Linguistas da Universidade de Brasília, resultando na produção de inúmeros materiais didáticos com os professores Kokama do Alto Solimões, que serviram de base para trabalhar na escola Kokama em Manaus.

Inserida neste grupo, **Rubim** intensifica o trabalho de revitalização da língua Kokama, no Baixo Rio Negro e Rio Solimões, por fazer parte do Programa de Pós-Graduação da UnB, na qualidade de estudante de doutorado na área de linguista (RUBIM, 2016).

No Baixo Rio Negro, em Manaus, eu tenho acompanhado, na relação de pesquisa com os Kokama, motivo pelo qual dei início na elaboração da trajetória de engajamento do Gomes no movimento indígena ligado às ocupações pluriétnicas, cujas entrevistas foram realizadas, na ocupação Parque São Pedro, zona norte, Bairro das Nações, em 2011, zona Oeste, e ocupação dos quilômetros 4, 5 e 6 da Estrada 070, Manuel Urbano, em 2013.

As famílias Kokama que passaram a morar, atualmente, na comunidade Nova Esperança, são oriundas do rio Solimões, dos municípios Tabatinga, Benjamin Constant, Atalaia, São Paulo de Olivença, Imatura, Santo Antonio do Içá, Jutaí, Coari e Tefé. Pelas observações de pesquisa, saliento que todos mantêm contato com seus lugares de origem. As que não residem na comunidade Nova Esperança se encontram nos bairros Manoa, Cidade de Deus, Nossa Senhora de Fátima II, Cidade Nova III, Grande Vitória, Nova Vitória, João Paulo, Presidente Vargas, Conjunto cidadão X – este com um maior número de famílias Kokama, conforme depoimento da professora Altaci – e no bairro Tarumã, zona oeste de Manaus, onde se encontram organizadas famílias Kokama no Parque das Tribos e na Associação Comunidade das Nações.

Após três anos na “comunidade” Nova Esperança muitos Kokama participaram do movimento de ocupação, na cidade, em órgãos como SUSAM, FUNAI e em “terrenos”, como na Lagoa Azul, Carbrás, Bairro das Nações, Avenida do Turismo, no tarumã Açú, e no Iranduba-AM. Esse movimento fez com que Gomes se ausentasse da comunidade Nova Esperança.

Sua capacidade de juntar centenas de famílias na luta por moradia, estrategicamente ocupando áreas não habitadas em Manaus. Conforme seu depoimento, “sempre tive estudo prévio do local para não prejudicar ninguém”, prejuízo para as pessoas. Ao fazerem estudo, descobriram que “havia sempre grilagem de terras”, completou Gomes. Era o caminho que lhes assegurava para entrar na terra, como aconteceu na AM 070, no município do Iranduba.

Desde quando ele começou a reorganizar os Kokama, era reconhecido como liderança no Alto Solimões, onde participava do processo de demarcação das terras Tikuna Évare I e Évare II. Aqui, em Manaus, é reconhecido pelos Kokama como cacique, por tem o domínio dos saberes tradicionais da cultura Kokama. Sua

experiência o leva a mobilizar em torno dele as famílias Kokama, no Bairro Grande Vitória. Depois, com o crescimento do número de famílias, consegue ocupar o espaço do sítio da senhora Lucimar Laranjeira Kokama.

Depois de um tempo, outras famílias com suas designações étnicas passam a procura-lo, em busca de moradia. Ele, ao perceber essa demanda, começa a se articular com outras lideranças, concentrando seus esforços no movimento social por moradia. Nessa articulação, ele consegue ter um grupo de guerreiro fieis para sua proteção. São jovens de diferentes etnias, que, “com arco, flecha e borduna”, formas descritas pelas lideranças, ficam constantemente com a “função de protegê-lo”, informações que aparecem nas entrevistas com o Sabá e que constatei nas ocupações.

Esse processo de articulação, passível de ser ocupado, ele sente a necessidade de ter alguém nesta perceptiva, por conhecer o PNCSA por meio do contado comigo e a professora Rubim, ele cria uma relação de confiança e solicita o acompanhamento das ocupações. Além disso, ele nos solicita escrever sua história para contar o que realmente aconteceu durante todo esse tempo, para, conforme Gomes “entender aquilo que eles estão propondo, em prol do coletivo” (Entrevista: 27/03/2013). Para ele, ao mesmo tempo é preciso “retirar a imagem que a imprensa geralmente utiliza que chamar os índios de invasores de terra” (loc. cit.), que o faz reproduzir sentidos de criminoso, na sua condição de liderança indígena no movimento indígena a favor da moradia.

Conforme a professora Rubim, “ele não sabe ler, escrever, mas tem o conhecimento empírico da cidade, dos caminhos percorridos para buscar os nos espaços das instituições públicas, além de se reconhecer que é a única pessoa que forma lideranças, visto como formador de liderança”. De todos que acompanham e que se mantem próximos dele, alguns se tornam fortes liderança. No caso da Associação da Comunidade das Nações Indígenas, que atualmente é coordenada pelas lideranças Miranha e Mura, estas tiveram na sua formação de liderança a colaboração direta do Gomes, a partir das ocupações.

| ENTREVISTAS - ASSOCIAÇÃO COMUNIDADE DAS NAÇÕES INDÍGENAS - ACNI  |  |
|--|--|
| <b>AUGUSTO, José. 33 anos (do povo Miranha). Coordenador da ACNI</b>   | 1ª entrevista – data: 27/03/2013. Local: barracão da ACNI. Duração: 20 min.<br>2ª Depoimento – data: 19/03/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 5 min. (Durante a Reunião com MPF e a FUNAI. Participante da Associação Comunidade das Nações Indígenas).<br>3ª entrevista – data: 18/04/2015. Local: barracão da ACNI. Duração: 120 min.   |
| <b>EDSON, 58 anos (Miranha).</b>   | 1ª Depoimento – data: 19/03/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 5 min. (Durante a Reunião com MPF e a FUNAI. participante da Associação Comunidade das Nações Indígenas).  |
| <b>G. DA SILVA, Ângela Maria. Mura, 55 anos.</b>   | 1ª entrevista – data: 17,18/04/2015. Local: casa do entrevistado/ACNI. Duração: 30 min.  |
| <b>GOMES, Sebastião Castilho. 54 anos (do povo Kokama).</b>  | 1ª entrevista – data: 11/03/2010. Local: Sítio da senhora Inaura Pereira dos Santos, Aldeia Nova Esperança, ramal do Brasileirinho, zona Leste. Duração: 20 min.<br>2ª entrevista – data: 27/03/2013. Local: na ocupação nos quilômetros 4, 5 e 6 da AM 070. Duração: 20 min.<br>3ª entrevista – data: 28/03/2013. Local: na ocupação nos quilômetros 4, 5 e 6 da AM 070. Duração: 20 min.<br>4ª entrevista – data: 28/03/2013. Local: na ocupação nos quilômetros 4, 5 e 6 da AM 070. Duração: 20 min.<br>5ª Entrevista – data: 02/10/2013. Local: na sua residência/ACNI. 30 min.<br>6ª Conversas registradas – data: 17,18/04/2015. Local: na sua residência/ACNI. Duração: 120 min |
| <b>GONÇALVES DA SILVA, Rosa. 65 anos.</b>  | 1ª entrevista – data: 18/04/2015. Local: na sua residência/ACNI. Duração: 20 min   |
| <b>INÁCIO, José. 50 anos (Mura).</b>   | 1ª Depoimento – data: 19/03/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 5 min. (Durante a Reunião com MPF e a FUNAI. Participante da Associação Comunidade das Nações Indígenas).  |
| <b>VALE, Pedro dos Santos. Mura, 58 anos (Mura).</b>   | 1ª Depoimento – data: 19/03/2015. Local: Aldeia Yupirunga. Duração: 5 min. (Durante a Reunião com MPF e a FUNAI. participante da Associação Comunidade das Nações Indígenas).<br>2ª entrevista – data: 27/03/2013. Local: na ocupação nos quilômetros 4, 5 e 6 da AM 070. Duração: 20 min.<br>17,18/04/2015.<br>3ª Conversas registradas – data: 17,18/04/2015. Local: na sua residência/ACNI. Duração: 120 min.   |
| <b>Quadro 2</b> – Relação dos entrevistados da Associação Comunidade das Nações Indígenas-ACNI. Trabalho de campo: período: 2010-2016. |  |

Por meio do Gomes conheci o **José Augusto Miranha**, 33 anos, e o **Pedro dos Santos Vale**, 58 anos. Depois, registrei várias entrevistas com essas lideranças e estabeleci uma relação de confiabilidade, ajudando no registro dos acontecimentos, junto a uma repórter do jornal Amazônia Real, caminhando várias vezes pelas ruas da ocupação. Nas visitas à ocupação, registrei várias falas em conversas com Rosa Gonçalves da Silva, 65 anos, Ângela Maria Gonçalves da Silva

do povo Mura, 55 anos, EDSON, 58 anos. Abaixo especifico os nomes dos entrevistados, cujos conteúdos, em parte, dos discursos são integrantes do capítulo quinto.

Em frequente conversa, a professora Altaci Rubim, por conhecer a atuação de Gomes desse o movimento Kokama em Tabatinga-AM, me informava de que Gomes “adquiriu sabedoria do povo Kokama, nas lutas nas suas bases, e entendimento sobre leis”, que são fatores de reconhecimento aliados a forças de mobilização e de resistência, de tal forma que outras lideranças o chamam para somar em suas lutas de resistência contra a violência policial. Foi desta forma que Gomes foi acionado para ajudar a família da Maria Alice Karapãna, quando esta recebeu surpreendentemente viaturas policiais, acompanhado do oficial de justiça. Bruscamente, armados invadiram-na a casa e levaram trinta e três itens que correspondem a seus móveis<sup>15</sup>.

Acompanhei este acontecimento, colaborando na elaboração de um relatório da FUNAI e ajudando seus funcionários na compreensão da trajetória da família Karapãna e suas organizações na área do Tarumã Açu e no Rio Cuieiras. Esta instituição reconheceu o uso comum da terra pelas famílias Karapãna, concluindo este processo de reconhecimento quando seus funcionários elaboraram uma “Planta Croqui de Localização”, com definição de perímetro (1,045 m), área (3.409 ha), escala (01h35min), acompanhado do Memorial Descritivo, anexados ao relatório.

Quanto ao **Eledilson Correa Dias**, 49 anos, Kaixana – em cuja trajetória incorpora situações de conflito fundiário e de, especificamente, moradia –, minhas primeiras conversas com ele aconteceu no município de Santo Antonio do Iça, na Vila Presidente Vargas. Tudo começou quando o PNCSA lhe atendeu a solicitação de oficina de mapas dos Kaixana, para ser realizada naquele município. Assim como meus contatos com Gomes se dá graças à minha amizade com a professora Altaci Rubim, da mesma forma, minha relação de pesquisa com Eledilson começa com a mediação da professora, quando me apresenta à liderança Kaixana.

---

<sup>15</sup> Relato registrado no Boletim de Ocorrência n. 12.E.0146.0019048, no 19º Distrito Integrado de Polícia, do dia 22 de junho de 2012.

Na ocasião, Eledilson, mais conhecido pelo nome **Kauíxe**, estava sobre pressão de “políticos”, “comerciantes” e líderes do sindicato dos produtores rurais, que instigavam a população a atentar contra sua pessoa e a associação Kaixana. Como ele falou: “em 2009, eles atearam fogo na oca, situada na Vila Presidente Vargas, à noite”. Conforme seu depoimento, a “oca estava toda arruma para acontecer a assembleia dos Kaixana, com o objetivo de pensar a saúde, a educação, a regularização fundiária dos territórios Kaixana”. Por estar em constante luta pela demarcação da terra Kaixana, Kauíxe relata que:

Eles invadiram a oca e minha casa, eles mesmos denunciaram para a polícia para me prender. Eu fiquei acuado na minha casa. As pessoas, com pé de cabra, quebraram a porta, mas não conseguiram entrar, ficou apenas um rombo. Outra pessoa, não foi a polícia, atirou para cima. Eu fiquei lá, eles saíram, depois chegou a polícia, na madrugada. Dois policiais me levaram até a delegacia, lá me deram voz de prisão, fiquei preso por uma noite até às nove horas da manhã. O delegado chegou e me liberou. Eu questionei o motivo da prisão, se não tinha feito nada. Eu sou liderança indígena e vou levar isso mais longe. Ele me recomendou não denunciar. Mas eu denunciei no Ministério Público Federal.

A partir desse acontecimento, ele procurou o PNCSA e me disse que conheceu “os trabalhos da cartografia social por pessoas que realizaram oficina de mapas em São Paulo de Olivença-AM e por lideranças Tikuna e Kokama, que moram em Tabatinga-AM e Benjamin Constant-AM e que conhecem os pesquisadores ligados ao projeto [PNCSA]”. Depois da solicitação, eu e a professora Rubim fomos ao Município, onde eu o conheci, quando me explicava a programação feita por ele com a coordenação formada por lideranças Kaixana, para a realização da oficina.

Em Manaus, ele veio no final de 2009, “devido às ameaças dos comerciantes e políticos, os grileiros”, conforme seu depoimento. Eledilson ficou em Manaus, na casa de sua mãe, Maria Correa da Silva, no bairro, São Francisco. A partir de 2010, ele começa a articular as famílias que moravam nos bairros Japiim I e II, das zonas Sul, Leste e norte, somando aproximadamente 35 famílias, num total de 105 Kaixana que moram, hoje, no Assentamento Povo Indígena do Sol Nascente.

No mês de junho de 2013 ele aparece no PNCSA, para que eu e a professora Rubim o orientássemos na constituição da associação. Mas, o problema de moradia dessas famílias tornou-se mais importante, que o fez suspender a busca de orientação para a criação da associação, passando a fixar sua atenção na organização de unidade de mobilização por moradia. Encontra na ocupação, no bairro Francisca Mendes II, acolhida das lideranças Mura e Miranha. Com o tempo na ocupação, as famílias o reconhecem como lideranças, por meio das famílias Kaixana.

A Cartografia foi mais uma vez solicitada para acompanhar essa unidade de mobilização, no bairro Francisca Mendes, com onze etnias. Ele se dirige à sede do PNCSA, para conversar comigo e a Altaci, a fim de acompanhar o processo de organização pluriétnica. Com isso fizemos a primeira visita ao local.

Esta visita ao Assentamento Povo do Sol Nascente foi no dia 07 de janeiro de 2014, situado entre os bairros Francisca Mendes, Nova Cidade, Alfredo Nascimento e Fazendinha, Zona Norte, correspondendo a uma área que chega a oito hectares (8 ha ). No Local entrevistamos quatro lideranças. Foi assim que me fiz presente na ocupação e a colaborar na organização das lideranças Kaixana e melhor conhecer a luta do Eledilson, realizando entrevistas, colaborando na elaboração de documentos e no treinamento e registro cartográfico da área ocupada.

As primeiras informações obtidas deram conta de oitenta e uma (81) famílias indígenas, de onze (11) etnias, lideradas pelas etnias Mura, Kaixana, Tenharim. Doze (12) famílias Kokama se deslocaram do bairro das Nações Indígenas e foram morar na referida comunidade, conforme depoimento dos entrevistados. A liderança nos deu o croqui da área e nos relatou a história da ocupação, os conflitos com os não-indígenas, que não fazem parte do “assentamento”, nome que diferencia da ideia de “invasores”, conforme conversas realizadas com o Kauíxe, para o qual os não-indígenas são considerados “invasores”.

Depois desse contado com a ocupação, eu e a Altaci Rubim fomos à “comunidade” Santa Luzia, no Beco Pará, no Bairro Japiim II, onde começou as primeiras reuniões do Kauíxe com as famílias Kaixana, e onde se mora algumas famílias Kokama, vindas de Santo Antonio do Iça e de São Paulo de Olivença. Foi

nesse dia, às 09h00min de um domingo, que conheci Sebastiana Ferreira Xavier, Kokama de 74 anos, vinda de São Paulo de Olivença. Dela tivemos informação de que há nessa área Kaixana, Kokama, Munduruku e Tikuna. Informou-nos que há uma família vinda do alto Rio Negro, mas não nos soube dizer de qual etnia. Depois falamos com a Jorgina da Silva Rubim, 62 anos, Kokama que foi a primeira da família Rubim a morar em Manaus, com 16 anos de idade. Ela veio do Rio Iça, do lago do Japacuí, da comunidade do mesmo nome, todos afluente do Solimões.

Na segunda visita à ocupação, no dia 05 de março de 2014, realizei novas entrevistas – Domingos Sávio Carvalho (Tukano), 43 anos, e Alúcio Apurinã – e, oportunamente, conversei com outras lideranças, destacando Maria Analice Marques, 23 anos, Ronne do Nascimento Santos, 24 anos e Jeremias Farias Fonseca, 25 anos, que me foram apresentados pelo Eledilson, ao falar que eles seriam os que fariam o treinamento de uso de GPS. Este treinamento foi feito no dia quinze de julho, na sala do PNCSA, aplicado pela manhã das 10h00min às 11h00min de uma terça-feira.

A solicitação dessa atividade foi feita pelo Kauíxe que estava na frente da organização do assentamento, com a finalidade de marcar os pontos do que seja relevante para o assentamento, uma vez, conforme a liderança, “estão em processo de conquista da área em questão”<sup>16</sup>.

Voltei novamente nos dias vinte de julho e vinte e oito de novembro do mesmo ano, para acompanhar as atividades desta equipe que consistiu em marcar os pontos dos lugares e registrá-los num formulário para o controle da organização do Assentamento. No intervalo de março a novembro, as lideranças, sob a coordenação do Kauíxe, estiveram na sede do PNCSA várias vezes para conversar comigo sobre a situação da ocupação.

Nesse período, por meio do Kauíxe, realizei entrevistas e fiz anotações de várias conversas entre os agentes sociais, tanto nas visitas ao APSN quanto na sala

---

<sup>16</sup> O Treinamento foi realizado pela pesquisadora Carolina Pinto da Silva, seguindo as condições elementares previstas em noções básicas de cartografia social e de cartografia, noções elementares de GPS, como é conhecedor para os pesquisadores do PNCSA para possibilitar aos participantes do curso o aprendizado de técnicas de uso da cartografia aliada ao uso do GPS.

de reunião do PNCSA. O quadro abaixo apresenta os nomes dos agentes sociais, dos quais destaco os conteúdos das entrevistas e das conversas, que fazem parte do quinto capítulo. Minhas atividades com o APSN se estende no acompanhamento do estudo da área pela Procuradoria Geral do Estado do Amazonas-PGE/AM, em várias visitas que seus representantes realizam acompanhados por técnicos de outras instituições do Estado para produzir relatório, com o fim de viabilizar uma proposta de regularização fundiária em imóvel de propriedade do Estado, no caso do APSN, situado em Área de Proteção Permanente-APP<sup>17</sup>.

| ENTREVISTAS - ASSENTAMENTO POVO DO SOL NASCENTE-APSN  |                       |   |                  |
|---|-----------------------|---|------------------|
| Entrevista (E) / Conversa (C)   | Data                  | Lugar da (E) / (C)                            | Duração por min. |
| <i>Amicus*</i> (Apurinã), 60 anos. (E)  | 07/01/14              | Tenda do APSN                                 | 15               |
| <i>Antonius*</i> (não-indígena), seringueiro (rio Purus, AM) – casado com Iris Miranha. (C)           | 18/07/14              | Tenda do APSN                                 | 30               |
| CARVALHO, Domingos Sávio Vieira, 43 anos (Dessano). (E)   | 05/03/15              | Tenda do APSN                                 | 20               |
| CUNHA DA SILVA, Maria. 70 anos, 70 anos (Kaixana). (E)  | 18/07/14              | Tenda do APSN                                 | 30               |
| <i>Darious*</i> (Apurinã), 30 anos. (E)   | 07/01/14              | Casa do <i>Silvius</i> /APSN                  | 10               |
| DIAS, Eledilson Correa (nome indígena: Kauixe). 49 anos, (Cacique Kaixana). (E)                       | 07/01/14;<br>05/03/14 | Casa do <i>Silvius</i> /APSN<br>Tenda do APSN | 15<br>40         |
| FONSECA, Jeremias Farias (Mura), 23 anos. (C)   | 11/07/14              | Na sala de reunião do PNCSA.                  | 60               |
| <i>Iara S.S.*</i> , 58 anos. (conversa). (C)  | 05/03/14              | No APSN                                       | 5                |
| IRIS Miranha, 46 anos. (C)  | 18/07/14              | APSN  | 10               |
| NASCIMENTO, Ronne. 21 anos, (Mura). (E)   | 18/07/14              | Tenda do APSN                                 | 20               |
| PINTO, Eduardo Romãina (Kaixana), 25 anos. (C)  | 25/03/14              | Na sala de reunião do PNCSA                   | 60               |
| <i>Silvius*</i> (Mura), 23 anos. (E)  | 07/01/14              | Casa do entrevistado                          | 15               |
| WILCHES, Cláudia Padilha (Kaixana), 23 anos. (C)  | 25/03/14              | Na sala de reunião do PNCSA                   | 60               |
| <b>(*) Usado para nomes fictícios em itálico, substituindo os nomes próprios dos agentes sociais.</b> |                       |   |                  |
| <b>Total de entrevistados: 8;</b>   |                       | Total de horas:                               |                  |
| <b>Total de conversas: 6</b>  |                       |   |                  |

Quadro 3 – Relação dos entrevistados do Assentamento Povo do Sol Nascente-APSN. Trabalho de campo: período: 2014-2016.

Estas atividades são realizadas, concomitante, com outras atividades de campo, nas organizações indígenas já referidas e no Parque das Tribos. Com

<sup>17</sup> O acompanhamento foi formalizado mediante ofício encaminhado da PGE.

relação a esta, passarei a explicar minha relação de pesquisa com suas principais lideranças. Foi por meio do Joílson Karapãna que tive os primeiros contatos com os agentes sociais da organização indígena Parque das Tribos, cujo conteúdo das entrevistas está organizado no quadro abaixo e é utilizado no capítulo quatro.

| <b>ENTREVISTAS - PARQUE DAS TRIBOS, BAIRRO TARUMÃ, ZONA OESTE.</b>  |   |
|---|---|
| <b>Elias T.*</b> , 34 anos, Tikuna.   | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.  |
| <b>Amanda K.*</b> , 44 anos, filha da Cândida K.  | 1ª entrevista – data: <b>14/07/2015</b> . Local: Casa da professora Cláudia Baré, Parque das Tribos. Duração: 20 min.<br>2ª entrevista – data: <b>26/07/2015</b> . Local: Casa da entrevistada, Parque das Tribos. Duração: 20 min.<br>3ª entrevista – data: <b>20/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 60 min. (Entrevista na companhia do <i>Marcus K.</i> , <i>Célio M.</i> e sua mãe, <i>Cândida K.</i> ) . Duração: 20 min.<br>4ª entrevista – data: <b>26/08/2015</b> . Local: Casa da professora Cláudia Baré, Parque das Tribos. Duração: 20 min.<br>5ª entrevista – data: <b>28/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 60 min. (Entrevista na companhia do <i>Marcus K.</i> , <i>Célio M.</i> e da sua mãe, <i>Cândida K.</i> ). Duração: 60 min.<br>6ª entrevista – data: <b>15/09/2015</b> . Local: Casa da entrevistada, Parque das Tribos. (foi entrevistado, também, <i>Marcus K.</i> ) Duração: 30 min.<br>7ª entrevista – data: <b>03/11/2015</b> . Local: Casa da professora Cláudia Baré, Parque das Tribos. Duração: 40 min. |
| <b>Alice B.*</b> , 20 anos, Baniwa.   | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.  |
| <b>Basílio B.*</b> , 26 anos, Baniwa,   | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.  |
| <b>Célio M.*</b> , 53 anos, Baniwa. Responsável pela organização dos documentos jurídicos referente aos processos fundiário da área do Parque das Tribos. | 1ª entrevista – data: <b>20/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 60 min. (Entrevista na companhia do <i>Marcus K.</i> e a mãe da <i>Cândida K.</i> ).<br>2ª entrevista – data: <b>28/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 60 min. (Entrevista na companhia do <i>Célio M.</i> e da mãe da <i>Cândida K.</i> ). Duração: 60 min.<br>3ª entrevista – data: <b>29/09/2015</b> . Local: “espaço cultural”, Parque das Tribos. 40 min.<br>4ª entrevista – data: <b>03/11/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 45 min. (foi feita a entrevista junto com o  |

|  |  |
|--|--|
|  | <i>Marcus K.</i> )   |
| <b>Deusanira M.*</b> , 52 anos, Piratapuia.  | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.   |
| <b>Glória T.*</b> , 27 anos, Tikuna.   | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.   |
| <b>Helen S.*</b> , 20 anos, Baniwa.  | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.   |
| <b>Limara P.*</b> , 28 anos, Piratapuia.   | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.   |
| <b>Marcus K.*</b> , 48 anos, Kokama. Considerado “cacique” pelos moradores, no sentido de liderança principal da organização Parque das Tribos.  | 1ª Depoimento – data: 04/09/2015. Local: Parque das Tribos. (Depoimento durante a visita do MPF no Parque das Tribos). Duração: 60 min.<br>2ª entrevista – data: 01/08/2015. Local: Casa da professora Cláudia Baré, Parque das Tribos. Duração: 60 min.<br>3ª entrevista – data: <b>20/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 60 min. (Entrevista na companhia do <i>Marcus K.</i> , <i>Célio M.</i> e sua mãe, <i>Cândida K.</i> ).<br>4ª entrevista – data: <b>28/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 60 min. (Entrevista na companhia do <i>Célio M.</i> e da mãe da <i>Cândida K.</i> ). Duração: 60 min.<br>5ª entrevista – data: <b>15/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 45 min. (foi entrevistada, também, <i>Amanda K.</i> ).<br>6ª entrevista – data: <b>18/08/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 45 min. (foi entrevistada, também, <i>Amanda K.</i> ).<br>7ª entrevista – data: <b>03/11/2015</b> . Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 45 min. (foi feita a entrevista junto com o <i>Célio M.</i> ) |
| <b>Cândida K.*</b> , 70 anos, Kokama. Foi a primeira moradora na área que corresponde a “comunidade” Cristo Rei e à área ocupadas pelos moradores do Parque das Tribos.  | 1ª entrevista – data: 14/07/2015. Local: <b>Casa da entrevistada</b> , “comunidade” Cristo Rei. Duração: 45 min.<br>2ª entrevista – data: 26/08/2015. Local: <b>Casa da entrevistada</b> , “comunidade” Cristo Rei. Duração: 40 min.<br>3ª entrevista – data: 28/08/2015. Local: <b>Casa da Amanda K.</b> , Parque das Tribos. Duração: 60 min. (Entrevista na companhia do <i>Marcus K.</i> e <i>Célio M.</i> )   |
| <b>Paulo B.*</b> , 38 anos, Barasana. É morador da Aldeia Rouxinol. Ele e sua esposa, <b>Limara P.</b> , tem um terreno no Parque das Tribos, para melhor ser atendido pelo serviço público, como educação para os filhos, conforme seu depoimento do casal. | <b>Reunião com MPF na Aldeia Yupirunga:</b> membro da aldeia Rouxinol. Entrevista concedida a Glademir Sales dos Santos. Manaus: <b>19/03/2015</b> .   |
| <b>Silvanira B.*</b> , 66 anos, Baniwa.  | 1ª entrevista – data: 23/09/2015. Local: “espaço cultural” Parque das Tribos. Duração: 10 min.   |
| <b>TOMÁS</b> , Ana Cláudia Martins. 38 anos (povo Baré). Moradora da organização Parque das tribos, exerce a   | 1ª entrevista – data: <b>14/07/2015</b> . Local: Casa da professora Cláudia Baré, Parque das   |

**função de professora da língua Nheengatu, junto com seu esposo, Joílson Karapãna, com o qual colabora na organização e luta pela educação das crianças e adultos, levando as demandas até as secretarias do Estado e do município.**

Tribos. Duração: 20 min. (Também, estava sendo entrevistada a *Amanda K.*)  
2ª entrevista – data: **08/10/2015**. Local: Sala de reunião do PNCSA. 30 min. (com essa entrevista foi feito um documento encaminhado ao MPF, devido às ameaças oriundas das lideranças da “invasão” da Cidade as Luzes, que fica ao lado da área Parque das Tribos).

(\*) Indica que os nomes são fictícios, cujo uso foi consenso pelas lideranças, por razão dos conflitos internos e da sucessiva pressão de reintegração de posse contra o Parque das Tribos. Seus nomes, duração de entrevistas e conversas, estão resguardados, para utilização posterior partir de novo consenso.

**Quadro 4** – Relação dos entrevistados da ocupação Parque das Tribos. Trabalho de campo: período: 2015-2016.

A minha relação com Joílson Karapãna e com Ana Cláudia Baré possibilitou condição de creditar nas outras lideranças do Parque das Tribos a confiabilidade que me foi garantida, uma atitude de reciprocidade, pela razão dos agentes sociais considerarem importante a relação que estabelecem com pesquisadores da universidade. Com efeito, usualmente sou chamado ora professor, ora pesquisador do PNCSA, dependendo das circunstâncias em que as lideranças precisam marcar posição frente aos seus antagonismos.

Esta me levou a entrevista-las – elegi treze pessoas das entrevistadas realizadas – e sistematizar o conteúdo das informações e das minhas observações formadas nas conversas informais durante as estadias na área, ora caminhando pelas ruas, ora estando nas casas das lideranças, outras vezes acompanhando os momentos de tensões dos conflitos, provenientes dos processos de reintegração de posse, restringindo-me apenas às informações que viessem a compor o processo de construção da organização.

## **1.2 Oficina de mapas: uma leitura anterior à escrita.**

Por um lado, as oficinas de mapas situacionais, sendo parte das intencionalidades das unidades, corroboram nas ações estratégicas, na maioria dos casos como parte de processos de construção de políticas de identidades. Por outro, as oficinas de mapas situacionais, ao circunscreverem uma relação estabelecida entre investigador e agentes sociais (ALMEIDA, 2013, p. 157), propiciam uma leitura das práticas sociais, as quais, inseridas na *praxis* das suas unidades sociais, versam

diferentes posições e rupturas no campo epistemológico referente ao termo “cartografia” (Ibid., p. 165), requerendo uma leitura atenta sobre a construção de existência dos povos e comunidades tradicionais.

A leitura, como primeira condição reflexiva dos participantes, da qual, também, o pesquisador participa, implica um procedimento de diálogo, característica singular durante uma oficina de mapas, pois significa um espaço social do acolhimento e do recolhimento, do abrigar e do conservar, do preservar do perigo ou do dano, espaço para o momento da fala e da escuta, de juntar conhecimentos e/ou separá-los, ao mesmo tempo em que estes podem se manifestar como interpelação de unidades associativas, como resultado do *real-relacional*, ao qual me referi acima, construído pelas unidades associativas.

Para objetivar esta atitude reflexiva, a partir do sentido amplo da leitura, destacamos como realidade localizada e como *locus* do exercício reflexivo, sete oficinas de mapas. De 2007 a 2014, as oficinas alcançaram dezenove unidades étnicas, envolvendo vinte e cinco etnias, que formam núcleos familiares residentes em todas as zonas de Manaus, como inseridas em associações representativas. Esse número de etnias em Manaus corresponde a menos da metade do quantitativo que vigorava até 2008, de acordo com levantamento feito pelo PNCSA<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> A equipe de pesquisadores fez um levantamento, que está registrado no artigo da Claudina Azevedo Maximiano, com o título “Mulheres Indígenas em Manaus”, estimando em 60 etnias, na sua maioria, predominando etnias do Alto Rio negro. In: MAXIMIANO, Claudina Azevedo. Mulheres indígenas em Manaus: conflitos sociais e burocracia na luta por um espaço político. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de., SANTOS, Glademir S. dos (Org.). **Estigmatização e Território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: Casa 8, 2008, p. 95-105.

| N. | Oficinas realizadas   | Ano  | Título do Fascículo   | Local                                       | n. de participantes | Local de origem   | Povo de pertencimento   |
|----|---|------|---|---|---------------------|---|---|
| 1  | Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt.  | 2007 | Indígenas na cidade de Manaus: os Sateré-Mawé no bairro Redenção. | Bairro Redenção, zona Oeste.                | 13                  | Rio Andirá: Ponta Alegre, Simão.  | Sateré, Munduruku, Tirió, Mayoruna, Parintintin               |
| 2  | Associação e comunidades Sateré-Mawé: AMISM, Sahuape, l'nhã-bé, Y'apyrehyt, Waikiru, Gavião, Waranã.                      | 2008 | Indígenas nas cidades de Manaus, Manaquiri e Iranduba.            | Bairro Redenção, zona Oeste.                | 20                  | Baixo Amazonas  | Sateré-Mawé, Tikuna, Mayoruna, Parintintin,                   |
| 3  | Associação Poterika'ra Numiã-APN (2007)   | 2007 | Mulheres indígenas e artesãos do alto Rio Negro                   | João Paulo II                               | 20                  | Alto Rio Negro  | Tukano, Dessano, Tikuna, Tariano, Arapaso, Tuyuka, Piratapuia |
| 4  | Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio negro-AMARN   | 2009 | Associações Indígenas na cidade de Manaus.                        | Conjunto Villar Câmara, Aleixo, Zona Leste. | 25                  | Alto Rio Negro: Tracuá/Ananás, Paraná Jucá, Urubucuará, Loiro, São Pedro – Alto Tiquié, São Luís (Rio Tiquié), Iauareté, Comunidade Pato (Papuri), Pari-Cachoeira, Santo Antonio (Alto Tiquié), Melo Franco, Uirapixuna, Santa Cruz, Juequeira, Santa Rosa Cinuri | Tukano, Arapaso, Tariano, Wanano, Tuyuka, Dessano,            |
| 5  | Associação Indígena Karapãna-ASSIKA (2012)  | 2012 | Associação Indígena Karapãna – ASSIKA                             | Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro.              | 18                  | Rio Caiar, São Gabriel da Cachoeira, Rio Apure (Alto Tiquié) Alto Rio Negro.  | Karapãna, Baré  |
| 6  | Aldeias Indígenas do Rio Cuieiras: Três Unidos, Nova esperança, Boa Esperança, Kuanã, Barreirinha, Terra Preta e São Tomé | 2013 |   | Rio Cuieiras                                | 34                  | Rio Caiari, São Gabriel da Cachoeira, Pari Cachoeira; Médio Solimões e alto Solimões.   | Karapãna, Kambeba, Baré, Tikuna, Tukano,                      |

**Quadro 5** – Oficinas de mapas situacionais em Manaus: títulos dos fascículos e participantes por etnias. **Fonte:** SANTOS, G.S. **Trabalho de Campo:** indígenas na cidade. Manaus: 14 de setembro de 2014.

A leitura, sintetizada no desenho, nos pontos de georreferenciamento, nas legendas, como abertura para a "pressentificação" do insólito, mostram estratégias de resistência, de autodefinição, de reconhecimento e de redefinição do próprio grupo social, nas posições dos seus agentes e no seu tempo vivido, que nos levam a inferir que constituem diferentes modos de construção de território pluriétnico, a partir do que é familiar aos agentes. A leitura antecede as palavras escritas e se apresenta como visão de mundo circundado, na sua particularidade temporal e espacial.

O plano da *doxa*, que constitui a linguagem em sentido lato, considera o espaço da fala e dos acontecimentos, dos lugares e das posições dos agentes sociais, dispostos ao abrigo do entendimento do pesquisador. A perspectiva filosófica mostra que o agente, na sua atividade cognitiva, considera o mundo como ele se mostra, a partir do qual se formam determinadas visões, opiniões sobre a vida e seu sentido, entendido pelos gregos de *doxa*. O pesquisador, assim como os sofistas, movimenta-se neste mundo para uma compreensão de conhecimento científico, que se explicita pelo objeto de pesquisa.

Ao esquecer as posições dos agentes, podemos incorrer na "ilusão da compreensão imediata", a partir de um duplo vínculo de "perigo permanente de erro", situação à qual todo pesquisador está exposto, ou seja, a de arriscar "substituir a *doxa* ingênua do senso comum pela *doxa* do senso comum douto", na forma de "atribuir o nome de ciência a uma simples transcrição do discurso de senso comum" (BOURDIEU, 2006a, p. 44). O diálogo supõe essa *pré-compreensão*, impondo à palavra, que classifica, mensura, quantifica a realidade, um sentido de mundo, uma visão de sentido qualificado para reforçar a *praxis* dos agentes dos campos dos acontecimentos.

Aqui neste campo, os acontecimentos não mais se fundamentam numa espécie de *phronesis*<sup>19</sup> – significa conhecimento particular processado pelas

---

<sup>19</sup> Cf. SCHULER, Donaldo. **Heráclito e seu dis-curso**. Porto Alegre: L&PM, 2001, p.18, que designa o saber prático, cujos rumos podem ser dados pelo *sujeito cognoscente*.

informações dos sentidos. Sendo única a impressão sensorial e intransferível, cada sujeito edifica seu território de sensações (SCHULER, *Ibid.*, p. 18) –, mas que a elevam para o plano do sentido coletivo, como constituição básica da interação social, anterior à escrita, que pode ser sistematizado a partir das oficinas de mapas e do georreferenciamento.

Na oficina de mapas, esta *praxis* entra num processo de explicitação, mediante as narrativas e descrições, as quais respondem às levantadas pelos agentes, implicitamente contidas nos assuntos e nos títulos dos fascículos (**Quadros 5 e 6**) por eles escolhidos e que lhes circunscrevem espaços sociais e construção de territórios pluriétnicos.

A leitura é proveniente da relação dos pesquisadores com os agentes sociais, e se constrói nesta relação quando nos faz aproximar de situações e problemas específicos, sistematizados a partir das impressões, das conversas informais e das observações dos participantes da oficina de mapa situacional, compondo o mundo social complexo, ou reconhecendo-se neste mundo, dando-lhes os contornos das fisionomias de localidades específicas.

O termo teoria é explicado por Heidegger (*Ibid.*) com singular precisão: Θεωρία advém do verbo Θεωρεῖν, composto por Θέα (*tea*) e ὄραω (*oraō*), respectivamente, diz da fisionomia, o *perfil*, em que alguma coisa é e se mostra, a *visão* que é e oferece, no tempo vivido dos agentes sociais; ver alguma coisa, tomá-la sob os olhos, percebê-la com a vista. Visualizar a *fisionomia* em que aparece o vigente, vê-lo e por esta visão ficar sendo com ele. Vida teórica: Βίος Θεωρητικός é o tipo de vida (Bios) que se determina e se dedica ao (Θεωρεῖν).

Para a cultura grega, a teoria constitui a forma mais acabada e plena do modo de ser e realizar-se do homem grego, em razão de ser uma relação transparente com os perfis e as fisionomias do real, com cujo brilho eles concernem e impelem o homem. Neste sentido não há separação entre teoria e prática, na pesquisa, há uma leitura da realidade de forma sistemática, constituindo uma forma acabada de uma pesquisa em período determinado.

As oficinas de mapeamento social mostram muito bem a superação dessa divisão, introduzida pelo imperativo de um método preestabelecido, por um procedimento de *diálogo*, a partir do qual os agentes definem o que querem e como

procedem na confecção dos croquis, que representará o tipo de vida e visão, determinadas por eles, que representa seus espaços sociais.

Este procedimento não constitui uma relação de pesquisa a serviço de uma prática especificamente científica, de maneira que se torna inapreensível por qualquer modelo de pesquisa, se o pesquisador não estabelece esta relação a partir do que os agentes sociais veem, sentem e interpretam.

### 1.2.1 Redefinindo esquema de percepção: a subversão do primordial.

Minha experiência, no procedimento de uma oficina de mapeamento social, me assegura definir aspectos que antecedem a elaboração do croqui e a apresentação do mesmo, registrando, com efeito, as falas de apresentação, sintetizadas nos relatórios, que fazem aparecer a localização atual e as localizações de origem dos agentes, ao mesmo tempo as designações dos grupos sociais, condições prévias que nos levam a considerar que há posições dos agentes fazendo frente a um “esquema de percepções de mundo” que a cidade lhes impõe e que os leva a fazer a passagem do *implícito ao explícito*, em cujas condições prévias e propositivas sinalizam mudança dessas percepções de mundo social. Para aproximarmos de uma leitura de análise empírica, da relação do Quadro 5, que apresenta oficinas de mapas realizadas em Manaus no período de 2007 a 2013.

O Quadro 5 é um recorte das oficinas de mapas das “comunidades”, entre as quais, podemos destacar a oficina de mapas realizada com os Sateré-Mawé, no dia 11 de novembro de 2007. As falas de apresentação definiram o teor da discussão e seu desdobramento. Com isto, destacamos a participação de três entrevistados – Entrevistado 1 (E1), Entrevistado 2 (E2) e Entrevistado 3 (E3) – cujo conteúdo oferece a construção de um conjunto de noções que indicam categorias das quais possibilita uma leitura da complexidade dos espaços sociais, elaborados por “grupos pluriétnicos”.

O Entrevistado (E1) mora em Parintins. Quando vem a Manaus, se hospeda na comunidade Y’apyrehyt, na casa do seu sobrinho Moisés. Foi uma liderança da Aldeia Ponta Alegre; participou da Constituinte; Atuou na COIAB, na condição de coordenador regional. Atualmente, faz parte da equipe de articulações políticas da

gestão do atual prefeito de Barreirinha-AM, que é da etnia Sateré-Mawé. O Entrevistado 2 (E2) morou na “comunidade” l’ nha-bé. Atualmente mora Parintins. Em 2008 era estudante de turismo na UEA e atuava na Fundação estadual dos Povos Indígenas (FEPI), atual Secretaria Estadual para os Povos Indígenas (SEIND). É irmão do ex-secretário da SEIND e casado com a prima do Entrevistado 3. Este é casado com Ellen, da etnia Tirió, oriunda do Estado do Pará, e tem três filhos. É cacique da comunidade Y’apyrehyt. Já esteve várias vezes em Ponta Alegre, no rio Andirá, Baixo Amazonas, lugar de origem das suas tias; coordena as atividades e as relações do grupo com as agências; articulou as oficinas de mapas com o PNCSA; participou dos seminários realizados pelo PNCSA; em uma preocupação permanente com a reforma do espaço físico das famílias da “comunidade”.

As falas desenvolvidas numa oficina destacam os nomes dos “grupos étnicos”. São nomes provenientes da própria língua praticada pelos núcleos familiares, escolhidos para se autoclassificarem e se posicionarem na cidade. Tomando os Sateré-Mawé na área metropolitana, com a participação das comunidades Y’apyrehyt, Waikiru, Gavião e Waranã e da Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), as falas e posicionamentos críticos foram relevantes.

A partir das diferentes perspectivas, elas podem mostrar que a primordialidade, contida nos nomes “étnicos”, traz a objetividade política das unidades étnicas, revelada nos assuntos destacados, durante a apresentação dos croquis e desenhos, feitos por eles, representando as formas organizativas e representativas dos espaços sociais, permitindo as unidades étnicas “limitar os efeitos dos determinismos históricos e sociais” nas práticas das ciências sociais (BOURDIEU, 2008, p. 124).

O tempo da conversa com o E1 antecedeu à apresentação de todos os participantes, os quais ainda, pouco a pouco, estavam chegando de vários lugares de Manaus. Sua fala transformou-se numa exposição da relação social da “comunidade” Y’apyrehyt. E1, tio das lideranças da comunidade em referência, nos apresentou a aldeia, explicou os enunciados das placas, entre as quais, uma fixada na entrada do quintal da comunidade. Informalmente, E1 foi-nos informando. Na primeira placa lemos: Comunidade indígena Sateré-Mawé, aldeia Y’apyrehyt –

sejam bem vindos. Adentrando, temos a segunda placa, escrita em mawé: waku poi Mii'ien bé, Tradução: bem vindos. Temos a terceira placa que indica o barracão, escrita também em Sateré: Ponõ g: U. ura kai. E waseru e pekadu mi.ira wyi e wese toraniagape. Epia iwese toranya eape. Traduzindo: todos são bem-vindos e somos gratos pela vinda de vocês.

Descendo os degraus de barro, chegamos ao “barracão”, cuja cobertura é feita de palhas. Esse espaço de descida representa, segundo E1, o “caminho da selva”. O “barracão”, explicado por ele, significa o centro de encontro, das discussões, lugar das reuniões, lugar dos assuntos importantes, discutidos pelos membros. Desta forma, os critérios objetivos não se confundem com o passado de “aldeamento”, mas estabelece o *modus operandi* da unidade organizativa no presente a partir da visibilidade das frases escritas na língua mawé e do espaço do barracão, como produto da memória da coletividade.

A apresentação do lugar, marcado imaginariamente por um passado representado pela vida em “aldeia”, é substituída pelo discurso do movimento social indígena. A explicitação dessa mudança ficou marcada quando E1 falou-nos sobre o povo Sateré-Mawé e sua experiência como liderança e, sobretudo, destacou sua participação no movimento indígena, antes e depois da Constituição de 1988, sempre reforçando a relação dos Sateré-Mawé de Manaus com os das aldeias às margens do rio Andirá, a partir do pressuposto do “direito de ser indígena”:

A relação que eu tenho é muito importante pelo fato de eu acompanhar a luta desde 1988, que abriu realmente a oportunidade para que o povo tivesse o direito de ser indígena, sem medo, sem contenda, mas firmar seus próprios direitos e suas conquistas. Por exemplo, a demarcação da terra, é importante porque é um direito de conquista de um espaço para você viver com sua família, trabalhar o que é importante, como a cultura, artesanato, enfim, praticar o ritual da tucandeira, que é uma cultura, trabalhar a história do *Porantin*. Este é um momento especial para ser trabalhado tudo isso. Há uma riqueza dos povos indígenas. Para isso, é importante o Projeto da Nova Cartografia Social na Amazônia, a Universidade Federal do Amazonas é bem-vindos para que possamos mostrar para a sociedade a riqueza do povo indígena.

Pelo fato de viajar a Manaus, com frequência, e permanecer vários dias nas comunidades indígenas, E1 fala sobre os desafios que elas enfrentam, apontando aspectos que combinam política de identidade e política de reconhecimento, que

podem, estritamente, serem perceptíveis em frases nominais, como as que seguem: i) discriminação por parte da sociedade; ii) discriminação por desconhecimento de direito; iii) discriminação por conhecimento dos direitos; iv) autodeterminação dos povos; v) luta pela moradia; vi) superação do problema a partir dos dispositivos legais; vii) conscientização dos agentes discriminadores (da parte para o todo da sociedade). Este esboço explicativo está desenvolvido no seu depoimento a seguir:

Os desafios são muitos. Primeiro ainda há discriminação por parte da sociedade, dos vizinhos, que não têm conhecimento de seus direitos, embora sejam todos de classe pobre. Na sociedade da alta classe, há uma discriminação de direito pelo fato de não corresponder e não respeitar conquistas que estão escritas na Constituição Federal, que dão direito à saúde, à educação, a ampliar o conhecimento, ser um profissional. Então, a sociedade não reconhece esse direito, ela passa por cima. Mas os povos lutam, lutam para poderem realmente demonstrar que eles têm vontade e capacidade de se autodeterminar futuramente. Primeiro é a disputa pelo local, por um pedaço de terra, de chão para morar. Isso é um problema muito grave que a população da cidade enfrenta, porque não tem espaço para as crianças, para brincar, ter seu lazer. Para superar esses problemas, trabalhar os próprios direitos, na conscientização da população e da sociedade. Com a conscientização da sociedade local, fica mais fácil ter parceiro que realmente lute junto, fortaleça essa luta e conquiste. Aí realmente haverá um diálogo de igual para igual. (Entrevistado 1. Oficina de mapas, 11/11/2007).

As falas em destaque definem o propósito da oficina de mapas, por meio de um procedimento de fazer uma explanação para as famílias Sateré-Mawé, em Manaus, da importância das suas formas organizativas, acompanhadas pela “conscientização da sociedade”, ou seja, da necessidade de serem reconhecidas, de tal forma que lhes assegure qualidade sociocultural.

Nesta sequência de intenções, a oficina de mapas traz para o diálogo dos pares a reflexão do passado, do presente e do futuro, que, no caso dos Sateré-Mawé, consistiu em “reconstruir a história das famílias que vieram nos anos 1970 e a história das que vieram antes, mas que estas não deram importância para sua própria história”, reforçando um “intercâmbio com as bases, nos rios Andirá e Marau, no baixo Amazonas” (fala do Entrevistado 1).

Os agentes de uma oficina de mapas se destacam por uma linguagem que consiste num “exercício de poder” (DELEUZE, op.cit., p. 79), dado que uma oficina precisamente é uma “força”, produzida pela reflexão dos agentes sociais, que se

sentem afetados por forças externas a eles, enquanto grupos sociais. As falas dos pesquisadores ou dos agentes sociais, empresto os termos do mencionado filósofo, “constituem afetos ativos”, dado que, na oficina cartográfica, exercem, também, a função de “incitar, suscitar, produzir”, como efeito útil, visto que os participantes estão na condição de serem incitados, suscitados e determinados a produzir.

Antes de tudo, os discursos tornam explícita a relação de poder e como é exercido fora e no interior de cada grupo, afetando as formas de resistências e de organização. Neste sentido, a dinâmica de “afetar e ser afetado” (DELEUZE, loc. cit.) é explicitada numa oficina de mapas, resultando em exposição de situações, ou de relação de forças presentes, ou de “ações sobre ações futuras” (DELEUZE, loc. cit.).

Na ocasião, podemos destacar a fala do Entrevistado e (E2), cuja posição se definiu como estudante da Universidade do Estado do Amazonas e atuante, naquele ano, na secretaria de governo estadual. Sua fala demandou vários minutos de discussão e exigiu mais esclarecimento sobre o PNCSA, revelando-nos a ideia de um “cuidado” e preocupação com os saberes étnicos dos grupos sociais, trazendo para a discussão o controle sobre eles, como um desafio permanente, como se demonstra a seguir.

Rapidinho, só para contribuir. Como nós falamos anteriormente, a gente ver como uma revolução isso que acontece. Só que, muitas vezes [...]. Assim, temos os avanços, mas temos as desvantagens diante de uma situação dessas. Nós primamos pelo resultado do avanço, porque nós vamos colocar o nosso conhecimento no papel. Isso é uma coisa. Agora como ele vai ser utilizado? Isso aí é que é o problema, porque existem muitos outros intermediadores que utilizam isso para outros fins. Isso aí é muito ruim para o povo indígena, sempre ele vem perdendo por esse lado. Fazem, às vezes, sem o consentimento, não envolve mais a comunidade, e conseguem o benefício. Por outro lado, isso é uma arma que a gente pode utilizar para conseguir os nossos benefícios, porque nós vamos demonstrar, através de um projeto, o que nós queremos e por que queremos. Temos que ter muito cuidado nessa hora. Nossa liderança tem que está firme mesmo, para conseguir as coisas para as comunidades. Obrigado (Entrevistado 2. Oficina de mapas, 11/11/2007).

A terceira fala escolhida ilustra a condução da oficina por uma liderança, que já havia coordenado a primeira oficina, feita na sua comunidade, assumindo um controle das falas dos demais, num sentido de manter o conteúdo escolhido, no

princípio da oficina, e, ao mesmo tempo, explicitar os procedimentos consensuais e condensados pelas lideranças.

É um trabalho conduzido por nós que vai servir como uma arma para ser usada, mostrando os locais públicos, nossas dificuldades, nossa luta, baseada nisso aqui. No nosso caso, pedimos uma solicitação deles, como um meio de levantar a voz para a gente. Aqui está dizendo nossas reivindicações, nosso trabalho, como foi travada a luta. Isso eu achei tão legal que [...]. Para a sociedade do branco, do não-indígena o que vale é papel, hoje, como todo o mundo fala por aí: o que vale é papel. Só falar ninguém vai lembrar o que falamos hoje. Mas o papel não, a história vai sempre está guardada. Quem quiser procurar vai saber sobre a história das nossas comunidades, como surgiram, os integrantes dela e os que saíram. Então, isso é história. Eu achei tão interessante que também vamos produzir nas comunidades que estão ao redor de Manaus, para contar suas dificuldades, seus avanços e suas reivindicações, e ter isso como uma arma. Vamos trabalhar as dificuldades, conquistas e as reivindicações, e o ponto principal, a genealogia Sateré-Mawé. Essa semente [fazendo referência a senhora Tereza, falecida em 2013] que caiu no solo de Manaus, que saiu da reserva indígena e produziu muito, vamos ver para onde a raiz dela foi se enraizando. Aqui vai ser apresentado o tronco de onde essa semente saiu, para nós não perdermos a nossa raiz Sateré-Mawé. Para onde os Sateré-Mawé estão indo, com quais etnias se toparam por aí, com as quais estão trabalhando. Então, isso vai ficar relatado nesse documento. Nesse momento, em grupo, vai ser colocada a saída da reserva para a cidade; as dificuldades na cidade; que nós conquistamos hoje e pretendemos conquistar; as reivindicações (Entrevistado 3. Oficina de mapas, 11/11/2007)

Como foi salientado acima, a oficina pressupõe uma solicitação à coordenação do PNCSA, feita pela parte interessada, e sua realização depende, na sua totalidade, dos grupos solicitantes.

Para ser realizada, há reuniões preparatórias, com representantes dos grupos, com o objetivo de organizar a parte logística, escolher o material que vai ser utilizado, fazer uso do orçamento para transporte e alimentação dos participantes, elaborar a programação e distribuir as atividades para o desenvolvimento da oficina. Com isto, quem coordena a oficina tem consciência do que foi estabelecido nas reuniões preparatórias, pautada nas atividades que fazem parte do evento, especificamente, registro audiovisual, criação de desenho e imagens, uso do aparelho de Sistema de Posicionamento Global (GPS) e a sistematização de todo o material delimitado pelos assuntos desenvolvidos, no tempo da oficina.

As próprias lideranças do grupo que solicitou a oficina coordena-a durante sua execução e fez as ponderações depois da fala do *Entrevistado 1*. O

Entrevistado 3 coordenou os trabalhos da oficina na sua “comunidade”, conduziu o grupo na escolha dos assuntos, de forma consensual, assessorado pelo Entrevistado 1, uma das lideranças da Terra Indígena Sateré-Mawé do Rio Andirá e Marau, de onde vieram as famílias pertencentes a esses grupos, representados na oficina.

Neste limite de tempo, que pode variar entre dois a cinco dias, torna-se um aprendizado para todos os participantes, que colocam no contexto atual, ou atualiza sua a *praxis* do grupo, no vigor de um tema já discutido por Foucault, que é do “dizer-a-verdade” (*parresia*), manifestada nos assuntos discorridos, ou seja, espaço e tempo conciliados para a “produção da verdade”, constituída de “práticas e tipos de discursos”, “a partir das quais se constitui como objeto de saber possível o sujeito falante, trabalhante e vivente”, fundamentado em “lutas reais e cotidianas” (FOUCAULT, 2011, p.4).

Neste caso, tomando as duas oficinas realizadas pelos Sateré-Mawé, o recurso a *identidade étnica* constitui a base social de irradiação política dos grupos, com os quais participei das oficinas. Pode-se dizer, concordando com proposição de Cohen, que “o simbolismo de descendência é particularmente evidente na organização de grupos pequenos” (COHEN, op.cit., p. 91), explicitados na genealogia das famílias ligadas à senhora Tereza, representada por um desenho de uma árvore.

As organizações étnicas, representadas nos depoimentos acima, ilustram uma prática que recorrem a sentimentos étnicos e a atividades que se reconhecem como “estilo de vida”, ou seja, “parentela”, “amizade”, “rituais” são utilizados para a elaboração das relações sociais (Ibid., p.89), e, de acordo com o interesse dos participantes de uma oficina, poderão ser explicitados, simbolicamente, e representadas no croqui.

Antes da confecção deste, os participantes pensam como vão confeccioná-lo, tomando como ponto de partida a relação e escolha dos assuntos, anteriormente discutidos. No caso das duas oficinas, os assuntos foram sistematizados de acordo com o **Quadro 6**.

As duas oficinas foram realizadas, em 2007 e 2008, mostram as organizações em territorialidades específicas dos Sateré-Mawé. A primeira oficina,

os participantes, no total de treze (13), deram destaque ao processo de formação da unidade associativa, com designação Y'apyrehyt, a partir de uma unidade familiar Sateré-Mawé, da qual foram solidificadas territorialidades pluriétnicas, configurando-se em territórios de designação Sateré-Mawé.

Este processo fica explícito no croqui elaborado por eles, no sentido de que o *território* aparece como espaços sociais, criados pela concepção de identidade Sateré-Mawé, atualizada nas relações dos grupos étnicos com os recursos naturais, definidos pela extração, coletas e trocas de sementes, representados pelas legendas, as quais são, também, criação dos participantes.

### 1.2.2 A construção dos critérios identitários: a eficácia do afetivo.

Estes espaços sociais construídos, representados em forma de conteúdo das duas oficinas dos Sateré-Mawé, mostra-nos uma leitura preliminar – um processo diferenciado de territorialidade, que concorrem para territórios pluriétnicos, por meio do reordenamento das famílias de designação Sateré-Mawé em unidades associativas, por elas denominadas de “comunidades” e “associação”, “aldeia” – descrita na segunda oficina de mapas, da qual participaram vinte (20) pessoas.

Estas oficinas, no seu conteúdo apresentado, levam-nos a pensar que etnicidade é uma condição das pessoas na interação social e estabelece uma consciência da diferença étnica, de acordo com o autor acima citado.

Esta condição de existência, na linha do que Cohen (1980) define, operacionalmente, destaca o grupo étnico como uma coletividade de pessoas que criam algumas características objetivas distintas, interagindo com pessoas de outras coletividades, dentro de um sistema social (Ibid., p. 207). A compreensão desta condição de existência, explicitadas nas oficinas de mapas, conforma-se a esta definição de etnicidade, a partir desses critérios objetivos e relacionais, ao mesmo tempo, tais critérios, articulados com o passado, anexam-se ao campo político.

Nesta relação, as expressões simbólicas, ao serem elaboradas pelos participantes, conferem ao grupo étnico um princípio distintamente político, sem a pretensão de essencializar os conteúdos objetivos. Nesta base, alguns critérios

culturais, gerados nas experiências por meio das quais se dá o aprendizado (BARTH, 2005), podem integrar a um grupo étnico, mas não se constituem elementos necessários para a definição de identidade étnica.

Nos estudos dos grupos indígenas na cidade, a relevância de trazer essa definição de etnicidade assenta-se tanto na pretensão de entender como se dão unidades associativas, no contexto de cidade, quanto na forma em que essa relação contribui na construção de territórios pluriétnicos, socialmente criados e internalizados através da socialização contínua (Id., p. 208), cujas experiências são autocartografadas e explicadas em forma de depoimento – como exemplo, uma das filhas da matriarca Tereza do povo Sateré-Mawé, chegando de Manaquiri-AM, com um saco de caroço de tucumã, teve a ideia de fazer anéis e partilhou com outra irmã, daí para frente, deram os primeiros passos para iniciar a associação de mulheres Sateré-Mawé. A este exemplo, seguem-se outros que demonstram que são formas simbólicas largamente coletivas e objetivadas nas atividades das mulheres Sateré-Mawé, explicitadas durante as oficinas de mapas situacionais, a partir dos croquis.

O conjunto das formas culturais, partilhado com significado afetivo, constitui-se numa dimensão que subverte a visão fechada do sentimento e se encarna no traço das ações associativas. De igual maneira, este conjunto ajuda nas lutas dos agentes étnicos com respeito tanto à aquisição de condições de subsistência quanto a condições de autotransformação. Estas formas culturais apontam para uma eficácia da utilização desses critérios na interação social, produzindo experiências subjetivas de etnicidade, compartilhadas em associações indígenas, no contexto de cidade. Maria Aparecida Lemos, do povo Tuiúca, expõe, na oficina de mapas das mulheres do Alto Rio Negro, um problema dentro da realidade das mulheres indígenas na cidade, explicitando a luta da associação pelas condições de subsistência:

Nossa dificuldade em geral é material para fazer os artesanatos, com o transporte, que elas não têm como transportar para exposição comidas típicas, panela de *caxiri*. As comidas às vezes, no ônibus, derramam e estraga. Isso é prejuízo, porque era para ser vendido e adquirido dinheiro. A realidade das mulheres na cidade, umas não tendo artesanato para trabalharem, trabalham de doméstica, que é trabalho explorado (LEMOS, Maria Aparecida, Tuiúca, Oficina de mapas, 17/06/2007, p. 9-10).

A explicitação dos fins, como ficou salientada acima, sob a condição de as pessoas entrarem num modo de possibilidade para lutarem por demandas, até mesmo aquelas de subsistência, pode se objetivar como demandas específicas a cada unidade associativa, de forma que os critérios objetivos podem ser eficazes, na cidade, num processo de ajustamento ou de conformidade (GMELCH & ZENNER, 1980), mas também os fins, aos quais se almejam, podem apenas reeditar conflitos históricos, atualizados dentro de um sistema de dominação.

O contexto de interação social, analisado por Cohen, traz as formas de agrupamentos políticos, inseridos no quadro do Estado. Conforme este autor, esses agrupamentos almejam posição de estratégia de poder, em contexto que pode delimitar um espaço de interação social que lhes tira o caráter étnico, transformando-os numa província ou região (COHEN, 1978, p. 123). Naquele contexto, a política étnica consistia na interação intensa de diferentes grupos de cultura, numa relação de poder dentro do Estado.

Neste mesmo campo, dependendo da percepção etnográfica, a interação dos “grupos étnicos”, a partir das atividades de *praxis-poiesis*, operacionalmente trazem noções que configuram uma identidade étnica ou pluriétnica, as quais, mesmo sendo preestabelecidas – tais como “comunidade”, “tradição”, “cultura” –, são redefinidas em novo contexto, e estas mesmas noções são acopladas às categorias que configuram o campo político – “reconhecimento” e “resistência”, por exemplo – e, assim, atribuir novos significados àquelas.

Esse conjunto de categorias analíticas reorienta o sentido étnico de “conformar”, “ajustar”, podendo significar estratégias de forças e de fins, realizadas nos campos de interesses, ou levá-las a um plano de novos significados e sentidos, por meio da utilização dos recursos da identidade étnica, como “fator de coesão”.

As lideranças Sateré-Mawé recorreram à genealogia do núcleo familiar, ao uso das sementes, ao passado, às localidades de origem, aos nomes na língua Sateré-Mawé, à trajetória de ocupação de terra e de moradia, passando por bairros de Manaus e às relações com agências e instituições, identificadas nos croquis das oficinas, para construir um sentido de legitimação da identidade coletiva Sateré-

Mawé em Manaus. A este exemplo seguem as designações Tikuna, Kokama, Kambeba, Deni, Karapãna, povos do alto Rio Negro *et caetera*.

As interações na cidade os leva a elaborar uma política de identidade com princípios afetivos primários de reconhecimento num contexto estigmatizado, fazendo com que a identidade seja uma construção cotidiana entre os agentes, a qual é passível de ser interpretada como “uma contraditória negociação entre a forma em que uma pessoa ou grupo se definem a si mesmos e a forma em que os definem os demais” (CAZAR; PERALTA, 2003 p. 116).

As formas organizativas mostram que os agentes, ao se definirem num campo de relações de conflitos heterogêneos, atribuem à sua *praxis*, um conteúdo político, ou seja, o que podemos entender como cultura, no sentido de uma relação *praxis-poiesis*, passa a ser definida como uma *praxis-política*, nas interações sociais.

Os significados dos marcadores étnicos estão intrinsecamente ligados à forma organizativa dos agentes sociais. Se levarmos em consideração a Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), que confeccionam produtos com referência étnica e direcional tal atividade para o mercado, como estratégia econômica, podemos dizer que, nas recentes ocupações, além do artesanato, outros critérios étnicos vão sendo elaborados.

No entanto, a forma político-organizativa destas ocupações anuncia o nome das etnias que, por sua vez, como atividade *poiética*, criam rituais, elaboram danças, confeccionam artesanatos, utilizando os poucos recursos naturais que encontram na ocupação, além de promoverem uma série de reuniões para criarem diferenciadores étnicos.

Essas práticas estão inerentes ao discurso que pleiteia políticas públicas e diferenciadas, que abrange a totalidade das relações sociais, decorrente dos vínculos que se formaram no processo de elaboração da identidade coletiva. A capacidade social dos agentes atribui valor simbólico ao que produz como parte da elaboração do conhecimento dos grupos étnicos, revelando-lhes representação de si mesmos e da sua unidade social. Este autorreconhecimento alcança a forma de uma associação representativa, para interpelar formas de reconhecimento.

### 1.2.3 A trajetória como condição de “saída”: as “Aldeias” Karapãna.

Tomando como referência n. 5 do Quadro 5, que corresponde à oficina cartográfica realizada pela Associação Indígena Karapãna (ASSIKA), em 2012, que resultou na publicação do fascículo 38, as categorias aparecem empiricamente como resultado das falas durante a oficina e revelam o mundo social vivido pelos Karapãna, sintetizado nas questões discutidas nesse processo de produção cartográfica, de acordo com o **Quadro 6**. Esta associação representa a aldeia Yupirunga, a aldeia Santa Maria e a Aldeia Kuanã e seus associados, bem como os que moram na ocupação Parque das Tribos.

Essa extensão de área, à qual correspondem as organizações indígenas ligadas a ASSIKA, e da qual fazem parte dezessete formas organizativas indígenas, compreendendo os rios Cuieiras, Tarumã-Açu, Tarumã-Mirim e Negro, de acordo com os registros de campo e cartográficos, confere uma dinâmica de valorização do modo de vida a partir de territórios pluriétnicos, com seus espaços físicos delimitados e organizados em unidades residenciais.

Na oficina cartográfica dos Karapãna, os participantes deram destaques para a educação diferenciada, cujos assuntos estão registrados no fascículo 38, na forma de “Educação indígena”, “Educação diferenciada e discriminação” e “língua”. A valorização do modo de vida se movimenta, também a partir da capacidade social elaborada e concentrada na escola de educação Indígena diferenciada. O setor de educação do governo atribui tal capacidade ao professor bilíngue.

A educação torna-se um dispositivo a favor dessas unidades sociais, para onde convergem as percepções elaboradas pelos agentes sociais, na sua relação com as trajetórias feitas e contadas pelos seus pais, avós, ou parentes mais velhos. Estas pessoas são encontradas nestes territórios. As trajetórias revelam relações primárias que consideram o afeto aspecto desencadeador da produção e criatividade.

A partir desse vínculo com o passado de pertencimento, os agentes potencializam o vínculo social com os recursos do seu meio ambiente, formando, assim, um conjunto de práticas que norteiam a educação diferenciada. Configuram-se estas ações em praxis que promove a atualização das suas referências objetivas,

utilizando operacionalmente os termos “origem”, “tradição”, “cultura”, enquanto a relação com as coisas traduz afeto e sentido de pertencimento. Essa relação reelaborada na educação reforça os critérios objetivos como identificadores de uma identidade coletiva.

Estes critérios, como também os imateriais, as narrativas, os saberes provenientes da relação com as plantas frutíferas e medicinais, bem como com a fauna, tem seu significado redimensionado para a prática de ensino e aprendizado no âmbito da educação escolar indígena.

Com os dispositivos legais sinalizando para o direito à educação bilíngue e intercultural aos povos indígenas (SILVERIO, 2016, p. 116)<sup>20</sup>, os governos estadual e municipal criam um setor objetivando responder à demanda, visto que no caso específico de Manaus, havia um número expressivo de indígenas que são falantes ou lembradores de suas línguas, possibilitando a inclusão desses critérios objetivos na *praxis* política.

Estes critérios, ativados na prática pedagógica das escolas e espaços culturais indígenas, ao selecionar palavras que são atribuídas a pessoas, a animais, a plantas frutíferas e medicinais, a lagos e igarapés, são redimensionados para outras atividades – conforme Rubim (2016)<sup>21</sup> na sua recente pesquisa sobre território e língua kokama – e formam um vínculo entre representações coletivas e práticas sociais, que corroboram para gerar história e vínculos sociais (RICOUER, 2006, p. 150).

Este processo de educação diferenciada dista dez anos e é considerado pelos professores e lideranças um conquista, de acordo com os primeiros estudos da pesquisadora Rubim (2011) sobre identidade indígena e educação diferenciada. Procede dessa conquista o estudo da língua, escolhida de acordo com a referência de sentido com o qual os agentes se identificam, para estabelecer um processo de vitalidade linguística. Porém, há que se considerar este processo, também uma

---

<sup>20</sup> SILVEIRA, Edson Dantas. Direitos individuais indígenas no contexto das cidades brasileiras. In: LIMA, Carmen Lúcia, CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano.** Boa Vista: UFRR, 2016, p. 107-131.

<sup>21</sup> RUBIM, Altaci Correia. **O reordenamento político e cultural do povo kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre Brasil e Peru.** Brasília: Universidade de Brasília, 2016. (Doutorado em linguística).

construção de ensino e aprendizagem, pois os parâmetros curriculares e procedimentos pedagógicos não são os usualmente aplicados no sistema de ensino regular.

Mesmo sendo contemplado pela legislação da educação brasileira e sabendo da importância dessa forma de apropriação desse dispositivo, os participantes da oficina cartográfica tem registrado as dificuldades durante este processo, manifestada na forma de preconceito e discriminação, ou no que eles entendem como negligência do governo por parte dos operadores dos setores educacionais, como se pode demonstrar nas palavras do professor Joílson:



**Figura 3** - Presidente da ASSIKA, Joílson da Silva Paulino, apresenta o croqui, na oficina de mapas da aldeia Kuanã.

Então eu trabalhei o primeiro ano em 2005, tendo que enfrentar as falas de discriminação, olhares de preconceito. No segundo ano foi melhor, as pessoas começam a conhecer e entender um pouco do que era a educação escolar indígena. Apareceu outro problema maior, que foi com a gestora da escola Rui Barbosa, porque eu trabalhava nessa escola de ensino regular em parceria com ela. Ela não entendia nossa metodologia de ensino. Agente pegava as crianças e levava para prática. Para ela a aula teria que ser dentro da escola, dentro da sala de aula, entre quatro paredes, um quadro, um livro uma leitura. Isso criou um impasse. Tivemos que conversar e trazer o problema para o Núcleo de Educação Escolar Indígena e tentar resolver (Fascículo 38, p. 10. Fala do Professor bilíngue Joílson da

Silva Paulino Karapãna).

Frente às condições como esta, a ASSIKA tem indagado formalmente os profissionais da educação e ao Ministério Público Federal, apresentado pontualmente problemas de discriminação, além de se manifestar questionamento aos órgãos de governo falhas sobre a política educacional, aplicada aos chamados espaços educacionais e culturais, referindo-se a ações do setor público específico, que se privilegiam determinada aldeia e excluem-se outras, sobretudo no que diz respeito a infraestrutura.

Outro fator que se apresenta como obstáculo de políticas pública – apresentado na oficina cartográfica realizada com as aldeias do rio Cuieiras – está ligado à não garantia dos territórios pluriétnicos. Os participantes propõem que a terra do rio Cuieiras seja demarcada, a partir da qual as escolas tem a possibilidade

de serem “totalmente indígenas, para trabalhar a língua, a cultura e a tradição” (PNCSA, fascículo 21, p. 13).

As lutas pela garantia legal das áreas de terra e, por extensão pelos direitos de acesso aos bens e serviços públicos, com fins propositivos no diálogo com as agências sociais de governo e indigenistas, são razões que justificam a criação da ASSIKA, unidade representativa dos Karapãna – razões semelhantes levaram as mulheres Karapãna a participarem da Associação Sol Nascente Sol Poente do Tarumã-Açu, que representa os moradores dessa área à margem do rio Tarumã, tendo a Maria Alice como presidente, na luta por direitos fundamentais, como a transporte, segurança e educação, que lhes garantem o *status* de cidadania. Uma das razões é apontada por Ademir ao falar que “a dificuldade está na pesca, no cultivo da terra, nós não podemos fazer nenhuma derrubada de árvores, não podemos ultrapassar as placas porque sinalizando a não ultrapassagem, correndo o risco de sermos punidos”. Marilda apresenta o que motivou a criação da ASSIKA ao dizer que



**Figura 4** - Marilda da Silva Paulino, da Aldeia Santa Maria.

[...] a causa não é somente em prol dos indígenas, sim em prol da cidadania em si, temos que garantir direitos de cidadão. Queremos ter direitos a terra, ter o nosso pedaço de chão e nos sentir seguros, para que possamos estar em paz, vivendo como nossos filhos e famílias (PNCSA/ASSIKA, 2012, fascículo 38, p. 8).

Por um lado, por meio dos dispositivos, estes podem limitar as condições de solidariedade, como salienta Honneth (Ibid., p. 237) ao impor restrições normativas. Por outro, pela fixidez do sistema de políticas fundiárias e ausência de política de moradia diferenciada, a questão da moradia e do uso comum da terra, aparece como problema mais evidente nas oficinas cartográficas. Maria Alice deixa evidente tal problema:

Com o avanço dos condomínios, das invasões, dos conflitos fundiários, nossas vidas são ameaçadas. Nossa luta é bastante grande e ampla, porque não temos apoio da justiça do Estado. Vem pessoas dos bairros da cidade para essa área para pescar, caçar. Os órgãos não fazem nada contra eles, só contra pessoas que moram aqui, proibem somente os que estão morando aqui, não os que vem de lá de fora. Barram as canoas pequenas, mas não as lanchas grandes que entram para pescar aqui no

Cuieiras (Maria Alice, 33 anos, Karapãna, da ASSIKA e da Associação de Moradores Sol Nascente Sol Poente do Tarumã-Açú).

Está-se diante de condições de agentes das ações de um processo de autorrealização, mesmo neste contexto de resistência, os quais apresentam ao Estado um conjunto de propostas como as que foram apresentadas pelo presidente da ASSIKA, durante a audiência pública<sup>22</sup>. Conforme a lista apresentada pelo Joílson Karapãna, destacamos:

- i) Estabelecer padrões de infraestrutura nos espaços físicos delimitados por cada organização étnica ou formada por vários povos, de acordo com o uso social de suas famílias, sobretudo para garantir condições sanitárias e higiênicas básicas.
- ii) Reconhecimento da economia produzida pelas organizações indígenas, com financiamento para aquisição de recursos vindos do conhecimento cultural dos indígenas, para fortalecer a autonomia financeira a partir do trabalho produzido dentro das comunidades ou aldeias. Estas atividades já acontecem, mas é pouco reconhecida pelo Estado e município.
- iii) Garantir igualdade de direitos, promovendo o acesso a participação das lideranças indígenas na criação de ações conjuntas e comuns para garantir nossos direitos.
- iv) Criar uma coordenação de educação indígena para acompanhar as ações dos setores do município e apresentar propostas para o sistema educacional no que se refere a educação diferenciada.
- v) Garantir recursos e infraestrutura no processo de formação dos professores indígenas na Gerencia de Educação escolar Indígena-GEEI/SEMED, princípio operacional definido na I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena em Goiânia, em 2009.
- vi) Efetivação de professores indígenas na SEMED.
- vii) No âmbito da pesquisa, ciência e tecnologia, a educação para o conhecimento deve reconhecer a importância e financiar a construção de

---

<sup>22</sup> Audiência pública realizada no dia 10 de maio de 2016, pela Comissão de Direitos Humanos da CMM.

conhecimento cultural dos indígenas na cidade, valorizando o saber vindo de cada povo.

A construção de territórios pluriétnicos se processa sempre como um contraponto ao *status quo* da política administrativa, da economia hegemônica e às formas de procedimentos das políticas públicas, ao mesmo tempo em que as associações representativas se apropriam do caráter dialógico na relação com os setores de governo, com as agências de relações e instituições indigenistas, manifestando nestes meios “a força solidarizante da formação de identidades coletivas como possibilidade de autorrealização” (HONNETH, *Ibid.*, p. 239), no contexto urbano.

No desdobramento desse processo, por estarem aliados a elas, as representações são enfatizadas, como um conjunto de símbolos afetivos e funcionam como mediação das interações sociais formando uma força, dada pela capacidades e propriedades dos seus agentes. Conforme Honneth, estes têm de saber-se reconhecidos para estarem em condições de autorrealização, ou seja, precisam de valorização social (*Id.*, *Ibid.*, 2011, p. 237). O reconhecimento passa pela resposta dada a suas reivindicações fundamentais, relacionadas acima, sobretudo no que se refere a condições de moradia e ao uso comum da terra.

A articulação do presente com o passado funciona como aspecto integrante da mobilização étnica para alcançar seus direitos. A memória coletiva, também, é uma construção e parte da confirmação e deferência de uma identidade indígena. Os agentes atualizam o campo político como fator causal da etnicidade, unindo fins culturais com fins sociais e políticos, para alcançar as demandas coletivas. Neste sentido, as categorias que aparecem acima (**Quadro 6**) são continuamente constituídas como meios elaborados para uma ética teleológica, assentada nos direitos fundamentais.

A busca pelos direitos aparece nos conflitos históricos vividos em Manaus, sobretudo envolvendo a “necessidade de moradia digna”, que expõe famílias étnicas em condições desiguais frente à especulação financeira da terra. Para explicitar esta abordagem, as oficinas de mapas situacionais apresentam as circunstâncias. Na sequência da apresentação do campo empírico, tal situação se apresenta específica

da trajetória de lideranças indígenas, nas situações de resistência para permanecer em determinado espaço físico de moradia e de uso comum da terra.

Assim, consideraremos o Rio Tarumã e o Rio Cuieiras como espaço social construído pela trajetória da família Karapãna, que nos aparece n. 5 e 6 do **Quadro 1**. Nesta trajetória, como outras identificadas no campo de pesquisa, percebe-se uma busca incessante dos direitos fundamentais. Basta esta que se expressa em forma de conflitos com empresas ou particulares – as quais tem a seu favor dispositivos de poder, que funcionam como vantagem na aquisição de terra, perfazendo uma relação assimétrica.

A trajetória, que está registrada no fascículo é do Manuel Paulino do povo Karapãna, está ampliada no segundo e terceiro capítulos. A trajetória se caracteriza como saída para saber-se superar as classificações negativas, os traumas, conflitos intrafamiliares, e se redescobrir no nível das “representações coletivas, que mediatizam a instauração dos vínculos sociais”, aos quais estão ligadas as “formas de identidade” (RICOUER, 2006, p. 152).

A trajetória, empiricamente, revela este percurso de saída, e possibilita reencontrar parentes. As relações se reatam nas mudanças dos percursos. Tanto Manuel Paulino, quanto Otília deixaram para trás tios, tias, primos, primas, outras gerações, nas cidades de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro. Outros parentes, também desceram o Rio Negro para Manaus, espalhando-se no Rio Cuieiras, nos bairros da cidade (Lírio do Vale, Nova Esperança, Santo Agostinho). A relação de contato não desapareceu, e os contatos se dão por viagem a essas cidades ou na vinda a Manaus para utilizar os serviços de saúde ou outros serviços públicos, bem como para apenas visitar os parentes.

Os contatos, também, se efetivam pelas redes sociais, conjuntura de comunicação que nos permite perceber que no Rio Negro do ponto de vista dos indígenas se caracteriza pelo deslocamento<sup>23</sup> constante de pessoas, que descem e

---

<sup>23</sup> Situação similar, no Estado de Roraima, é apontada pelo mapeamento social, analisado pelos pesquisadores Lima e Souza (2016, p. 19-39), mostrando que os indígenas praticam deslocamento não migração dentro de território que lhes pertenceu historicamente, o qual sofreu processo de expropriação desde a colonização. (Cf. LIMA, Carmen Lúcia Silva; SOUZA, Aglaia Barbosa. Mapeamento social dos indígenas de Boa Vista-RR. In: LIMA, Carmen Lúcia; CIRINO, Carlos Alberto

sobem o rio. Os motivos de deslocamento são apontados, na trajetória da família Karapãna, tais como trabalho, saúde, educação, num plano mais específico e imediato. Mas as saídas encontram sua razão, também, no fetiche da rápida urbanização, concentração de riquezas, privilégios e consumismo, fatores que se apresentam como possibilidade de autorrealização individual.

A cidade acolhe-os e deixa-os na liberdade de pensar novas perspectivas de vida, para decidir a partir dela se a deixa ou se fixa residência no meio urbano. Os efeitos da privatização, sobretudo da proteção neoliberal aos direitos da propriedade, coadunados com a forma hegemônica de política (HARVEY, op.cit., p. 48) não lhes dão condição de escolha e as conseqüentes dificuldades financeiras os levam a buscar alternativas, que cada trajetória faz construir.

Os aspectos elaborados na *praxis-poiesis* passam, também pela narrativa de uma trajetória, em cujo relato os agentes exercem função de juntar em torno de sua organização critérios objetivos e aspectos da subjetividade, como exercício da memória. Os deslocamentos estimulam o exercício de ativar a relação com o passado, ao mesmo tempo em que a unidade de representação político-organizativa reforça na definição de significado cultural e/ou econômico. A relação intersubjetiva não somente colabora para conferir autorreconhecimento, mas também faz da trajetória um expoente de uma identidade.

O exercício reflexivo, em torno dos critérios de identidade, reforça a expansão da comunicação com os parentes de origem comum. A trajetória passa a ser um recurso dessa atualização manifesta na memória, sendo um curso da resistência dos povos indígenas frente às adversidades que a vida urbana lhes impõe.

Os quadros que mostram os assuntos nas oficinas cartográficas nos levam a conferir nos atos de fala expressam um conteúdo da relação *praxis-poiesis* que cadencia a identidade étnica e os aspectos de reconhecimento cultural para o campo político, prática que decorre da injustiça social ou econômica decorrentes da estrutura econômica e visualizada na forma de exploração e miséria, que

desigualdade econômica (FRASER, 2002, p. 12), cujos efeitos aparecem nos novos posicionamentos ou situações construídas, apresentadas nas duas oficinas cartográficas no Rio Cuieiras.

Como *situação construída* relevante para dar sentido à vida na cidade, a formação de território de caráter pluriétnico consiste nas manifestações de uma identidade coletiva em torno da construção de um conjunto de critérios de representação objetivas, como resultado da atividade *poiética*. Em face do direito, as pessoas investem e processam esses critérios, tendo a memória como ponto de apoio na construção de identidade coletiva, exemplificado na trajetória da família Karapãna, que apresentaremos na sequência desse trabalho.

Como um curso, a trajetória sempre mostra condições de *saída* da passividade e se põe como *virtus* das capacidades sociais e propriedades criadas nos percursos da resistência, pautada no desejo dos agentes de serem reconhecidos a partir dessas formas de vida e nos espaços físicos escolhidos historicamente para constituir lugares de moradia e de trabalho do cultivo da terra e da criação de artefatos culturais.

O travejamento e a tecedura dos territórios pluriétnicos aparecem nos discursos das oficinas cartográficas, realizadas em Manaus, num contexto de estigmatização, fazendo com que a identidade coletiva seja uma construção de cada dia entre os agentes. A cartografia constitui, assim, o momento da *praxis-reflexiva* por excelência sobre a *poiesis* da organização, que reflete as situações de conflitos, de exposição de conhecimentos inerentes a realidades específicas, agitadas por relações de forças presentes.

Temos considerado neste percurso empírico e teórico que os discursos dos agentes reatam os sentidos, os significados, as coisas dispersas no cotidiano da vida, e trazem a etnicidade como *praxis* que operacionaliza os critérios objetivados e mentais, que se apresentam na forma desse travejamento, marcado pelas relações de *proximidades* entre os agentes e estes com as coisas circundantes. Estas relações constituem a organização e que definem um território pluriétnico. Ao reatar estes vínculos, o discurso étnico explicita a força da etnicidade no campo político. Nele, os agentes constroem uma fisionomia do real (teoria manifestada como *praxis* do cotidiano), como visão do seu mundo social, cujos discursos, acompanhados de

posicionamentos reais de seus agentes, além de reatarm significados de existência coletiva, também, concentram-se num apelo e numa provocação.



**Figura 5** - Famílias Karapãna chegam para participar da oficina cartográfica. À direita, durante a oficina, lideranças se reúnem para discutirem sobre a demarcação de terra no Rio Cuieiras e questões de moradia do Rio Tarumã-Açú. Fonte: PNCSA. Fascículo 21: Indígenas na luta contra a devastação em seus territórios, Rio Cuieiras. Manaus: UEA, 2014.

### **1.3 Oficina de mapas: o real presentificado na palavra-sentido dos agentes sociais.**

O real brota da palavra do ente que, enquanto existente, emite sua palavra edificante do contexto de vida no qual se encontra, como realidade descrita por uma razão distinta, como razão do outro. Por isso, talvez estejamos falando de uma edificação, ou seja, nos referindo a um dizer que abarca o agente como sujeito que presente e ultrapassa pela palavra, que constrói, um conhecimento situado que possibilita e condiciona a própria representação do agente enquanto indivíduo e unidade social.

Não menos importante, quiçá, seria compreender as oficinas de mapas situacionais em termos de diálogo, leitura e fisionomia, a fim de trazê-las para o sentido do *modo de vida* dos agentes, que deixa na vigência dos seus gestos e falas, sem dicotomias, sem a rigidez do método, e se insere no sentido de *teoria*, como tipo de vida determinada pelos grupos étnicos, superando toda e qualquer

divisão heurística, muitas vezes definida por um único campo disciplinar do conhecimento.

O caráter reflexivo das oficinas cartográficas, substantivado pelas palavras, “diálogo”, “leitura” e “fisionomia”, sistematiza e dá vigor às duas vias contingentes, que são a “cartografia” e a “social”. Estas, especificamente, designam o campo da descrição empírica, da qual subjaz a novidade. As realidades descritivas, definidas como reveladoras das impressões dos agentes, são portadoras das atribuições qualitativas da palavra “nova”, que antecede ao termo “cartografia”, e lhe dá qualidade na objetividade atualizada da descrição. Essas categorias delimitam ou ampliam os espaços relacionais, que se apresentam autodefinidos.



**Figura 6-** Croqui produzido pelos Karapãna durante a oficina de mapas.

Todos os esforços dos agentes, portanto, no momento da oficina, direcionam-se para a definição dos lugares, das coisas que compõem o espaço social, como resultado dessa dinâmica assinalada pelas casas, roças, igarapés, locais de encontro, de conflitos, de forma que correspondem ao sentido de pessoas e coisas, constituindo uma fisionomia desses espaços relacionais em vigência das “aldeias”, “comunidades” e “associações étnicas”.

De acordo com as orientações, ao traçar os contornos, nos desenhos e pinturas, manipulando os lápis de cor, os pincéis, indicando os pontos, as figuras geométricas que podem formar casas, cercas, fazendas, igarapés, lagos, rios, árvores, quintais, lugares de coesão e lugares de conflitos, espaços do cotidiano,

relacionados ao cultivo, à pesca, à caça, a barragens de rios, a construções de hidrelétricas, bem como aos lugares da não mais existência desses, os desenhos ganham uma forma discursiva, abrangendo as posições dos agentes sociais.

Por sua vez, o desenho, na forma dos contornos do lápis e das cores, sob a habilidade destes, tecnicamente, faz aparecer uma composição atualizada, inerente à categoria “social”, trazendo a real situação localizada. Essa predefinição das palavras e figuras dos croquis nos transporta para os “atos-de-fala” dos agentes, que manifestam o *modus vivendi*, a *doxa* das unidades sociais, dando vida ao mapa, confeccionado posteriormente ao período da oficina cartográfica, a partir do esboço de desenhos e pinturas de sua real situação. Estes atos representam uma forma de *virtus*, disposição firme e constante para as práticas dos grupos sociais.

As falas já acontecem no momento da apresentação e se desenvolvem na exposição dos croquis, feitos pelos participantes, e durante os depoimentos que se dão no decorrer da oficina. Palavras, legendas, linhas e falas registradas se nos apresentam como conteúdo, o qual se dispõe ao uso, definido pelas unidades associativas, e se põe de forma indefinida às relações de pesquisas, como conteúdo estabelecido no seio destas unidades, cujas reflexões acadêmicas podem convergir para os campos interdisciplinares.

A função crítica postula um princípio de conhecimento que, necessariamente, se manifesta na relação dos agentes da elaboração cartográfica com as imagens e escritas do *objeto* construído, de forma colaborativa e planejada, carregada de afeto pelo construído, proveniente do espaço dialógico da oficina.

A crítica, promovida pela ação da subjetividade de cada participante, é resultado da intersubjetividade, inserida num período determinado de encontro, não necessariamente homogêneo ou harmonioso, mas que revela um modo racional do fazer cartográfico, coadunando-se com a palavra “nova”, que tanto pode se pôr como *teoria* interdisciplinar, desapropriando o fazer cartografia do modo único e disciplinar, ou modo de apropriar-se de um único campo de conhecimento, como pode se expor para uma atividade disciplinar de um campo de conhecimento por força das impressões dos agentes sociais.

| UNIDADES ÉTNICAS   | QUESTÕES DISCUTIDAS NAS OFICINAS   | CATEGORIAS DE ANÁLISE  |
|--|--|--|
| 1. Associação<br>Poterka'ra Numiã – APN  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Importância da Nova Cartografia</li> <li>• Origem da Associação</li> <li>• Importância da Associação</li> <li>• Desafio da coordenação</li> <li>• Presença do homem na APN</li> <li>• Praça da Saudade</li> <li>• A realidade das mulheres Indígenas na cidade</li> <li>• O Futuro da APN</li> <li>• Reivindicações</li> </ul>  | <p>Pesquisa e participação</p> <p>Origem</p> <p>Político-organizativo</p> <p>Reconhecimento</p> <p>Território</p> <p>Identidade</p>                                    |
| 2. Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt   | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Quem somos e de onde viemos</li> <li>• Vivendo em Manaus</li> <li>• Organização do espaço da comunidade étnica</li> <li>• Formando comunidade</li> <li>• A construção do território</li> <li>• A floresta na cidade</li> </ul>  | <p>Origem</p> <p>Identidade</p> <p>Cultura</p> <p>Político-organizativo</p> <p>Resistência</p> <p>Conflito</p> <p>Tradição</p>   |
| 3. Associação e comunidades Sateré-Mawé: AMISM, Sahu-ape, l'nhã-bé, Y'apyrehyt, Waikiru, Mawé e Waranã | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Árvore Sateré-Mawé: nossa raiz, origem e organização</li> <li>• Associação das mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) <ul style="list-style-type: none"> <li>• Comunidade Y'apyrehyt</li> <li>• Comunidade Mawé</li> <li>• Comunidade Waikiru</li> <li>• Comunidade Waranã</li> </ul> </li> </ul>   | <p>Origem</p> <p>Identidade</p> <p>Político-organizativo</p>   |
| 4. Associação Indígena Karapãna  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Do alto Rio Negro ao Rio Cuieiras</li> <li>• Tuxaua da aldeia Kuanã</li> <li>• Trajetória de conflitos: do rio Tarumã ao rio Cuieiras</li> <li>• Meio ambiente e conflitos sociais</li> <li>• Orquidário ameaçado</li> <li>• Por que nascem as associações</li> <li>• A língua</li> <li>• Educação Indígena</li> <li>• Educação diferenciada e discriminação</li> <li>• O que traz de volta às origens, a nossa cultura</li> <li>• O que queremos</li> </ul>  | <p>Origem</p> <p>Identidade</p> <p>Cultura</p> <p>Tradição</p> <p>Político-organizativo</p> <p>Território</p> <p>Resistência</p> <p>Conflito</p> <p>Reconhecimento</p> |
| 5. Indígenas do rio Cuieiras – AM  | <ul style="list-style-type: none"> <li>• Aldeia São Thomé</li> <li>• Aldeia três Unidos</li> <li>• Aldeia Nova Esperança</li> <li>• Aldeia Kuanã</li> <li>• Aldeia Terra Preta – Iwí Pixuna – povo Baré</li> <li>• Aldeia Barreirinha</li> <li>• Aldeia Boa Esperança</li> <li>• Calendário agroextrativista de sementes, sobras de madeira e cipós para a confecção de artesanatos: conhecimentos tradicionais e manejo sustentável dos recursos naturais.</li> <li>• Nossas Culturas</li> <li>• Educação escolar indígena</li> <li>• Nós queremos mesmo é nossa terra demarcada</li> <li>• Conflitos com madeireiros e venda ilegal de terras</li> <li>• Conflitos relacionados com extração de areia</li> <li>• Orquidário ameaçado</li> <li>• Isso que é meu medo: drogas e bebidas alcóolicas</li> <li>• Terra demarcada, poder confiança, poder, preservação, saúde de qualidade.</li> <li>• Demarcação, proteção, educação escolar</li> <li>• Demarcação e saúde</li> <li>• Discriminação, restrições na atividade cultural</li> <li>• Saúde</li> <li>• Educação</li> </ul> | <p>Origem</p> <p>Identidade</p> <p>Político-organizativo</p> <p>Cultura</p> <p>Conflito</p> <p>Resistência</p> <p>Reconhecimento</p> <p>Território</p>                 |

**Quadro 6** - Unidades, questões discutidas nas oficinas, categorias analíticas.

O termo “realidade”, eu o usarei no sentido apresentado por Heidegger, isto é, o termo designa a vigência do vigente, trazer para o desencoberto, no sentido de levar para a vigência, e, depois, durar, permanecer, ficar. Para os romanos, o vigente numa vigência aparece como resultado de uma operação (Ibid., p. 43), realizada pelo pensamento, na relação com suas circunstâncias.

Os discursos fazem habitar, no mesmo cotidiano dos agentes, o passado, o presente e o futuro, por meio da memória, fazendo com que a *realidade*, apresentada com uma nova tecedura, adquira forma heurística própria dos participantes, a partir da qual tempo e espaço se alternam na explicitação, trazendo para a vigência do coletivo a construção da *verdade* sobre eles mesmos, ainda não objetivada pela ciência – um trabalho que decide, que processa o real e o expõe numa objetividade, cumprida por disciplinas e especialidades, como teoria sistematizada do real.

Foucault utiliza o termo *aleurgia*, que significa a produção da verdade, o modo pelo qual ela se manifesta, de forma que se faz importante perceber e “analisar o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta”, modo pelo qual ele representa a si mesmo e é reconhecido (FOUCAULT, loc. cit.). O termo “verdade”, no caso em que estamos utilizando, está isento de conteúdo moral e aponta o sentido grego, o de desvelamento, o não encoberto.

De certa forma, os espaços sociais cartografados pelos agentes se apresentam dispostos à objetividade pela sua composição, disposição e caráter relacional, representados pelos espaços de localização e de posicionamento, muito dos quais se configuram em territórios pluriétnicos. Neste sentido a cartografia social, na forma de oficina de mapas e fascículo, apresenta a construção coletiva desses espaços, como modo de apresentar sua realidade atualizada, envolvendo agentes sociais e pesquisadores, dado a esse caráter relacional de cumplicidade de conhecimentos, pelo qual passam os fios da trama étnica.

#### **1.4O discurso étnico como modo de composição do mundo social.**

A prática discursiva dos participantes, representada no mapeamento social, pode se constituir objeto de saber possível, como *sujeito vivente*, a partir dos atos de

fala e das formas de se representar nas figuras, legendas e desenhos. Aqui, a *verdade* sobre os agentes sociais e suas circunstâncias, que parte de um tipo de prática discursiva dos membros de grupos étnicos, não é um discurso exterior. Ela se incorpora no mapa a partir do que para os agentes sociais é relevante, retratando uma existência coletiva georreferenciada, que reflete “não somente uma realidade social e a multiplicidade de seus respectivos pontos de vista e práticas”, mas também, com frequência, é um discurso que reflete “uma situação de conflito e um conhecimento intrínseco às realidades locais, tanto agrupando, quanto distinguindo” (ALMEIDA, op. cit., p. 158), como podemos perceber nas categorias que aparecem do **Quadro 6**, sobretudo nos itens 4 e 5.

Esta dinâmica se torna autoexplicativa numa oficina de “mapas situacionais”, quando, no uso dos instrumentos de confecção do croqui, vai dando contorno e criando o perfil de uma organização social, ao mesmo tempo em que as falas dos participantes, carregadas de experiências e saberes, passam a ser compartilhadas, denotando na disposição de cada agente uma capacidade auricular.

Em outras palavras, na disposição da escuta, os participantes alternam os momentos de dizer e do ouvir, de escutar e se auscultar, fazendo daquele momento um tempo de referência de sentido, em que o fato de estar juntos se apresenta pleno de afeição, de sentimentos, de autorreconhecimento e reconhecimento pelos pares, ao mesmo tempo em que ele revela estados de tensão, de conflitos, em torno de um ou vários problemas levantados durante a confecção do croqui, inerentes a relações dos agentes com os recursos naturais e com os espaços sociais, sendo o próprio croqui a representação do *real-ralacional*.

A prática cartográfica, ao se deslocar do campo acadêmico para o campo das unidades associativas, não abandona a *reflexividade*, a qual pode ganhar conteúdo acadêmico, a partir das categorias ressaltadas pelos participantes, e anuncia a superação das dicotomias do pensamento e realidade, entendimento e sensibilidade, razão e emoção, para ser, posteriormente, tratada sistematicamente, num processo de organização de categorias e divisão de assuntos, que nos levam a percepções sobre os territórios, a cidade, o Estado, a Amazônia, as empresas e suas formas de intervenção, aproximando a cartografia dos espaços sociais construídos. Nesta perspectiva, apresentamos um quadro das oficinas de mapas

com as categorias emergentes das discursões.

Podemos destacar a partir dos **Quadros 5 e 6** uma configuração dos aspectos afetivos, vistos como estratégicos, com as referências das categorias apresentadas. As determinações dos agentes sociais, dadas a uma palavra, a uma oração enunciada e descritiva, ou apresentadas em forma de relatório ou texto ordenado, definem a concordância do mapeamento social com linguagem da vida das pessoas num contexto relacional e de significados.

Estas formas de definição revelam uma estrutura de percepções do mundo social das pessoas, não apenas preconcebidas da família, da escola e instituições, como *modo de reprodução* desta mesma estrutura, mas tais percepções entram na condição de revisão, redefinição e de modificação, na perspectiva das demandas das unidades sociais.

Assim, o que pode ser chamado de *modo de reprodução* não fica isento de ser visto e considerado, no presente, como *estratégia de politização* desses mesmos espaços, afetivos ou ditos “naturais”, que permitem compreender e identificar os interesses em jogo, tais como estratégias econômicas, educacionais, políticas e matrimoniais, do ponto de vista dos agentes (BOURDIEU, 2004, p. 21-22).

A cartografia, na forma organizada das informações, enquanto categoria de compreensão da realidade, é uma *fisionomia do real*, elaborada por diversas situações localizadas, que prefiguram até mesmo relações tensas entre Estado e etnicidade, quando os agentes tomam para si o sentido de autodefinição como *virtus*, e definem o objeto, as pessoas e os motivos pelos quais se justifica o ato de cartografar os espaços sociais.

Nos contextos específicos das unidades sociais, estão contidos os conteúdos e os motivos de cartografar, considerando os inúmeros contextos amazônicos, qualificando-os a partir de croquis e dos pontos georreferenciados, acompanhados das falas registradas, que definem e destacam seus interesses e, por vezes, os opostos.

Estas atividades visualizam, desta forma, as concepções dos agentes sociais, na relação com Estado e demais agências de relacionamentos, que trazem na baila as proposições referentes a categorias. Com efeito, nos assuntos escolhidos pelos agentes, numa oficina e no seu desdobramento, aparecem

categorias de análise, tais como reconhecimento, identidade, território, cultura, resistência, luta, tradição, que dão sentido a uma interpretação interdisciplinar – como contraponto, na maioria dos casos, a uma abordagem substancializada de um apriorismo das categorias que estão subjacentes à pesquisa sobre etnicidade –, respondendo de várias formas o porquê das suas ações, expostas nas oficinas de mapas.

Quando os atos do Estado unem aos termos “econômico”, “educacional”, “desenvolvimento” *et caetera* o sintagma “etno”, como determinante das ações governamentais, ou separando estas daqueles, de acordo com o jogo de interesses, é possível perceber que estas separações e junções de termos, acima mencionados, se efetivam numa relação de poder, acentuando mais os conflitos das relações sociais.

Estas junções e separações, mesmo conferindo reconhecimento a partir dos dispositivos de base legais, não garantem efetivo reconhecimento. Conforme Ricoeur, na obra *Percurso do reconhecimento*, a reivindicação do reconhecimento mútuo pelas coletividades é atendida nos dispositivos legais, nacionais e multilaterais, tomando para si a forma de justificação ético-jurídico (Cf. RICOEUR, 2006, p.123-165). Aqui se estabelece um consenso sobre os atos de reconhecimento, atestado e aprovado no campo jurídico e político, em cuja base o étnico funciona como prefixo de políticas governamentais e multilaterais. O que está posto como problema é o momento da sua efetivação, que, em casos específicos os agentes sociais destacam a negligência dos operadores de governo.

A reivindicação do reconhecimento mútuo pelas coletividades é atendida nos dispositivos legais, nacionais e multilaterais, tomando para si a forma de justificação ético-jurídico (RICOEUR, *Ibid.*, p.123-165). Aqui se estabelece um consenso sobre os atos de reconhecimento, atestado e aprovado no campo jurídico e político, em cuja base o étnico funciona como prefixo de políticas governamentais e multilaterais.

O que está posto como problema é o momento da sua efetivação, que, em casos específicos os agentes sociais destacam a negligência dos operadores de governo. Esta não garantia é uma das razões pela qual os agentes utilizam os dados e descrições cartográficas para procedimentos estratégicos de luta, em seus recortes específicos que demandam formas de reconhecimento.

Toda construção de identidade, ou sua ressignificação, como podemos observar nas oficinas de mapas e nos registros de georreferenciamento, equivale a dizer que os agentes interferem como contraposição a um *status quo* definido, nas suas realidades sociais, a partir das funções da corporeidade, que definem o sentido do mundo social, criando e sistematizando sentimentos compartilhados e significados de referências étnicas, que corroboram na construção de formas organizativas e de movimento social de resistência.

Os termos “aldeia”, “comunidade”, “associação”, que se ajustam ao tipo organizacional (BARTH, 2000), são entendidos como lugares de atualização das identidades coletivas, lidos como territórios, cuja elaboração sociocultural resulta da importância da luta pela efetivação das modalidades de reconhecimento, como reação aos efeitos da falta ou da má consciência que definem a negligência na efetivação dessas modalidades (RICOEUR, *Ibid.*, p. 144) e desses termos de interferência na forma de pensar o contexto dos agentes sociais. Estes lugares não são estruturas fechadas de organização e estabelecem estratégias, designando pertencimento à localização e à posição dos protagonistas.

Mesmo com aparências primordiais, ou aspectos de parentesco são termos que distam de uma epistemologia essencialista, que explicavam suposições de estruturas fechadas, em estudos anteriores (TONNIES, 1995; GEERTZ, *op.cit.*). Comunidade, enquanto conceito elaborado na teoria sociológica do século XIX, segundo Norbert Elias designava contexto mais ou menos imutável, como uma ordem de cunho metafísico para explicar a ordem imanente da mudança (ELIAS, 2008, p. 166).

As informações apresentadas explicitam as formas da diferença, tornando público seu conhecimento do mundo social e suas “categorias”, forjadas, circunstancialmente, no conjunto, noções culturalistas, como parte estratégica da etnicidade, e demonstra como se manifesta o pertencimento, por meio de uma constituição étnica.

### **1.5A atividade da pesquisa como *modus compons* da realidade**

A atividade de pesquisa como modo de composição do mundo social, que ora apresentamos, é resultado da minha trajetória teórica, que foi adicionada à

minha pesquisa de campo, na relação estabelecida com os agentes sociais, que enseja uma pré-compreensão, que me disponibiliza a estabelecer uma relação interdisciplinar de áreas do conhecimento e me possibilitou construir uma compreensão das resistências sociais e das lutas contra formas de exclusão social, dentro de processos específicos de construção de territórios pluriétnicos, que se configuram em formas de vida organizada estrategicamente construída pelos agentes sociais para lutarem pelo reconhecimento de direitos e garantias coletivas.

Na relação com o mundo empírico, vivenciei uma postura reflexiva, enredado em atividade do pensamento em estado de tensão, que me fez recorrer a uma ideia sobre a atividade do pensamento descrita na filosofia social como apelo e um desafio de soltura (LEÃO, 2000, p. 82), quando compõe leitura que o pesquisador faz do mundo social, isto é, ser um apelo, o pensamento está em tensão com a filosofia, a arte, a técnica, com o mito, com a ciência (LEÃO, loc. cit.), e eu acrescentaria consigo mesmo e com a estrutura de mundo social, na sua fisionomia polissêmica.

Essa tensão revela a natureza racional, o que faz com que a construção do conhecimento na relação de pesquisa exerça sempre um desprendimento de estruturas ou das amarras de determinismos (FOUCAULT, 1971), que é um ser de saída e de busca do conhecimento. Tomando como exemplo a admiração ou o olhar espantado<sup>24</sup>, nos leva a fazer referência a Aristóteles (2002, p. 3), para o qual todo o homem se inclina para buscar o conhecimento, como modo de processar experiências de emancipação, que a realidade empírica possibilita, nas circunstâncias cotidianas, como podemos demonstrar na trajetória da família Karapãna (frase do Joílson)

---

<sup>24</sup> “Olhos tomados de espanto”, termos presentes num dos dísticos do hino do município Jutai-AM, afeto reativo da relação dos habitantes com recursos naturais da floresta que circunda a vida dos povos indígenas e dos não indígenas da cidade de Jutai, ainda que o conteúdo revele a reprodução de um romantismo hegeliano caracterizado pela ideia metafísica de uma unidade harmoniosa do ser, em que a atividade de produção, a *poiesis* constitui apenas um desdobramento (antítese) dessa unidade do ser e, no plano subjetivo, o conhecimento é um movimento da facticidade para a consciência, compondo uma parte da harmonia como síntese e *telos* do ser.

Esta propensão é uma abertura para o mundo da vida, ainda não como conhecimento sistematizado, mas como δόξα (doxa)<sup>25</sup>, conjunto de opiniões circunstanciais, estrutura de percepções cotidianas, descrita como vida social de povos, comunidades e grupos classificados como “tradicionais”, considerados à margem do cenário da política (ALMEIDA, op. cit., p. 157).

A relação que o pensamento exerce com este mundo social é uma relação tensa. A performance desta relação depende da relação entre subjetividade, realidade e intersubjetividade, encadeada pela da visão, da audição (REALE, 2002, p. 6) e dos demais sentidos, atuantes na atmosfera do procedimento da pesquisa. Essa tensão se revela na leitura, um modo de entender a realidade circundada, para atravessá-la, que o pesquisador faz do mundo social. A leitura já é um modo próprio dele fazer atividade do pensamento no próprio modo de fazer ciência, na sua relação com o campo empírico, espaço relacional do qual se processa o conhecimento que se obtém por meio dos sentidos.

O entender diz do substantivo *sophia*, expressão aplicada a qualquer entender das possibilidades básicas da existência em conjunto (HEIDEGGER, 2001, p. 37), o conjunto das coisas que se tornam manifestas ao ser humano. O pensamento necessita de um esforço particular e constante, sustentado pela original inclinação até as coisas (ARISTÓTELES, loc. cit.). Essa propensão, mediante o esforço, configura-se em *philía*, uma íntima inclinação às coisas, uma peleja por aquilo que ama, peleja pela compreensão dela (HEIDEGGER, loc. cit.).

Esse caráter do pensar é temporal, espacial e especificamente técnico (τεχνή), que compreende a atividade *poiética* do processo de conhecimento. Ler e interpretar o mundo são práticas forjadas em espaços e tempos diferentes, em contextos culturais diferentes, que expressam a necessidade humana de compreender o mundo para dar-lhe sentido de existência. Esta função impar do agente social e do pesquisador, no mesmo plano empírico das relações sociais,

---

<sup>25</sup> Para entendimento dos pressupostos da pesquisa, consideraremos o termo *doxa* a partir de Bourdieu no sentido de constituir a representação de mundo das pessoas como do *doxa* do mundo social, a partir da qual os agentes sociais constroem sua visão de mundo, como interpretação daquele mundo, apresentada, de forma organizada nas oficinas de mapas. Em outras palavras, consideramos a *doxa* a constituição da estrutura do mundo social transmitida arbitrariamente por meio das instituições sociais e de governo, para aceitarem-no como natural, contra ao qual também se pode rebelar reflexivamente (BOURDIEU, 2006, p. 141).

requer uma interpretação técnica do pensar, um processo da reflexão no serviço do fazer e do operar, na condição de pesquisador, sobre a interpretação que os agentes sociais dão sobre si mesmo e seu mundo circundante.

Na Grécia, os pensadores sistematizaram o mundo vivido da *polis*, no fazer filosofia, na atividade filosófica, apreendendo o conjunto das coisas, no processo de autorreflexão e explicação do ser grego, desligando a política da esfera da casa e da família, ou o gerencial, termos que designa a administração da casa, ao epistêmico (AGAMBEN, 2011, p. 33).

O prolongamento do conhecimento grego se fez no mundo greco-romano, que não foi diferente no mundo greco-judaico-cristão, representado por Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, numa dicotomia entre metafísica e historicidade, ou seja, conhecimento em cujo processo a dialética se caracterizava por um sujeito do conhecimento sem levar em consideração a compreensão existencial, com suas dimensões da corporeidade, da sensibilidade, e da história. Este prolongamento sofreu cisão no homem moderno, sistematizado nas concepções racionalistas e empiristas.

O pensamento, no seu estado de tensão, atravessou a *doxa* e alcançou a *episteme*, o mundo dos conceitos, somando-se a este a historicidade, marcada pelas forças dos contrários, valorizando o caráter da mudança, das relações de poder que produzem hierarquia de espaços (FOULCAULT, 2009a), das cartografias sociais, que fazem os agentes sociais se mobilizarem política e criticamente no plano dos discursos e das práticas coletivas, que supera a descrição da textualização (ALMEIDA, op. cit.).

Heidegger (1987, p. 32) afirmara que a reflexão é vista desde o ponto de vista da *praxis* e da *poiesis*, ao mesmo tempo em que reflete a existência do ser humano como *eros* e *phatos*, inclinado a transcender o mundo imanente. Nele, a palavra exerce poder extraordinário, como linhas que são tecidas para dar a forma do espaço de construção do ser social.

## **1.6 A realidade como campo de investigação do pensamento.**

O modo de compor a realidade, como interpretação das relações de pesquisa, é uma atividade do pesquisador, que incorpora em si um modo processual

de conhecimento, de apreensão teórico-empírica ou empírico-teórica. Estabelece uma mediação entre os dados e a teoria, que podem ser empíricos ou dados de uma teoria que está sendo analisada.

Desta relação reconhece-se a hermenêutica na *proximidade* da realidade estudada, realidade enquanto campo empírico em constante mudança. Sob as condições acadêmicas, a *doxa* passa pela organização, conduzida ao estado de ciência, porque passou pelo processo de organização das representações interpretadas pelos agentes sociais, quando estes estabelecem sentido na sua relação com o mundo circundante, informações, que na condição de um pesquisador, passa a se transformar em dados, dos quais provem o conhecimento, subsidiados pelos conceitos.

O campo é o espaço e tempo de relações de pesquisa e de apreensão da realidade emergente, por meio da análise de dados. Nele os dados são lidos a partir de marcos teóricos, a fim de forjar uma teoria. A análise dos dados é um critério que designa escolher informações relevantes relacionadas à execução do projeto, transforma o saber prático em teoria, uma interpretação que representa um universo pesquisado.

Na minha condição de pesquisador, a relação de pesquisa tornou-se fundamental, para rever e redefinir o método de pesquisa, desenvolvido como *atividade poiética*, para compor a visão de mundo e de sentido, pois, como o artesão modelando o barro, ele processa uma forma de ver a fisionomia dos dados, tolhendo, compondo ou pondo concepções, como nos é próprio na atividade do pensamento (LEÃO, 2000), por meio da arte de escrever, articulada entre heurística e empiria.

Numa questão mais operacional da minha pesquisa, o trabalho de campo me levou a pensar as formas organizativas, com sua visão de mundo social, pressupondo sistematização das informações dos agentes estudados, como procedimento de descoberta, de forma que constitua atividade e apresentação heurísticas. As teorias são fisionomias construídas do real, que na sua formação foram auxiliadas por concepções de escolas de pensamento, elaboradas historicamente.

Mesmo que não seja a realidade, elas são capazes de causar uma *praxis* de transformação da forma de ver e agir sobre a vida, empiricamente instrumentalizada, por exemplo, nas lutas e resistências sociais. A relação entre teorias e campo empírico possibilita a elaboração de outra teoria, como nova fisionomia heurística, produto de uma relação empírica permanentemente circundada pela *reflexividade*.

Os caminhos que se estabelecem para ler a realidade e as visões teóricas sobre ela supõem um tipo de vida que se consagra à ação e a produção, compondo uma vida de visão como atividade que se estabelece frente às circunstâncias sociais. A metáfora do olhar, que se cruza como outros olhares, numa relação transparente com o campo, ajuda a entender que o olhar da *psique* (alma) revela a sensibilidade do sujeito na relação com os outros e com as coisas, que constituem a realidade, apreendida em forma de percepção do cotidiano.

Essa relação com o cotidiano, com as coisas e pessoas que constituem a proximidade, está indissociável da identidade, e está indissociável, também, dos fatores econômicos que perfaz uma busca por ações corretivas e afirmativas. Minha relação com os agentes sociais circunscreve uma relação das práticas sociais, como podemos observar nas formas associativas e suas articulações, que nas minhas observações, me levou a fazer uma leitura descritiva destas nestas práticas que os agentes sociais.

O ato de ler tem como procedimento o diálogo que estabeleci na atividade de campo, que não se restringe a leitura de códigos verbais. Assim, eu ousaria em dizer que a leitura é o modo de habitar o que é familiar, como abertura para a "presentificação" do insólito, ou seja, o objeto da pesquisa vai ficando mais presente, como forma e textura da pesquisa. Por isso a leitura vai para além das palavras escritas e está no plano da elaboração da minha interpretação da visão de mundo circundado que os agentes se me apresentam neste procedimento dialógico.

O nível da *doxa* e o nível da *episteme* são aspectos do movimento do sujeito cognoscente, para o qual o diálogo significa superação dessa dicotomia, na atividade de pesquisa, condição necessária a ser construída. O diálogo supõe esse entendimento como princípio da leitura na atividade de campo, impondo à palavra,

que classifica, mensura, quantificando a realidade, uma visão de sentido do outro que se constrói nesta relação, como constituição fundamental anterior a escrita.

Mas anterior ao diálogo como procedimento da pesquisa, há uma visão de sentido definida pela *proximidade*, como um aspecto que antecede à compreensão, efetivada pelos agentes, que, nas palavras de Almeida (Ibid., p. 157), cada um reconhece na luta do outro uma parte de sua própria luta e nesse reconhecimento constrói sua trajetória histórica, repensa sua “origem”, de cuja memória sai a matéria indispensável para a coesão e para uma ação política.

Um aspecto importante como pré-condição da compreensão do mundo social é a *proximidade*, como sentido mais profundo da vida humana (COSTA, 2000, cit. p. 169). Para o autor, ao interpretar Lévinas, “a *proximidade* não é uma relação pensada calculada e mediada, tampouco uma reunião preparada com uma agenda temática, prévia e comum”, é um nível prévio ao saber, antes de significar consciência de si, que define a vida humana e as “exigências (de conteúdo e materialidade) em vista de que ela permaneça e se reproduza material e concretamente” (COSTA, op. cit. p. 168). A *proximidade* – categoria que utilizamos para compreender a construção de territórios pluriétnicos – é definida pela sensação e subjetividade, a partir da qual vai sendo elaborada uma *praxis* com contorno político.

De acordo com Costa, Lévinas mostra que a sensação é vulnerabilidade, gozo e sofrimento e, neste aspecto, a subjetividade é aquela que sente (*sentinte*) antes de se dar conta e tomar a cargo (COSTA, op. cit., p. 165). Para este autor, Lévinas considera que a subjetividade é esta sensação e sensibilidade, anteriormente ao problema gnosiológico de valorização epistemológica da sensação no conhecimento (COSTA, loc. cit.).

A subjetividade como visão prévia da compreensão é o primeiro passo para considerar o estado em que o Outro se encontra, “despojado de sua alteridade” (LÉVINAS, 1997, p. 230). Sentir-se neste estado é condição da força reativa, para considerar pertencente a uma identidade, forjada do passado, como dinâmica mobilizadora de razão, a partir da qual, também, leva a uma construção de visão do mundo social pelos sujeitos envolvidos, na *proximidade* intersubjetiva, que podemos definir como a primeira leitura, que não é a do pesquisador, e corresponde à

explicitação da busca dos direitos dos povos e comunidades tradicionais, na superação ou na mudança de sentido dos estigmas, na instituição de territórios por meio das ocupações, na formação de identidade coletiva, como processo de autoconsciências dos agentes, tendo como apoio os aspectos legais.

Escrever esta realidade social como efeito de *proximidade*, é tecer uma visão de mundo, a partir de um recorte, cuja linguagem textual implica escolher, separar, selecionar o que é primordial no processo de pesquisa, até compor uma teoria, fisionomia do empírico da prática dissertativa (ODENILDO, 2004, p.160). Vejo esta como segunda leitura, pois é substantiva na minha situação de pesquisador, que consiste numa hermenêutica. Por me encontrar, neste procedimento de relação de pesquisa, esta se encontra inseparável da intersubjetividade dos agentes, posto que de sua interpretação foi sendo definido o objeto, considerando o valor epistemológico destas relações.

Acrescenta-se ao texto a função de persuadir e convencer a aceitar o que se propõe, a partir do que foi recolhido, selecionado e reunido na forma de objeto de leitura e pesquisa. A palavra escrita é a forma sistemática de tornar disponível, na comunicação, o discurso empírico numa perspectiva teórica, que constitui o objeto, apresentado como artigo, monografia, dissertação e tese, e oportunamente estamos apresentando. Para compor esta segunda leitura, as condições foram sendo construída no âmbito do PNCSA.

Estive presente, como participante, em várias oficinas de mapas situacionais e, no período de 2007-2014, oportunamente, de forma mais acentuada, nas oficinas dos “grupos étnicos”, em Manaus e no entorno, efetivando a elaboração de mapas situacionais das “associações”, “comunidades” e “aldeias” indígenas.

De igual modo, tenho acompanhando, no alto Solimões, os Kokama e Kaixana (em São Paulo de Olivença, Santo Antônio do Iça, Benjamin Constant), Kambeba (em São Paulo de Olivença) e os Sateré-Mawé, no rio Andirá, em cujos espaços sociais foram realizadas oficinas de mapas para elaboração de fascículos, atividades decorrentes da relação estabelecida, antecipadamente, entre os agentes étnicos com os pesquisadores do PNCSA. Esta experiência de campo, por ser considerada relação de pesquisa, possibilita a “construção social de uma construção social” (BOURDIEU, 2008, p. 122), menos arbitrária, do ponto de vista das relações

e da partilha de conhecimentos, devido à continuidade desta mesma relação empírica.

A experiência de pesquisa, assumida como uma relação social, ainda que marcada, especificamente, por um período de formação acadêmica, levou-me a pensar os princípios que me guiaram à prática da elaboração do conhecimento de pesquisa, como atitude reflexiva, despertada a partir da obra *Esboço de autoanálise* de Bourdieu (2005), na qual, ao examinar o estado de campo de predominância filosófica, enquanto “mundo fechado, segregado das vicissitudes do mundo real, no qual se formou” (Ibid., p.44), o autor mostrou um caminho de diálogo interdisciplinar, sem abandonar a reflexão dos aspectos e categorias filosóficas, construindo, na pesquisa empírica, uma *reflexividade* crítica, levando-o a “descrever o estado das ciências sociais” como ele o enxergava, rompendo, assim, com o ponto de vista escolástico, segundo o qual mantém o mundo social à distância, denegando-o.

Com efeito, a inserção na prática etnográfica o fará perceber, na construção explicativa do mundo social, especialmente no estruturalismo de Lévi-Strauss, um naturalismo cientificista, que subentendia uma visão, “profundamente a-histórica, da realidade social”, reproduzindo uma percepção distanciada (Ibid., p. 72-74) dessa realidade.

O diálogo interdisciplinar, contido na obra acima citada, levou-me a considerar alguns marcos importantes, que destaquei da condição de pesquisador, pensada ao longo do período de pós-graduação, que se efetivou com a especialização em antropologia na Amazônia (1996-1997), e da relação de pesquisa, durante a formação subsequente, como estudante dos cursos *stricto sensu*, na condição de participante das oficinas de mapas situacionais. Inevitavelmente essas condições são inseparáveis, no procedimento de pesquisa, e, subjetivamente, levaram-me a um estado reflexivo sobre o mundo social, como pode ser representado na Figura 7 abaixo.

Nesta condição, não tão distante da nossa, no que se refere ao conteúdo, o pesquisador, ao mesmo tempo em que prefere mergulhar nas águas profundas do mundo social e procurar compreendê-lo com suas loucuras e estado de coisas, a cultivar seu jardim particular das pré-noções epistemológicas, toma para si uma *reflexividade reflexa* (BOURDIEU, 2003, p. 694), como primeiro marco na construção

do conhecimento científico, que consiste em saber lidar com os sentidos, dos quais as ideias se manifestam, em virtude do “trabalho” e percepção – que perfazem não apenas um “olhar” sociológico (BOURDIEU, loc. cit.), mas perfaz o uso de conhecimentos disciplinares e relacionais que ajudam na compreensão do mundo social – produzida pela relação de pesquisa, na condição de participante, nos encontros, nas atividades de campo, no tempo dos agentes sociais, tornando uma relação menos arbitrária.

O tempo partilhado, outro marco do processo de conhecimento, que integra o trabalho e percepção científica, permite-nos interpretar o fenômeno (o sentido do mundo social atribuído pelos agentes). A *reflexividade*, que se desenvolve na combinação do tempo partilhado com a percepção científica, é, permanentemente, essa atitude de relacionar a objetividade, que consiste no trabalho de sistematizar as percepções, com a subjetividade, que confronta, ou promove o encontro do campo empírico com as categorias reflexivas, que designam o trabalho do pesquisador nas suas relações estabelecidas e especificadas nas atividades. Mas, também, esta *reflexividade* estabelece uma conduta de revisão das percepções de conceitos e de estrutura de mundo do nosso próprio pensamento, como um novo marcador da condição do pesquisador.

Inerente a esta condição, como constante atitude de pensar a minha posição de pesquisador, participar é uma posição de interferência, que qualifica o tempo, decorrente de uma relação de pesquisa, como foram minhas atividades de colaboração e de participação, na elaboração de documentos e relatórios, ligados aos conflitos referentes às ocupações. O tempo desta relação nos leva a colocar em evidência o percurso de construção de conhecimento, cujos momentos são surpreendentes e mexem com toda estrutura de pensamento pré-construído.

Em consequência disso – e podemos encontrar numa revisitação dos textos de Nietzsche e das leituras dos textos de Foucault –, o pensamento foi me dando conta de que, na estrutura sobre a qual está definido o que se constitui ou que somos e fazemos, existe uma dinâmica do pensamento ocidental – contra o qual os agentes se manifestam com seus discursos ou entram em conciliação com seus efeitos, provenientes da relação que o Estado estabelece com eles – relação

configurada no sistema dominante, que realça a tendência de absolutizar-se, fetichizar-se e totalizar-se (DUSSEL, 1977a, p. 55).

Hoje, numa análise do pensamento metafísico nas ciências sociais, feita por Elias, convém reafirmar que trilhamos “um caminho longo e laborioso de se conseguir libertar do controle desta escala dominante de valores” (Ibid., p, 163); no entanto, ainda continuamos neste processo de emancipação, em que o empírico redefine e redimensiona o sentido da *poiesis* e da *praxis*<sup>26</sup> do mundo social.

Ao invés de continuar a conduta de encontrar uma explicação essencialista, nas ciências sociais e na filosofia, o procedimento na relação de pesquisa passou a se definir pela compreensão da *proveniência*, do surgimento, da invenção dos nossos conceitos, juízos e sentimentos morais, presentes nas relações sociais da pesquisa, em forma de percepção do mundo social, interposta pela estrutura social de mundo<sup>27</sup>, que preside a leitura que o próprio indivíduo faz dele.

O meu frequente contato com os agentes sociais, no contexto das suas organizações étnicas e políticas, emergentes dentro do próprio sistema, para se exteriorizar por meio das formas de conflitos e de resistências nos espaços das ocupações, precisamente, por muitas vezes colocou numa situação de revisão de concepções, de difícil aceso para quem academicamente mantém-se distante do mundo social, mesmo com atitude reflexiva.

Na minha condição de participante das oficinas de mapas me mantinha longe de postergar a ideia de contribuir para a melhoria das condições de vida humana, nas suas formas associativas. Esta preocupação põe-se supostamente

---

<sup>26</sup> As duas categorias são bases para Aristóteles, na obra *Política*, naturalizar a estratificação social e a cidade grega, territorializando as funções. Desta forma, as atividades produtoras (*poiesis*), como as de um escravo, são formas de vida que não possibilitam, segundo ele, a realização da plenitude humana, fim a que pode chegar somente os cidadãos gregos capazes da *praxis*, a vida intelectual e política da cidade (Cf. BRUGNERA, Neditso Lauro. O *télos* humanos. In: BRUGNERA, Neditso Lauro. **A escravidão em Aristóteles**. Porto alegre: Grifos, 1998, p. 43-74).

<sup>27</sup> Aqui se pode compreender que estamos falando de *habitus*, que consiste, segundo Bourdieu, na interiorização da própria estrutura social dentro do indivíduo, a partir dos campos de posições e de interesses específicos, próprio do sistema totalitário. Há, segundo o autor, os campos, os indivíduos condicionados e os esquemas, os quais são incorporados pelas pessoas, e, mesmo sendo diferentes e modificáveis, tem a precisão de deformar ou estruturar a vida das pessoas, nos definidos campos de interesses. Para ilustrar, confira: i) BOURDIEU, Pierre. Gosto de classe e estilo de vida. In: \_\_\_\_\_ . **A distinção: crítica social do julgamento**. Tradução de Daniela Kern *et all*. Porto Alegre: Zouk, 2011, p. 241-433; ii) BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. **Revista Sociológica e Política**. Curitiba, 26, p. 83-93, junho de 2006a.

presente na visão de Francis Bacon sobre a finalidade científica, ou seja, o conhecimento tem um valor inerente em si mesmo pela finalidade prática (melhorar a qualidade de vida). Nesta perspectiva, minha presença nas oficinas me tornava um entusiasta, fundamentado num “idealismo” prático, procurando repensar os conceitos a partir de práticas locais, que possibilitam ressignificar os sentidos e as estruturas conceituais do dizer, do fazer e do produzir.

A experiência adquirida no decorrer dos anos me levou a mudar a perspectiva dessa finalidade prática para a finalidade da relação de pesquisa, partindo do que os agentes pensam objetivamente sua situação e o que essa relação com a cartografia pode concretamente construir com os grupos sociais, nas circunstâncias e demandas, no campo do conhecimento. Pensar o outro, a partir do que eles pensam sobre eles mesmos e sobre seu mundo, no campo das relações sociais, constitui o plano empírico, a partir do qual o material de pesquisa é sistematizado e interpretado.

O que se produz dessa relação não é apenas a efetivação das ações imediatas como parte da *praxis* dos agentes sociais, mas, ao tomar estas relações sociais no âmbito da *reflexividade*, os efeitos da estrutura social aparecem e podem ser pensados pelo pesquisador, no sentido de, nas interações sociais, ao explicitar as intenções e os princípios dos procedimentos da pesquisa, esforçarmos para sermos menos arbitrários em tais procedimentos.

A condição de pesquisador e de participante é aspecto inerente ao tempo proporcionado pelos agentes sociais, não necessariamente o tempo do pesquisador, resultando em várias atividades com os agentes, entre as quais estão incluídos o registro de pontos com aparelho de GPS e oficinas de mapas. Este tempo proporcionado é exterior ao tempo acadêmico, o qual é forçosamente condicionado à temporalidade limitada da pesquisa.

Trazer para si a cumplicidade do tempo da vida social dos agentes, como mais um marco da condição de pesquisador e participante, exige o desprendimento para entrar no mundo do outro, no dizer do outro, desde a sua experiência subjetiva marcada pela sua *epseidade* como salienta Ricoeur – o plano da consciência reflexiva de si mesmo implicado no reconhecimento (RICOEUR, *Ibid.*, p. 105) – , no dizer que vem do outro, desde a sua experiência subjetiva, com a sensibilidade

apreensiva da pesquisa empírica. Significa fazer uma travessia necessária, no trabalho de campo, conciliando o tempo do pesquisador com o tempo dos agentes sociais.

O desprendimento e a sensibilidade são elementos que não somente foram acentuados nos trabalhos voluntários de assistência social, mas também foram acentuados na prática de formação do poder dos ministérios, presentes na instituição religiosa, caracterizando, no cristianismo, o empirismo religioso, causado por uma concepção de pobreza, como elemento operacional das ordens religiosas, reforçado por documentos da doutrina social da igreja, na segunda década do século XX.

No tecido desses documentos estava definida uma epistemologia teológica de comunidade afetiva, cujo sentido já havia sido organizado por Buber (1989), numa filosofia social, marcadamente metafísica, elaborada após a Primeira Guerra Mundial, matizada pelo elemento divino, que garante o sentido de humanidade, entendida como unificação orgânica de comunidades, adequada aos princípios de harmonia e ordem.

Este caráter teológico, refletido na ideia de ordem e harmonia, estendeu-se para o campo das ciências humanas, perscrutando o principal objetivo em relação ao que se observava como mutável, ou seja, o modelo metafísico dominou vários campos de investigação, cuja preocupação perfazia a busca, na pesquisa, para encontrar o princípio ordenador, a lei fundamental que harmoniza, a primeira causa, que explicassem as mudanças, procedimento de investigação que se fez presente acentuadamente nos séculos XVIII e XIX, como explica Elias (*Ibid.*, p. 163-164), coadunando com a ideia de harmonia produzida pelas imagens de uma topografia sem relações sociais, que revelam no imaginário coletivo uma ideia de paraíso natural.

A noção de participação tem sido definida a partir do conhecimento metafísico do pensamento grego, na teologia natural de Platão. Na tradição platônica, com fundamento metafísico, a participação está relacionada à multiplicidade e unidade. Para Platão, as coisas participam da sua forma, mantendo-se a unidade. As ideias são modelos ou formas ideais das coisas, nas quais se repartem, atribuindo-lhes uma eponímia, ou seja, como exemplo, os seres, ao

participarem da justiça, tornam-se justos, as coisas, ao participarem da beleza, tornam-se belas.

O aspecto de inferioridade está presente tanto no campo metafísico, ao tratar de uma hierarquia de inferioridade – as coisas e seres sensíveis são inferiores às ideias, que são seus arquétipos – quanto na relação estabelecida pela estrutura social dominante, interferindo na relação de pesquisa, razão pela qual o próprio conhecimento e a postura do pesquisador já se fazem arbitrário nesta relação.

Tomando a viagem do dia dezanove de agosto para participar da oficina de mapas na aldeia Kuanã, durante a qual conversei com Dirce Anita e Maria Alice Karapãna, ao mesmo tempo em que partilhava de momentos de descontração com as crianças e adultos, posso dizer que a participação do pesquisador na interação social dos agentes dependerá do seu procedimento de entrada de campo, no qual convém considerar que o real, de modo especial, para a antropologia, a sociologia e a geografia, não é produto de uma concepção imaginária, descontextualizado, mas é o próprio mundo social, com seus lugares, coisas e pessoas, com seus aspectos relacionais e seus efeitos provenientes de relações de forças, como as que definiram a criação da ASSIKA, não de produto teórico do pesquisador, menos da relação deste com os agentes sociais, com sua estrutura de mundo social.

Neste contexto, a concepção de participação não consiste num processo hipotético que se estabelece, no campo do conhecimento, para explicar como as coisas e as ideias entram em contato, sentido este que, para Platão, ao se referir às formas, ou ideias, elas são exemplares das coisas sensíveis e as fundamentam pela participação delas nas coisas, ou seja, significa a presença (*parusia*) da ideia num determinado ente; por outro lado, sendo as coisas imagens delas, o ente participa (*mátekis*) do ser, isto é, o ente é ser por participação.

Contrariamente a esta concepção, as ciências sociais conferem à participação uma relação de presença, deslocando-a do seu sentido metafísico para a imanência do mundo social, como uma forma procedimental – no sentido da ética do discurso, em que envolve relações de confiabilidade ao lidar com a pesquisa –, na construção do conhecimento científico, trazendo para a prática científica o critério de relações de pesquisa e seus efeitos no campo das relações sociais. Assim, a

participação pode ser procedimental em situações específicas de relações de trocas, com relação a interesses específicos inerentes à produção do conhecimento.

No campo das ciências sociais, fala-se da participação dos indivíduos em grupos e de grupos em outros grupos. Neste sentido, há formas de participação que podem ser provenientes de interesses, que definem a distribuição de bens, de funções e graus de participação. Neste campo de interesses, está o sentido da participação do pesquisador, como procedimento de pesquisa, exemplificado na sua participação nas oficinas de mapas.

Objetivamente, com sentido de presença-atuante, a participação do pesquisador, no âmbito da cartografia social, se refere a situações pontuais, tais como na efetivação das oficinas de mapas, nas oficinas de formação sobre legislação referente a povos e comunidades tradicionais e de noção básica do sistema de georreferenciamento, ainda, na elaboração da programação e do cronograma de atividades, com os agentes que solicitaram a presença dos pesquisadores nas suas áreas.

Além dessas atividades, não menos importante é a sua participação na elaboração da estrutura do conteúdo das oficinas – que se inicia com as decisões dos grupos sociais envolvidos nos seus interesses –, no processo de transcrição dos registros audiovisuais, atividades que implicam uma constante participação dos agentes, no seu processo de discussão e de tomada de decisão, que se estende até o produto final ao qual eles querem alcançar.

A presença atuante do pesquisador neste processo se define na preparação da logística e dos recursos financeiros para a efetivação das atividades, articulada, também, com as lideranças, envolvendo atitude de disciplina e confiabilidade mútuas, do início ao fim do processo.

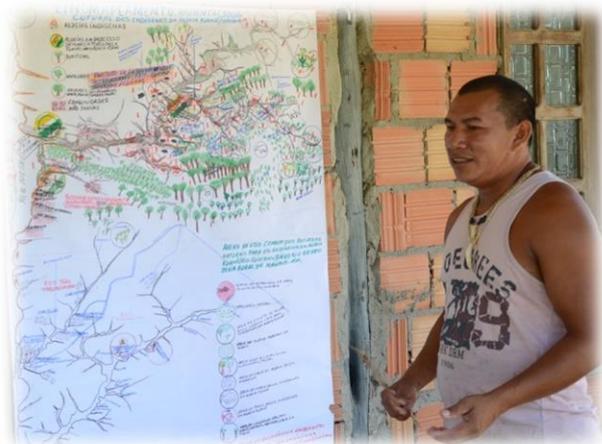
Em todo o período de atividade, não se pode ignorar as confrontações contínuas das experiências e das reflexões dos participantes. Muitas vezes, a relação de pesquisa, como uma relação social, promove essa explicitação, a partir da qual o pesquisador reelabora o diálogo estabelecido com as lideranças, sobretudo em posteriores encontros, que especificam o grau de sua participação, ou em trabalho, solicitado por elas, que requerem sistematização das suas relações sociais.

Usarei o termo “diálogo” no seu significado pleno, entendendo que o substantivo *lógos* ganha sentido polissêmico no verbo *légein*, que significa estender e prostrar; por uma coisa junto com outra, separar com distinção, por em conjunto, ajuntar; daí deriva a palavra *lesen*, no sentido de ler como variedade de juntar; recolher, albergar no celeiro, conservar e preservar; o recolhimento, que tem seu princípio no abrigar, a colheita, já é sempre em si mesmo uma seleção; escolher, essencial de uma colheita, constitui o abrigar, na atividade de uma colheita; escolher, na observação empírica, requer escutar, no sentido de auscultar, transferência da audição auricular para o nível do espírito, escuta concentrada; ouvir é recolher-se, que se concentra num apelo e numa provocação (HEIDEGGER, 2002, p. 184-186).

Na interpretação de Schüler, Homero emprega o verbo *légein* para o processo de recolher alimentos, armas e ossos, com distinção, ou seja, com comportamento criterioso, para reunir homens. *Logos*, também, significa uma reunião de coisas sob determinado critério (SCHÜLER, 2001, p. 17-20). Os discursos dos participantes de oficinas de mapas reatam alguns dos significados de *Logos*, a partir dos seus espaços sociais, que se atualizam nas suas falas.

A produção cartográfica, bem como os procedimentos inclusos nas oficinas de mapas cartográficos, subsidia a compreensão das relações de forças e das posições dos agentes. Estes, ao tomarem para si critérios objetivos de identidade, compartilhados numa unidade social, circunscrevem suas lutas, com seus fins, ora para a subsistência, ora para “conservar ou transformar o mundo social, conservando ou transformando as categorias de percepções desse mundo” (BOURDIEU, 2006a, p. 142). A complexidade desse processo emerge no mapeamento, combinando, “‘terras tradicionalmente ocupadas’, recursos naturais e identidade coletiva” (ALMEIDA, op. cit., p. 168), caracterizando o mundo social ou a vida política de determinados grupos sociais.

## 1.7 A construção do mapa da trajetória da família Karapãna



**Figura 7** – Casa de apoio da ASSIKA, na Aldeia Yupirunga Tarumã-Açu. Apresentação do croqui sobre a trajetória da Família Karapãna e a sua relação com os recursos naturais. Fonte: SANTOS, G. S. dos. Foto tirada durante o trabalho de campo. Manaus: 01 de agosto de 2014.

Numa quarta-feira, dia 05 de março de 2014, estava novamente na aldeia Yupirunga, como de costume sentado à mesa, debaixo de uma grande árvore, um jambeiro, prestando atenção na conversa dos membros da família Karapãna. Naquela manhã, o presidente da ASSIKA explicara o croqui, com suas irmãs Maria Alice e Maria Auxiliadora. De acordo com sua explicação, ele e seus “colaboradores” – suas irmãs, seus irmãos e duas sobrinhas adolescentes – confeccionaram o desenho, com data e legendas, num período de cinco dias.

Na parte superior do desenho ficou a data do dia 05/03/2014 porque eu propus que escrevesse os nomes dos que ajudaram na confecção. O croqui explica a trajetória da família Karapãna, a partir do qual foi produzido o mapa, apresentado acima. Ele representa esta trajetória, que está desenvolvida nos dois capítulos seguintes.

Naquela ocasião, a explicação do Joílson se desenvolvia numa forma reflexiva, sempre ativando lembranças dos lugares, pessoas e coisas, que apareciam na emergência das palavras de Joílson. A explicação seguiu com essas afirmações: “abaixo da cabeceira do igarapé Maravilha, meus pais cultivaram, fizeram roçado, criaram um sítio, depois começou a aparecer os supostos donos,

como causa do conflito. A mulher que reivindicou alegou ter a terra como herança, e nós não tínhamos nada. O próprio doador [se refere ao dono do balneário Praia Dourada], que se considerava proprietário da área do tarumã, não fez nada naquela época”

Ele seguiu a exposição do mapa desenhado, mostrando as legendas e disse que “quando morávamos no Tarumã, íamos até o Rio Unini, Rio Branco, Jutai, Rio Arara, Rio Jauaperi, Rio Alalaú, Rio Apuari, Rio Camanaú, no município de Novo Airão, visitar os tios, sobrinhos, cunhados, que são nossos parentes, reconhecidos como Baré, Tukano e Baniwa”, ou seja, a família percorria toda a extensão do Baixo Rio Negro, coletando, pescando e plantando nas margens do Rio Tarumã-Açu e Rio Tarumã Mirim.

Ao fazer uma espécie de construção descritiva da relação dos Karapãna com os recursos naturais e com as “comunidades” locais, ao longo do Tarumã-Açu e do Rio Cuieiras, Joílson conclui dizendo que toda a dinâmica de relações construída nesta área foi depois do seu desligamento definitivo da FUNAI, num período em que Manuel Paulino e Otilia da Silva ainda estavam procurando moradia em Manaus, como ele descreve:

No bairro Santa Luzia, no ano de 1975, Manuel Paulino com sua esposa e filhos, na casa de sua prima Cândia Karapãna. Conforme Joílson, os coordenadores foram lá com os documentos para Manuel Paulino ser recontratado, mas seu pai não assinou. Deste bairro, a família foi para o igarapé do Leão, morar na adjacência de uma família Tukana, em 1979. Esse deslocamento foi em razão da Otilia da Silva não ter se acostumado com o clima de área aberta, sem floresta. Sua saída do bairro foi facilitada por terem contato com parentes do Alto Rio Negro, como esta do igarapé do Leão, onde seus filhos consideraram “moradia de passagem”, pois não durou muito tempo para saíra para o igarapé Maravilha.

Esse croqui está estritamente relacionado com outro, que me foi apresentado numa sexta-feira, dia primeiro de agosto de 2014. Era uma manhã quando Joílson colocou o mapa desenhado por ele, na parede da casa, na parte da varanda. Tomou-lhe na mão uma pequena vara para melhor indicar as legendas e os lugares. Colocou-lhe um cordão, com um dente de onça, exposto no pescoço. Confeccionou o mapa para me explicar, como um registro da sua memória, relativo ao seu conhecimento sobre a realidade social que circunda as Aldeias Kuanã, Yupirunga, Santa Maria e a vida que correspondeu a um passado que circunscrevia os igarapés Maravilha e late Clube.

Jairo, esposo da Maria Alice, acomodava a filmadora nos seu ombro para filmar, enquanto eu e Helen Cataline ficávamos sentados de frente para o desenho confeccionado no papel de um metro de comprimento por quarenta de largura. Eu fiquei anotando e gravando a fala da liderança Karapãna. Com uma pequena vara, encontrada no quintal, ele apontava para os lugares e, de súbito, passou a apontar o título do desenho: “etnomapeamento ambiental, sociocultural dos indígenas da aldeia Kuanã/Cuieiras”. Sua fala inicial afirmava que “colocamos nesse mapa o relacionamento do povo com a natureza”. Chamou-me a atenção quando ele falou: “colhemos os frutos do buritizal, essa época é fácil de encontrar os animais (paca, anta, porco, cutia, macaco, arara)”.

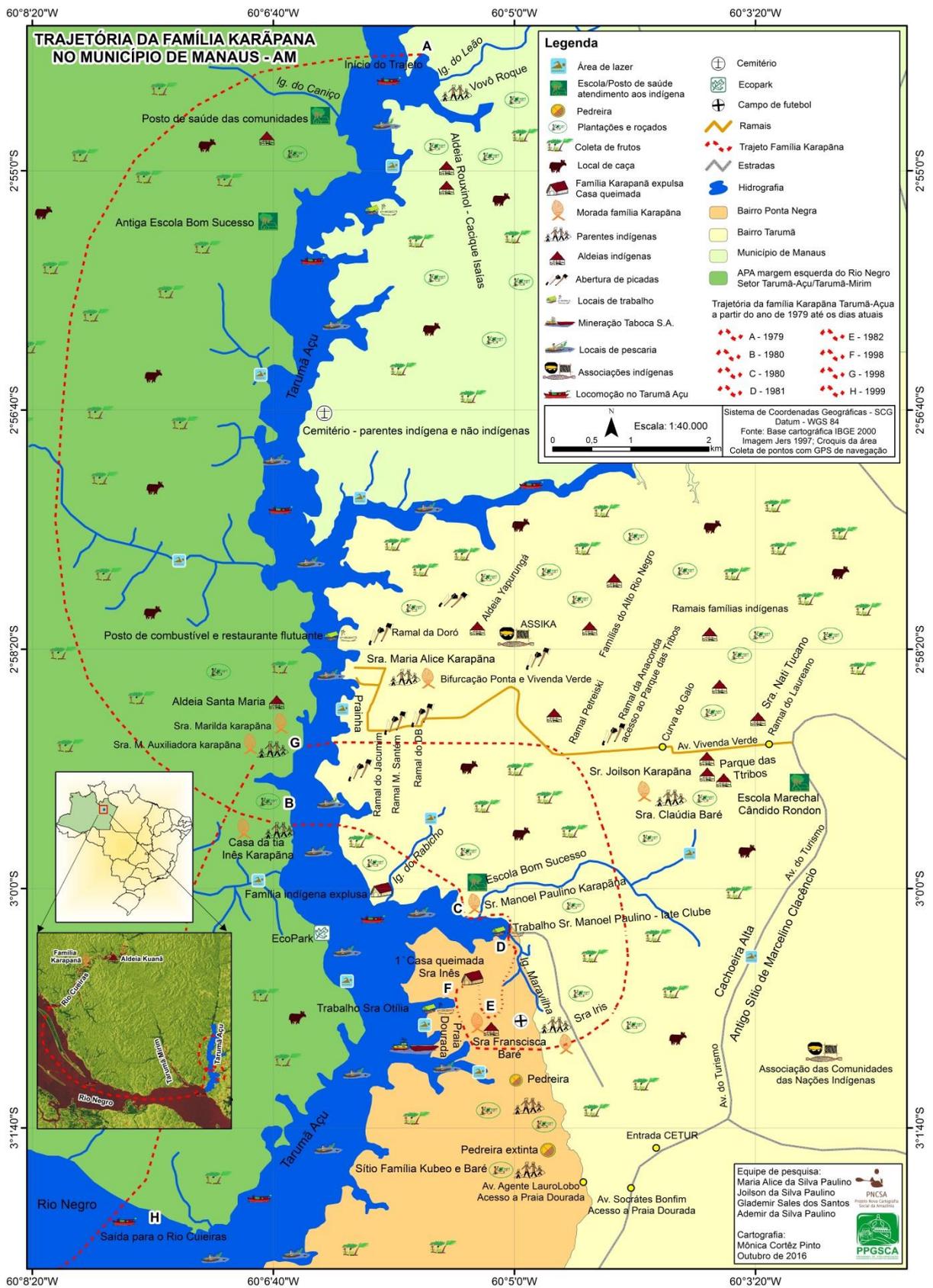
Eu permanecia sentado, fazendo anotações da sua fala, tentando me concentrar, quando ele disse: “a Convenção 169 fala de consulta prévia, os povos tem que ser consultados porque pode afetar o modo de vida. O governo instala o que vem de fora e prejudica, sem consulta, sem escutar nossas opiniões. É, o rio é livre, não tem muro”. A sua desenvoltura dando destaque a Convenção 169/OIT procede de sua participação nos encontros de lideranças de diversas organizações sociais no âmbito do PNCSA e de cursos realizados pelo CIMI. No entanto, observei, ele passou a ler mais as referências sobre os dispositivos legais oferecidos nas oficinas sobre povos e comunidades tradicionais.

A partir dos croquis e da sua apresentação, feita pelos representantes da ASSIKA, eu lhes propus do mapa dessa trajetória. Os filhos do Manuel Paulino aceitaram fazer o registro dos lugares que definem a trajetória da família Karapãna nas áreas do Tarumã-Açu e do rio Cuieiras. A primeira saída para este fim foi feita com Manuel Paulino, na lancha da família da Maria Alice, na companhia das suas filhas e filho. Depois, acompanhei-os em várias idas pelas estradas e ramais do bairro Tarumã, voltando outras vezes aos lagos e igarapés, para que as lideranças Karapãna registrassem os lugares de roças, moradias de passagens e moradia permanentes.

Após o trabalho de campo, várias vezes apresentei-lhes as versões do trabalho técnico do mapa, para que os pontos e lugares fossem corrigidos, de acordo com suas observações. A versão final ficou atualizada, com o acréscimo das datas de deslocamento dos lugares de moradia. Estas datas estão explicitadas

conforme as letras A, B, C, D, E, F, G, H. Elas indicam o período entre 1979 a 1999, quando, a história da família Karapãna passa por outra fase, a de se organizarem em associação indígena, a partir da aldeia Kuanã, no rio Cuieiras.

Posteriormente, o tempo se constitui num processo de constituição de outras aldeias, indicadas no mapa, e numa dinâmica de posição étnica, desdobrada em discursos caracterizado eminentemente por uma relação entre política de identidade e política de reconhecimento. As legendas mostram os espaços sociais das famílias Karapãna, em que estão presentes conflitos, resistência, ao mesmo tempo em que apresenta aspectos que definem os territórios pluriétnicos dos indígenas em Manaus. No decorrer dos dois próximos capítulos, apresentaremos estes aspectos que constituem uma forma existencial de organização indígena, a partir da história do Manuel Paulino Karapãna e da Otília da Silva Piratapuia, à qual o mapa se refere.



## CAPÍTULO II

### TRAJETÓRIAS E TERRITÓRIOS EM CONSTRUÇÃO.

“Cansei de ser explorado e de ser escravo”

(Manuel Paulino Karapãna).



**Figura 8** – Participantes da Oficina de Mapas na aldeia Kuanã, realizada em 11 a 13 de novembro de 2010. Participantes: João C. da S. Paulino, Moisés (Sateré-Mawé), Ana Cláudia (Baré), Joilson (Karapãna), Lázaro Santana, Marilda (Karapãna), Ademir Paulino (Karapãna), Eline, Alfredo, Dirci Anita, Maria Alice, Altaci, Antonina (Baré), Otília (Piratapuia), Manuel Paulino (tuxaua Karapãna), Odair (Karapãna) e crianças Karapãna. Fonte: PNCSA. Fascículo 38: Associação Indígena Karapãna (ASSIKA). Manaus: UEA, 2012.

O capítulo está assentado na trajetória do Manuel Paulino, da etnia Karapãna, casado com Otilia da Silva, da etnia Piratapuia, formando uma unidade familiar de designação Karapãna. Para explicar um dos nossos objetivos, com essa base empírica, acentuamos as experiências pessoais, combinadas com fatores étnicos que orientam a construção de territórios pluriétnicos.

As experiências desta família, que forma um grupo pluriétnico, permitem perceber, no plano teórico, os significados de *poiesis* e *praxis*, que se inter cruzam, para formar uma representação ou várias percepções de cultura, como formas de ativar a força do pertencimento étnico. Ao tomar estes termos, em situações específicas, percebemos sua atualização com relação aos significados, sobretudo nas experiências de partilha de vida coletiva.

Estes termos sustentam o percurso da etnicidade para entendermos como se efetiva a construção de territórios pluriétnicos, sobre cuja base se estabelecem as relações entre outras categorias que aparecerão na construção do objeto. Mesmo sabendo que categorias e trajetória de vida constituem uma escolha arbitrária, estamos definindo-as dentro de processos sociais em construção, em que propomos a configuração política dos grupos étnicos, cujos fatores “objetivos”, vistos pelos agentes sociais como culturais, no campo teórico são compreendidos como acessórios e nunca essenciais da construção de territórios específicos.

As unidades sociais de designação étnica, em cujos espaços foram realizadas oficinas de mapas situacionais e a partir dos quais estabelecemos uma relação de pesquisa, envolvendo outras unidades, consolidadas e em formação, compreendem indígenas provenientes de várias localizações do Amazonas. Estas unidades foram construídas sob a designação étnica e passam a elaborar e compartilhar ideias e ideais coletivos.

Neste sentido podem-se considerar as proposições de Agier, entre as quais a de que os recursos encontrados na cidade podem ser considerados fatores de encadeamento e reforço dos processos identitários, sob o princípio da apreciação e da aprovação pública, que o autor metaforiza como olhar externo ou olhares cruzados (AGIER, 2001, p. 9).

No contexto citadino, os processos de identidade coletiva estão sempre relacionados a uma ou mais coisas que estão em jogo, como afirma o autor (AGIER,

op. cit.). Dentro desta possibilidade, emergem formas associativas, que correspondem a territórios pluriétnicos, em cuja construção, não a única forma, e serão apresentadas, tomando como ponto de partida o primeiro capítulo e desenvolvidas nos capítulos posteriores – deixa perceber que o elemento identitário é o que garante a base da organização.

Acrescentando à assertiva do autor, podemos afirmar que os espaços sociais são construídos na cidade a partir de *proximidade*, que está de acordo com que o autor designa como encontro de indivíduos que trazem consigo seus pertencimentos étnicos, suas origens regionais ou sua rede de relações familiares ou extrafamiliares (AGIER, loc. cit.). No entanto, esta proximidade é que ativa a capacidade social dos agentes, a partir da qual se tornam manifestas a memória, consciência étnica e produção criativa.

A partir desses aspectos, a trajetória do Manuel Paulino oferece estas características que explicam o fundamento dos territórios pluriétnicos, traduzidas nas áreas do rio Tarumã-Açú e do Rio Cuieiras. Nelas deve ser compreendida a luta pela identidade étnica a partir da sua dimensão relacional, que corresponde a uma dinâmica que define os fatores étnicos como aspectos do abrigo.

Nas circunstâncias da formação dessas unidades, definidas por formas de conflitos e posicionamentos de grupos sociais, destaca-se a tendência, afirmada por Glazer e Moynhan (1975, p.6), “para a insistência da sua distinção e identidade de grupo e nos novos direitos que derivam desse caráter de grupo”, como tendência de novos grupos contemporâneos, que, no Brasil, tem-se manifestado vigorosamente a partir de 1988, com a Constituição Federal e, posteriormente, quando o Estado assumiu compromisso com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho. Portanto são as circunstâncias com seus meandros, muitos das vezes definidos por conflitos, resistências e lutas que a especificidade da vida urbana promove dentro de um contexto de desigualdade social acentuada pelas relações de poder, que aparecem nos campos político, econômico e jurídico.

Deixando seus locais de “origem”, de *lugares* próximos e distantes um dos outros, unidades familiares, ou individualmente, fixam-se moradia na cidade, e, uma vez estabelecidos, começa a entrar em vigor a criação e a *invenção* para dar sentido à vida cidadina, pois este, não sendo dado, é uma construção de outros lugares de

distinção, definindo quem está fora e quem está dentro, quem pertence e não pertence, num processo de inclusão e exclusão.

A acepção de “lugares”, aliada aos desenhos, confeccionados numa oficina de mapas situacionais, consiste em coisas que propiciam, coletivamente, “espaços”, os quais dizem do lugar arrumado, liberado, num limite. No sentido da cultura grega, o “limite” não é onde uma coisa termina, mas de onde alguma coisa dá início. “Espaço” é fruto de uma arrumação, de um espaçamento, socialmente construído, “deixado em seu limite”, ponto de partida que proporciona articulações, ou seja, “o que se reúne de forma integradora através de um lugar” (HEIDEGGER, op. cit., p. 134), designando sempre práticas de grupos sociais.

Para ressaltar apenas o poder de criação, ou capacidade de iniciativa frente às vicissitudes, não entrando em detalhes do seu sistema, há um princípio no pensamento de Nietzsche (2012) que consiste em definir a vida como doença, ou sofrimento, mas a interpretação dela favorece pensar na criação como um dos sentidos, que devem ser criados a todo o momento da vida.

A própria experiência de sofrimento, isto é, os momentos de dores, alternados com o prazer de viver, quando aqueles pesam mais, nas suas diferentes manifestações, apresentam-se como espaços de inspiração para a criação de sentido. É ilustrativa, a posição do autor, no que se refere à vida: “não fique rés ao chão, não suba alto demais, o mundo parece mais belo à meia altura” (NIETZSCHE, op. cit., p. 19). O sofrimento constitui o rés do chão, não desejado, a altura média representa viver bem de acordo com os direitos fundamentais, finalidade a qual buscam as unidades sociais pela capacidade de criar formas de associação.

Algumas unidades associativas promovem autonomia produtiva, para superara as dores sociais dessas relações, as realizadas pela Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), Associação Comunidade Wotchimaücü (ACW), Associação de Mulheres Sateré-Mawé (Amism), outras ou tem o fim de completar a renda familiar, ou fazem da produção uma prioridade, estabelecida nos seus estatutos, para garantir-lhes o reconhecimento de política de identidade e promover relações com instâncias governamentais e não governamentais. Desta forma, existem unidades sociais consolidadas, outras em

processo de afirmação de identidade coletiva, outras iniciando tal processo, que agrupam vários fatores que consolidam formas de identidades coletivas.

No âmbito das pesquisas do Projeto Nova Cartografia Social, estudos apontam que o aparecimento destas práticas, acompanhadas pela pressão pelo reconhecimento dessas unidades de mobilização, tem crescido desde a Constituição Federal de 1988, e trazem fatores que caracterizam territorialidades específicas (ALMEIDA, 2008a).

O estabelecimento desses critérios está na base da construção do objeto desta pesquisa, que especificam uma intencionalidade, no mesmo processo de política de identidade, de acesso à ocupação e uso coletivo da terra, à autonomia produtiva, ou a vantagens que estão no entorno das unidades étnica, referentes, por exemplo, às ligadas ao turismo, a interesses de instituições públicas ou privadas.

Neste sentido, os agentes procuram construir uma nova modalidade de existência coletiva, agregando diferentes etnias, com critérios fundamentais da autodefinição, mas também entra em vigor uma nova literatura indígena que descreve a “capacidade de iniciativa”, explícita na “estima de si” (RICOEUR, 1995, p. 162). Esse termo é usado por Paul Ricoeur, no sentido de capacidade do agente de introduzir mudanças no curso das coisas, de iniciativa; é o modo optativo que aspira à vida boa, no agir intencional da pessoa, instituição ou coletividade.

A estima e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra: “a solicitude não se acrescenta de fora à estima de si, mas *explícita a dimensão dialogal implícita naquela*” (Id., 1995, p.163). Neste sentido, o campo empírico demonstrará que a estima de si entra num processo de politização e terá a força do étnico nas formas de unidades de mobilização.

Esta iniciativa estabelece grupos étnicos, cuja formação é feita a partir das experiências pessoais, que entra em contraste com a forma de vida padronizada na cidade, quando esta se manifesta na base de hierarquias de lugares, demonstrando que a formação de grupos étnicos é causada por relações de poder e processo de controle e apagamento dessas experiências sociais (BARTH, 2005, p. 22).

Esta condição leva a definir, operacionalmente, uma unidade social, a partir de pessoas que compartilham fatores étnicos que se aliam a uma consciência e uso dos recursos ambientais, concilia-os com características culturais distintas que

correspondem a uma identidade coletiva, como um procedimento de redefinição e de reelaboração desses critérios.

No decorrer deste capítulo, o significado de cultura vai ficando claro no sentido de ser construída a partir de experiências partilhadas e por meio das quais outros processam seu aprendizado. Os critérios objetivos, que são denominados culturais pelas unidades étnicas, não se reduzem à etnicidade, mas funcionam como uma maneira de construir o pertencimento ao grupo étnico, que atinge o cerne da família nuclear, conforme Barth (2005, p. 24).

Para demonstrar esse processo de formação, importa salientar no decorrer desta seção o sentido de cultura como uma relação entre *poiesis-praxis*. O sentido do primeiro termo está voltado para a referência de significados do termo *técnica*, ao mesmo tempo em que denota a relação das dimensões da corporeidade com os recursos naturais, como recurso necessário de lidar com os novos espaços sociais.

Ao termo *praxis* pertence o sentido de engajamento em reflexões, instruções e interações, na dinâmica da mobilização política (BARTH, op.cit., p. 25) feitas por agentes, que as levam a compartilhar experiências de pertencimentos étnicos, encadeando ou reforçando processos identitários, como efeito da dinâmica do aspecto relacional da identidade.

Esse encontro entre sensibilidade, como maneira de lidar com as coisas, e entendimento, que consiste na percepção que os agentes tem das coisas e das suas circunstâncias, promove o sentido e o fundamento da ação política em que se movimentam as unidades étnicas. A forma de compreender e explicar a construção de territórios pluriétnicos está na combinação e relação destes dois termos, acionando fatores étnicos das experiências partilhadas dos agentes étnicos, que, no contexto urbano, veem na identidade étnica uma base política potencial a sua disposição (BARTH, loc. cit.).

## **2.1 Na busca do abrigo: trajetória do saber tradicional.**

Uma característica que pressupõe a territorialidade é o pressentimento do abrigar, como necessário para a existência. O termo *abrigar* é utilizado no sentido de resguardar do dano e da ameaça, na liberdade de um pertencimento, que implica

um movimento de sair e permanecer, como modo de vida que se constrói, na medida em que se habita, construindo-com (HEIDEGGER, op. cit., p. 125-141), usando saber e técnica.

Este é um aspecto que não se pode deixar de lado, pois é parte integrante do processo de construção de territórios específicos e dá uma conotação no sentido de *cultura*, quando os agentes utilizam esta palavra, como elemento da ação-*poiesis*, ao qual faço referência para dar um significado à categoria *cultura*, em contexto empírico estudado.

A propriedade de busca, pertencente aos seres vivos, que constitui o *zên* (ABAMBEN, 2010), é qualificada por indivíduos e grupos humanos, que necessariamente se deslocam à procura de qualidade de vida, o estado de *eû zên*, vivem bem (Ibid.), em novos lugares, como busca permanente da habitação. Eles utilizam do conhecimento técnico, para cultivar e edificar a própria vida.

Na representação antropológica da técnica – evito, neste momento, trazer o significado da representação antropológico-instrumental da técnica moderna – no pensamento clássico grego, destaco três aspectos relevantes, que ajudaram a perceber o processo de ordenamento sociocultural dos indígenas na cidade, exemplificado numa trajetória de vida, no interior da qual estes aspectos são relevantes para a construção de política de identidade.

Primeiro, ninguém ignora que a técnica passa por qualquer coisa manipulável, com perspectiva de utilidade. Segundo, neste texto, o sentido do termo é apanhado do grego (*téchnikon*), que tem o mesmo significado que *episteme*, isto é, velar sobre uma coisa, compreendê-la, conhecer-se em qualquer coisa, na ação de produzir, dispendo em camada sobre e justaposta, construir, ordenar de maneira coerente. Neste sentido, conhecer-se é uma determinante do conhecimento, de reconhecimento e de saber.

Esta característica exclusiva dos indivíduos tem a finalidade de tornar manifesto o que lhe é posto no presente, impondo qualidade na maneira de fabricar, manipular e operar. Terceiro aspecto, *Technè*, para o conhecimento grego é um conceito do saber, não do fazer, mas, também, é qualquer coisa que está no manifesto acessível e à disposição (HEIDEGGER, 1995, p. 20-29).

Neste sentido, habitar significa construir, integrando pessoas e coisas, num espaço, que demarca fronteiras, para dar início a novas construções, sempre na perspectiva de qualificar e dar sentido humano a si mesmo e aos outros, pois habitar consiste em construir na proximidade e com os outros, no *abrigo*. O sentido de habitar para Otília da Silva (Piratapuia) tem estas características.

Transferiram a gente para o rio Demeni, perto de Barcelos. Fomos para as aldeias dos índios Pakidari. Passamos lá doze anos. Depois transferiram para o rio Camanaú, onde há a Atração Wamiri-Atroari aí passamos mais três anos. Ninguém podia entrar, na área dos nossos parentes Atroari, se entrasse morria. Aí que nasceu essa minha filha [Marilda] que está aqui, na aldeia mesmo. O Joílson nasceu no Posto Ajuricaba. Aí, eu falei para a FUNAI que as crianças não tinham escola, quando forma crescendo, e disse que não queria que meus filhos crescem assim sem estudar e sem aprender nada. Aí quando baixamos para cá, para a FUNAI, eu falei – naquele tempo era o doutor Cazoto, encarregado com a dona Lely – que eu queria que eles arranjassem um lugar para mim, para as crianças estudarem, porque elas estão crescendo sem aprender nada, basta a mim que vivo assim. Como a irmã dele, legítima, a minha comadre, estava morando no Tarumã. Aí, arranjam uma casa para a gente morar, no Morro da Liberdade. O senhor sabe como é índio, quando não gosta da cidade, eu não me acostumei, comer frango, era pequeno, muito chato. Aí ele disse que iríamos para o Tarumã Grande, onde a irmã dele mora. Aí fomos para o Tarumã Grande, encontrei minha cunhada, em 1978. A Alice, a preta, nasce em 1981, quando já estávamos morando no Tarumã. Estou contente porque minhas filhas, minhas netas, os parentes que veio apresentar, meu genro, minha nora, meus filhos e filhas estão todos aqui presentes. Hoje, estamos todos espalhados. No Rio Cuieiras, eu andei por muito tempo. Então, viemos para cá, ficamos por aqui. Ele falava que nunca pensou morar aqui. Eu estou bem, estou vivendo como era antigamente, estou vivendo, tem meu beiju, tem minha farinha, tem meu cará.

Esta percepção antecipada dos agentes sociais traz no *corpus* social das famílias a apreensão, o medo, ao mesmo tempo a coragem de se lançarem para a escolha, a saída – “ai fomos para o Tarumã Grande” –, as ações que depõem e propõem, a partir da disposição de luta, pondo em conjunto critérios étnicos, político-organizativos – “então viemos para cá, ficamos por aqui” –, na relação com os recursos naturais – “estou vivendo como era antigamente” –, provenientes dos rios e florestas fragmentadas, onde “tem minha farinha, tem meu beiju, tem meu cará”.

Estes pressupostos que se situam na gênese das ações coletivas estão presentes nos dramas da unidade familiar, formada por Manuel Paulino da etnia Karapãna e Otília da Silva da etnia Piratapuia, definidos pela sua trajetória. Aliás,

podem ser encontrados na explicação das peripécias do senhor Manoel Paulino Karapãna. Neste caso, o modo de construir território expressa o poder de calcular por um pressuposto étnico coadunado com o trabalho adquirido na lavoura e nos espaços sociais extensivos às relações desta família.

Como poderemos perceber na sequência, todos os elementos de um grupo étnico ou pluriétnico, relacionados ao postulado de cultura, como *praxis-poiesis*, ou seja, às ações refletidas sobre o sentido das atividades de trabalho, que exprimem a lavoura, a extração e colheita de sementes, a fabricação de artesanato e outras artes, a criação de animais e aves, a formação de grupos musicais, a composição de letra e música, as atividades do sistema de educação diferenciada com o estudo das línguas indígenas, ao mesmo tempo em que estes elementos podem potencialmente conferir um sentido de pertencimento tanto étnico como político.

Por meio dessas atividades o fator étnico atribui-lhe um *pertencimento político*, na relação com as agências de governo e com outras agências de relacionamento. Convém considerar *pertencimento político* como um conjunto de situações antagônicas à vontade de indivíduos ou grupo, que os afeta e provoca a buscar alternativas para viver bem, construindo objetivamente propriedades de pertencimento, em que se encerra um valor político.

Para dar conta de uma compreensão relacional do pertencimento político, em processo de construção, tomamos a iniciativa de utilizar o termo cultura para designar um conjunto de ações que estabelecem sentido relacional, racionalmente construído entre pessoas e coisas, pelo sentido da *praxis-poiesis* dos agentes étnicos, atribuindo significado de pertença a uma unidade social.

Valhamos-me do significado de cada termo (*praxis* e *poiesis*), relacionando-os – que, separados e em situação extrema, o pensamento greco-romano atribuía à cidade seu sentido político, exclusivamente fundado na *praxis* e na palavra, em consequência de uma estratificação social fixa e fraturada –, mas, de forma reelaborada, num contexto de luta, entrecruzando política de identidade, reconhecimento e política de distribuição.

A exposição que ora se apresentada, a partir das percepções e experiências do Manuel Paulino e de seus filhos, mostra a assertiva bourdieana, a de que os agentes sociais são constituídos como tais, em e pela relação com um espaço social

reificado, da mesma forma que este é definido pela exclusão mútua (BOURDIEU, 2003, p. 160). Neste sentido, prossegue o autor, o espaço social se retraduz no espaço físico, de maneira que a posse do capital proporciona a força do poder sobre o espaço físico, apropriado por meio da distribuição dos bens e serviços, privados ou públicos (BOURDIEU, loc.cit.). No caso específico da área do Tarumã, o espaço físico recebeu uma densa concentração de propriedades, proporcionada pela posse do capital, razão pela qual se identifica formas de exclusão.



**Figura 9** - Participação na oficina de cartografia social: Manoel Paulino (cacique Karapãna) e esposa, Otilia da Silva (Piratapuia). Fonte: SANTOS, G. S. Trabalho de Campo. Projeto Nova Cartografia Social. Manaus: 2010.



**Figura 10** - Entrada do igarapé Maravilha. À direita, área onde morou a família do Emanuel Paulino, onde nasceu Ademir das Silva Paulino, seu filho mais novo. Fonte: SANTOS, G. S. dos. Foto tirada durante o trabalho de campo. Manaus: 8 de maio de 2015.

### Associação Indígena Karapãna (ASSIKA)

#### Referência genealógica

1. Graciliano Paulino *Karapãna*
2. Maria Bosco *Kubeo*
3. Pai da Otília da Silva
4. Mãe da Otília da Silva
5. Manuel Paulino *Karapãna* (aldeia Kuanã, Rio Cuieiras)
6. Otília da Silva *Piratapuia* (Aldeia Kuanã)
7. João Cância da Silva Paulino (Vila Santa Maria, Tarumã)
8. Odair da Silva Paulino (Aldeia Kuanã)
9. Maria Auxiliadora da Silva Paulino (Vila Santa Maria)
10. Dirce Anita da Silva Paulino (Aldeia Kuanã)
11. Joilson da Silva Paulino (Parque das Tribos, Tarumã)
12. Marilda da Silva Paulino (Vila Santa Maria)
13. Maria Alice da Silva Paulino (Aldeia Yupirunga, Tarumã)
14. Ademir da Silva Paulino (Vila Santa Maria)
15. José Bento Santana da Silva (Vila Santa Maria)
16. Alfredo Batista Vieira dos Santos (Aldeia Kuanã)
17. Ana Cláudia Martins Tomas (Parque das Tribos)
18. Lázaro Santana da Silva (Vila Santa Maria)
19. Jairo Sales Souza (Aldeia Yupirunga)
20. Eline da Costa Coelho (Vila Santa Maria)
21. Manuel Paulino Neto (Vila Santa Maria)
22. Beatriz Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
23. Bianca Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
24. Ester Adayça Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
25. Marília Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
26. Marineth Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
27. José Luiz Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
28. Pâmela Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
29. Paloma Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
30. Guibson Paulino dos Santos (Aldeia Kuanã)
31. Gabriela Paulino dos Santos (Aldeia Kuanã)
32. Graziela Paulino dos Santos (Aldeia Kuanã)
33. Gustavo Paulino dos Santos (Aldeia Kuanã)
34. Alfredo Batista Vieira dos Santos Júnior (Aldeia Kuanã)
35. Gisele Paulino dos Santos (Aldeia Kuanã)
36. Gislene Paulino dos Santos (Aldeia Kuanã)
37. Joilson Wakenai Tomas Paulino (Parque das Tribos)
38. Mikaela Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
39. Marcela Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
40. Lya Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
41. Manuela Paulino da Silva (Vila Santa Maria)
42. Melany Paulino de Souza (Aldeia Yupirunga)
43. Janilice Paulino de Souza (Aldeia Yupirunga)
44. Jair Paulino de Souza (Aldeia Yupirunga)
45. Milena Paulino de Souza (Aldeia Yupirunga)
46. Mayna Paulino de Souza (Aldeia Yupirunga)

**Quadro 7** – Relação dos membros das famílias Karapãna que compõem a genealogia, formada pelo núcleo familiar Manuel Paulino e Otília da Silva.

**Legenda:** E itálico, nome étnico; entre parênteses, comunidade a que pertence.

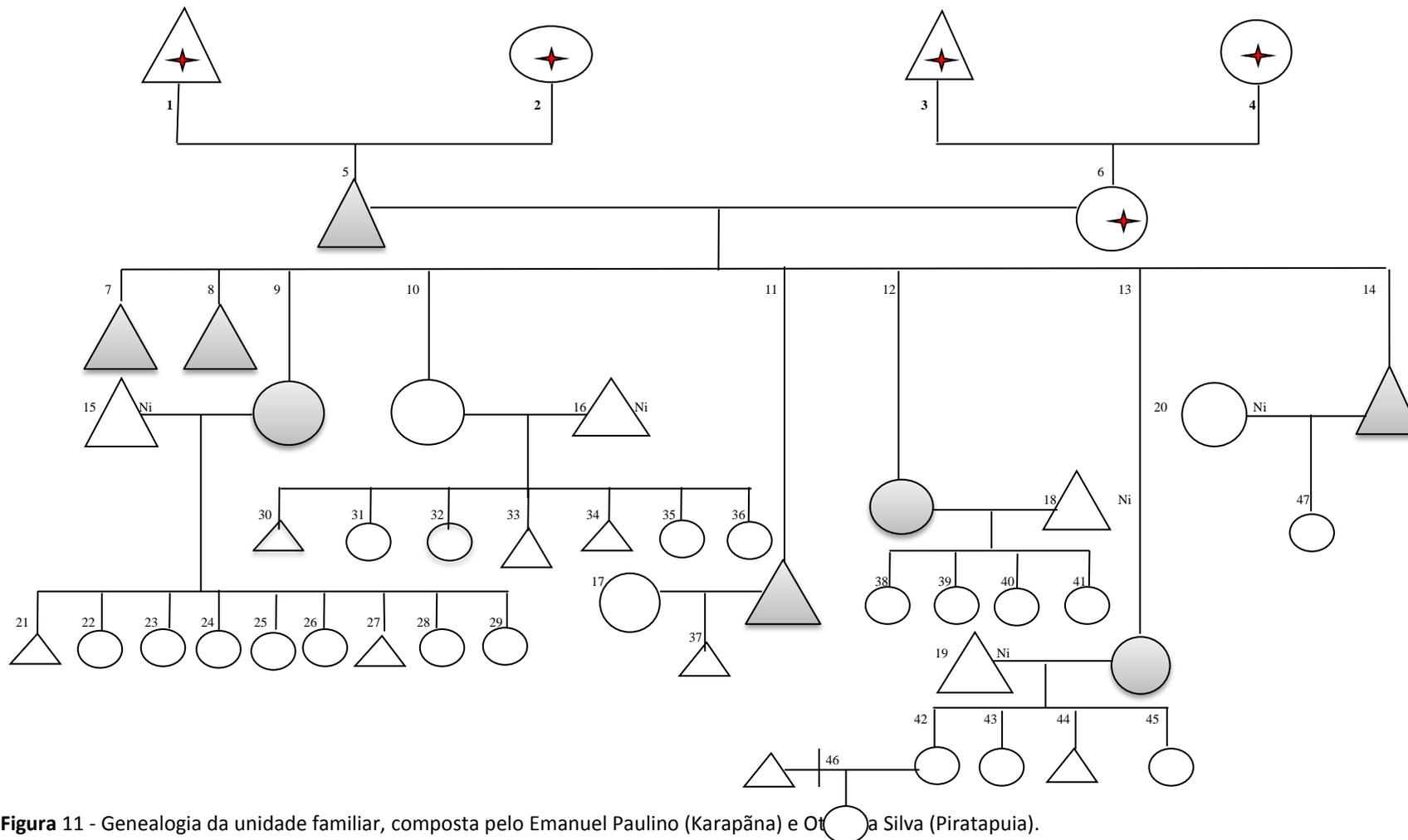


Figura 11 - Genealogia da unidade familiar, composta pelo Emanuel Paulino (Karapãna) e Otília da Silva (Piratapuia).

Fonte: Glademir Sales dos Santos. Trabalho de Campo: árvore genealógica da família Karapãna. Manaus: 13 de maio de 2015.

Legenda: ○ = feminino; △ = masculino; ✦ = Falecido; ● = outras etnias; Baré: Ni= não indígena; | = Relação desfeita. △ ●

A história de Manuel Paulino foi contada por ele e pelos seus filhos<sup>28</sup>, além de ter sido apresentada durante a oficina de mapas<sup>29</sup> e nas entrevistas no decorrer das minhas atividades de pesquisa. Para visualizar com antecedência a unidade familiar, com seus membros, atualizamos na forma de diagrama, abaixo, a partir do núcleo do Manuel Paulino.

A sistematização das informações foi apresentada em forma de desenho elaborado pelo Joílson Karapãna, que contou com a ajuda de membros da sua família. Desta forma, a confecção foi definida a partir do diálogo estabelecido entre a equipe e o Manoel Paulino, durante os momentos em que se reuniram na casa da Alice, no mês de março de 2013.

Além deste desenho, que levou o título de “Trajetória de vida do senhor Manoel Paulino Karapãna”, foi feito outro desenho, que conta a relação dos agentes étnicos da aldeia Kuanã e das outras aldeias do Rio Cuieiras com os recursos naturais. As duas Figuras 9, 10 e 11 mostram um processo de formação político-organizativo dos Karapãna até a sua consolidação no rio Cuieiras, representada pela aldeia Kuanã, e nos lugares da área do Tarumã-Açú.

Outro croqui foi feito para mostrar o período de 1979 a 1999, em que apontam os lugares de localização de moradia da família Karapãna, cujos meandros redefiniram os posicionamentos dos seus membros. Intencionamos mostrar esse processo, a partir dos trajetos do Manoel Paulino e da formação da aldeia Kuanã, e apresentar aspectos característicos da formação de territórios pluriétnicos.

Reunidos em torno de seu pai, com o papel posto na mesa, Maria, Odair e Marinete davam atenção às palavras, que saiam ora de forma paulatina, ora de maneira súbita, que Manoel Paulino pronunciava de acordo com o ritmo de sua emoção, despertada pelas lembranças dos tempos e dos espaços de relação que

---

<sup>28</sup> Os filhos do Manoel Paulino e da sua esposa, Otília da Silva são: 1) João, 2) Odair (Hilário), 3) Dirci Anita 4) Maria Auxiliadora, 5) Joilson, 6) Marilda, 7) Alice. Todos acompanham o sobrenome “da Silva Paulino”.

<sup>29</sup> A oficina de mapas da aldeia Kuanã aconteceu nos dias 20 e 21 de agosto de 2010. Foi realizada outra no Rio Cuieiras nos dias 21, 22 e 23 de junho de 2013, além das reuniões preparatórias dessas oficinas e um curso sobre a Convenção 169/OIT no âmbito do PNCSA. Durante essas atividades, que definiram o trabalho de campo, foram feitas várias visitas nos grupos de famílias étnicas (na Associação Sol Nascente e Sol Poente, na Vila Santa Maria, no Tarumã Açú; na aldeia Kuanã, no Rio Cuieiras), nas quais foram registradas entrevistas com os pais e os filhos do grupo étnico de designação Karapãna.

ele construía no alto Rio Negro, desde o rio Waupés, até os igarapés do rio Tarumã, com suas interfaces de experiências: no internato do colégio da ordem salesiana, levado por um comerciante e amigo de seu pai; na FUNAI, onde trabalhou sem vínculo funcional por oito anos, e, com vínculo por quatro anos, período em que ficaram esculpidas na sua memória imagens das chacinhas dos Waimiri Atroari por parte do exército brasileiro e a posição da FUNAI diante da Frente de Atração Waimiri-Atroari, levando-o a pedir exoneração do órgão; no Baixo Rio Negro, com o propósito de buscar melhoria de condição de vida da sua família, construindo espaços sociais em Manaus, nas margens dos rios Tarumã Açu e Cuieiras.

Enquanto Manoel Paulino pensava dizer as próximas frases, que o situavam em novas lembranças, Joílson tratava de elaborar os traços, os desenhos e as legendas dos rios e igarapés, dos postos da FUNAI, das casas, escola, árvores, formas geométricas que combinavam o tempo cronológico com suas experiências substantivas vividas, ora apenas por eles, ora junto a sua família. Ele desenha a trajetória do Manoel Paulino, cujos pontos revelam-lhe a relação com os lugares, no Rio Negro, os quais foram sendo configurados em espaços sociais, de tensões e conflitos, de luta e resistência, ao mesmo tempo em que a autodefinição étnica foi sendo reorientada para a formação de unidade político-organizativa.

De acordo com o desenho, num formato de papel retangular, que, posto numa parede, pode ser dividido em duas partes (inferior e superior), quando as legendas são explicadas por seu filho, a decodificação começa pela parte inferior para a superior, e, quando contada pelo pai, elas começam pela parte superior para baixo.

A explicação feita pelo filho do Manuel Paulino é justificada por ele mesmo, quando ele afirma que fica mais difícil saber da história de vida (do seu pai) antes dele entrar no internato da escola salesiana, como, também, fica difícil falar antes da constituição do núcleo familiar.

Sabe-se que Manuel Paulino passou a explicar com maior frequência sobre sua vida, fazendo referência à língua geral, a formas culturais e a atividades na relação com os recursos naturais, desde quando o Joílson passou a ser professor da Gerência de Educação Indígena da Secretaria Municipal de Educação (SEMED-Manaus), assumindo a função de professor bilíngue na sua aldeia Kuanã. Nesta

função, Joílson passou a dar mais importância às experiências de vida do seu pai, reordenando-as para atividades pedagógicas na aldeia e sistematizando os conteúdos culturais.

A explicação da trajetória, representada pelo desenho, é resultado desse esforço de elaboração, de acordo com Joílson, e pode ser dividida da seguinte forma: i) tempo antes do casamento com a senhora Otília Piratapuia, em que ficou no semi-internato na Ordem Religiosa Salesiana, em São Gabriel da cachoeira; ii) tempo em que trabalhou nos seringais, na colheita de sorva, no corte da piaçaba, depois da saída do internato e quando constituiu núcleo familiar, casando-se com a senhora Otília; iii) tempo em que Manoel Paulino foi funcionário da FUNAI e participou de várias viagens pelos afluentes do Médio Rio Negro; iv) tempo vivido na área à qual correspondem os Rios Tarumã Açú, Tarumã Mirim e Rio Cuieiras. Conforme as entrevistas subsequentes, esta divisão, que pode ser visualizada no croqui abaixo, foi sendo explicada pelos seus filhos do Manuel Paulino, com as correções das entrevistas feitas por eles.

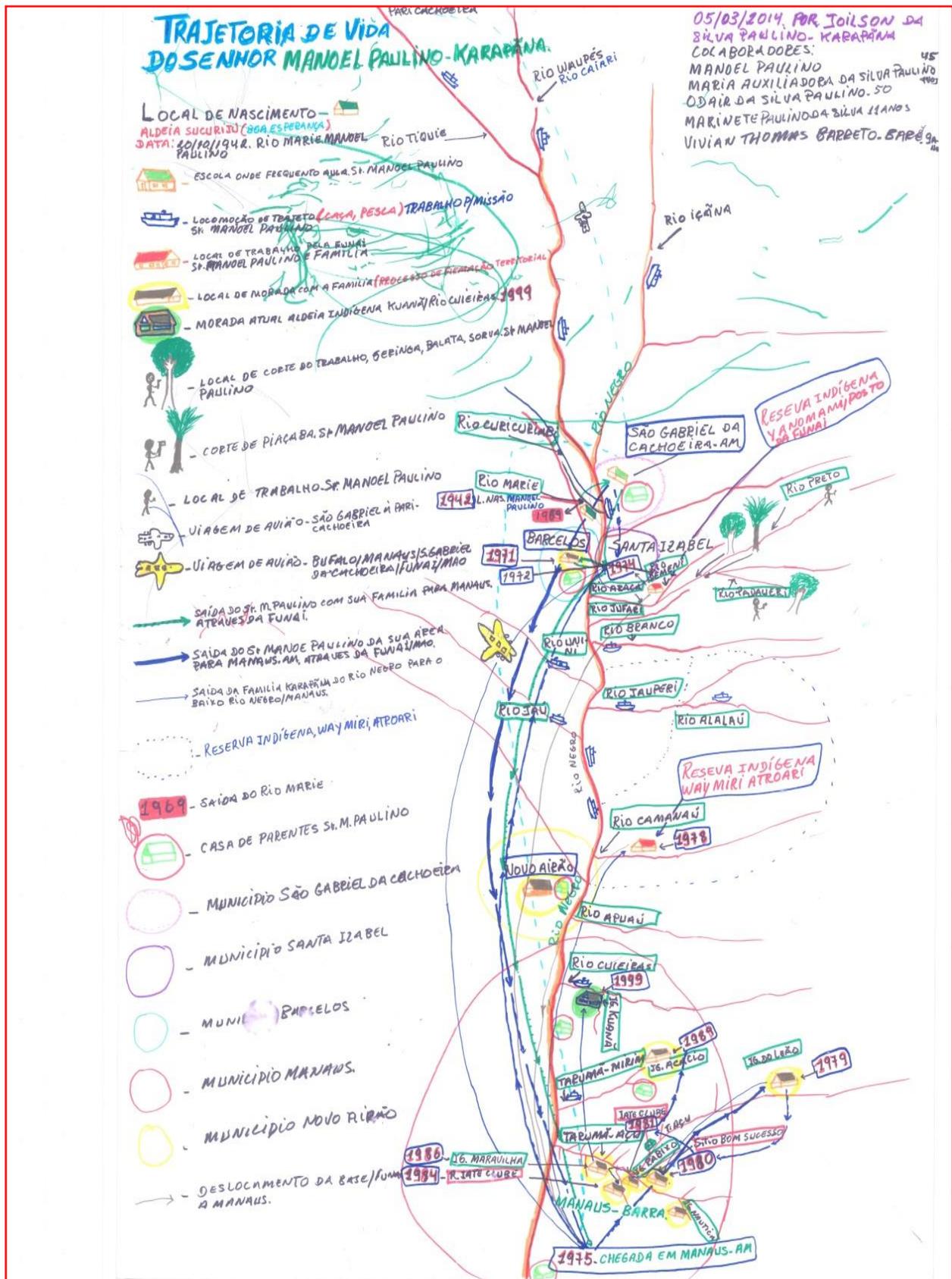


Figura 12 - Croqui: Trajetória do Manuel Paulino. Fonte: SANTOS, G.S. dos. Trabalho de campo: desenho explicativo da trajetória do senhor Manuel Paulino, confeccionado por Joilson da Silva Paulino. Manaus: 31 de julho de 2014.

### 2.1.1 Localização de origem dos seus pais.

“Tempo em que tudo era produzido e compartilhado com os vizinhos”  
(Manoel Paulino).

Na manhã de quatro de outubro de 2013, na vila Santa Maria, Tarumã Açu, na casa de sua filha Marilda, casada com Lázaro Santana da Silva, estava Manoel Paulino, à espera para eu entrevistá-lo. Reuniam-se naquele momento a Alice, o Ademir, a Marilda, o Joílson e sua esposa, Cláudia Baré. Pelo fato da voz inaudível do entrevistado, os filhos criaram um clima de conversa informal, ajudando na clareza das palavras e retomando, após a explicação do seu pai, afirmações que precisassem de clareza, em certas ocasiões.

Espontaneamente, Manoel Paulino inicia dizendo que seu pai, Graciliano Paulino, do povo Karapãna, e sua mãe, Maria Bosco, do povo Kubeo, ambos do tronco linguístico Tukano, o que justifica o casal falar a línguas tucano e nheengatu. Seus pais saíram do alto rio Tiquié, das adjacências do rio Caiari, e foram morar às margens do rio Marié, abaixo de São Gabriel da Cachoeira, no início dos anos 1940, para trabalhar na extração do leite de seringa.

Para Manoel Paulino a vida no rio Marié e nas proximidades, subindo o rio Içana, ou descendo até o rio Curicuriari, diferentemente da cidade de São Gabriel da Cachoeira, era suprida pelas “atividades de roça, de caça e pesca, e não precisava comprar nada”, disse-me Manuel Paulino, tudo era produzido pelos homens e mulheres e compartilhado com vizinhos. Essa primeira fase da sua vida até os primeiros anos de adolescente, sentia e usufruía da diversidade de frutas, além da variedade de pimenta e outras plantas, que lhe vinham na lembrança.

Nesse período, o momento das lembranças lhe fala das manhãs em que tomavam mingau, *caribé* (feito de massa de mandioca), comia *quinhapira* (peixe com pimenta e tucupi) com outras pessoas das aldeias, e quando alguém trazia o peixe, no tempo da piracema, dividia com os vizinhos e demais pessoas. Essas lembranças, também, lhe dizem do beiju, da farinha de tapioca, feita da própria roça. Assim era na aldeia Sucuriju, no rio Marié, onde ele nasceu em 1942 (Vide **Figura 12**).

Todos os filhos e filhas são unânimes quando disseram que, ao passar um tempo no internato do colégio salesiano, “fugiu” porque não suportou as regras. Além de tudo, no internato, a língua nheengatu era a mais corrente, fora do processo pedagógico do internato. À ideia de fuga confere apenas o sentido de saída prematura do internato. Isto porque, conforme Ademir – que pediu do seu pai que explicasse novamente sua saída –, um comerciante, conhecido do seu pai, levou Manuel Paulino de São Gabriel da Cachoeira para Santa Isabel do Rio Negro, cidade que antes se chamava de *Tapuraquara*, para estudar no colégio Santa Isabel do Rio Negro, onde ficou no regime de internato. Ademir explica que o amigo do seu avô não teve mais condição de mantê-lo, porque, financeiramente, não teve como “custear uniforme e material escolar”.

Uma das regras consistia em falar somente na língua portuguesa. Ao pedir alimento na língua Tukano, o aluno ficava até mesmo sem comer. Da mesma forma acontecia quando Otília da Silva, do povo Piratapuia, estudava no internato do Colégio São Gabriel. Ela contava a seus filhos da situação do internato, afirmando que as freiras insistiam com as alunas para não falarem em Nheengatu, somente em português. Porém, nos quartos, asseverou Otília, as alunas comunicavam-se na outra língua. Ela aprendeu a falar em nheengatu no tempo em que estudou naquele colégio.

Seu Jerônimo Silva é do Alto Tiquié, rio Negro, do povo Tukano, e desceu para São Gabriel da Cachoeira, passando a morar no bairro Dabaru. Ele acrescenta mais informações, confirmando o que o Manoel Paulino conta sobre o internato dos colégios salesianos, dizendo que, a educação era muito rígida, com o tempo cronometrado, baseado no *ora et labore*, e se o aluno desobedecesse seria punido, às vezes ficava até sem comer. Além disso, nas aldeias, muitos ritos, pajelanças, línguas foram radicalmente proibidos, pois os missionários consideravam a “nossa cultura indígena inferior ou no estado de pecado”, concluiu Jerônimo.

Suas informações confirmam que, com a implantação das missões salesianas, no Alto Rio Negro, e com as primeiras escolas salesianas, a educação escolar era aliada às práticas catequéticas, com a finalidade de tornar os índios “bons cristãos”. Nessas escolas, os estudantes indígenas aprendiam a ler e a rezar,

no entanto, “nos prejudicou porque na escola era proibido falar a língua, e, com isso, algumas pessoas foram esquecendo-se de suas tradições, costumes e língua”<sup>30</sup>.

A prática missionária no alto rio negro, de acordo com as informações da família Karapãna, convida a não deixar dúvida de que o processo de cristianização do alto Rio Negro, a pedagogia, pautada na cosmologia judaico-cristã da condição humana, cuja natureza, corrompida pelo pecado e, conseqüentemente concebendo a vida como castigo, remetia a um procedimento de fazer com que o índio assimilasse um sistema de ódio a si mesmo e, só então, quando estivesse suficientemente enojado com ele mesmo, estaria apto a se tornar um civilizado (SAHLINS, 2004, p. 524).

Esta característica pedagógica da instituição mediadora, que não foge do programa da *ratio studiorum* da Companhia de Jesus, no período moderno, programa imposto nas colônias, ainda se torna presente, em determinados aspectos, nas várias formas de facções do cristianismo, atuantes na Amazônia.

O tempo ocidental foi introduzido nas aldeias, facilitando a eficácia do ensino do pensamento escolástico, como estratégia e parte do jogo, cujo interesse da ordem religiosa era controlar e ordenar o espaço, como espaços de localização ou espaços que representam um recorte de um mundo medieval (FOUCAULT, 2009a), em que agentes religiosos controlam os demais, através do regimento escolar das ordens religiosas.

Representado pelo sino das igrejas e pela campainha nas escolas, o tempo cronológico controlava as atividades dos homens, mulheres e crianças das aldeias, do internato, da cidade. Impossível seria considerar os séculos anteriores sem a influência do cristianismo no tempo dos grupos étnicos, com seus efeitos estendidos no mundo social dos povos indígenas da Amazônia, pelo ordenamento dos espaços de localização.

Pode-se exemplificar o que foi dito nas atividades da igreja da Cruz, introduzidas na vida dos povos Tikuna, Kokama, Kaixana, no Alto Solimões e nas

---

<sup>30</sup> Entrevista concedida por Jerônimo da Silva, no dia 12 de novembro de 2014, feita por Maria do Rosário Piloto. Vide: MARTINS, Maria do Rosário Piloto, SANTOS, G.S. dos. **Políticas Públicas para Crianças e Adolescentes Indígenas em São Gabriel da Cachoeira: universal ou diferenciada?** Manaus: IFAM, 2015.

dos povos do Alto Rio Negro com o internato dos colégios salesianos, exemplos apenas limitados ao século passado.

Às formas de resistência, contrariando esse tipo de formação, sempre apareceram, entre as quais a saída do Manoel Paulino e da Otília da Silva, prematura, desse sistema de formação, a qual colabora para caracterizar uma sociedade disciplinar (DELEUZE, op.cit.). Para muitos, a evasão escolar foi a alternativa, a partir da qual alguns vão encontrar apoio nos critérios com os quais se relacionam com os recursos naturais e possibilitarão elaborar formas de vida, vista por eles como cultura.

No entanto, a *cultura*, no seu significado original, está inerente ao sentido de *poiesis*, porque parte das experiências compartilhadas dos agentes, que consideramos campo empírico das ações sociais, razão pela qual tratamos o termo *poiesis* no sentido prático do fazer, fabricar e produzir, na relação com os objetos ou entes que dão sentido das relações de um grupo social. Nos espaços das organizações étnicas, esse sentido aparece com o significado de criar e representar para além da sua organização. Mas, também, trazido da poesia, com as palavras, o discurso étnico constitui uma criação, formando um conjunto de enunciados, que constituem uma linguagem pedagógica e interpelativa, formando e justificando o sentido da própria organização, ao mesmo tempo essa linguagem se manifesta interpelativa.

Como trabalho dedicado à lavoura ou ao cultivo agrícola (EAGLETON, Ibid., p. 9), não deixava de ser praticado nos espaços da instituição religiosa, pelos alunos de diversos povos do alto Rio Negro, na forma como salientava Manoel Paulino, asseverando que “na escola, eu plantava batata, arroz, milho, mandioca, trabalhava bem”. Esta atividade, tanto Manuel Paulino Karapãna quanto Otília Piratapuia irão realizá-la em todos os lugares de localização, ao descer o Rio Negro.

Esta prática corresponde ao sentido de cultura, como prática de habitar as margens dos rios Tarumã e Cuieiras, ligada a seu conhecimento para construir os espaços sociais, como prerrogativa de um mundo possível, conferindo a outro sentido de cultura, com a aquisição do cuidar de si e dos outros, a partir desse mesmo processo em que está o sentido de uma das formas entre uma diversidade de formas de vida específicas (EAGLETON, Ibid., p. 24).

## 2.2 Aldeia de Nazaré e o trabalho no piaçabal.

Depois da sua saída do internato do colégio, Manoel Paulino realiza várias viagens, na companhia de comerciantes e donos de embarcações, subindo e descendo os afluentes do Rio Negro. Nas curtas e longas viagens, conheceu um pouco mais os rios Tiquié e Içana, Uaiupés, os rios Marié, Curicuriari, conectando-se com Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e São Gabriel da Cachoeira (Vide as setas verdes da **Figura 12**).

Ao constituir uma unidade familiar com a Otília da Silva, sua forma de vida vai se concentrar nas margens dos rios Curicuriari, Marié e Demeni. Nesse tempo, frequenta o rio Padauari, para (conforme indica a **Figura 12**, explicada pelo Manoel Paulino e seus filhos) derrubar madeira, colher sorva, extrair batata e trabalhar no corte da piaçaba.

Casado, morando na aldeia Nazaré, Manoel Paulino vai trabalhar no piaçabal do rio Padauari, onde passa oito meses “no fundo da rede com malária”. Após esta adversidade, ele resolveu derrubar árvore e fazer uma canoa, para se retirar do piaçabal. Conforme sua lembrança, naquele estado de convalescência, seu “colega piaçabeiro” o ajudou na construção da canoa. Com este, que estava com três filhos, entre os quais um com malária, saiu desse sistema de trabalho, a remo. Chegaram a Santa Izabel do Rio Negro-AM, para dizer ao seu patrão, Tião Lacerda: “cansei de ser explorado e de ser escravo”. Depois, voltou para a aldeia Sucuriju, a qual teve o nome substituído por aldeia Nazaré.

Há dois importantes postulados na decisão do Manoel Paulino, que consistem, primeiro, em avisar ao patrão da sua decisão, e, segundo, em se perceber explorado e sentir-se escravo. O segundo diz respeito a ser afetado na condição de piaçabeiro. O contexto do piaçabal, no fim dos anos 1950, ao qual Manoel Paulino se refere, é o do “sistema de aviamento”, dentro do qual, o piaçabeiro fica imobilizado pela dívida, controlado pelo patrão, como um dos aspectos desse sistema de dominação e de exploração do trabalhador<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> A pesquisadora Menezes utiliza “piaçabeiro” como categoria, para analisar as relações sociais inerentes às práticas de extração de piaçaba, em Barcelos-AM. Na sua pesquisa, a antropóloga que

No que se refere ao primeiro aspecto, ou seja, o sacrifício de passar por corredeiras, num período longo de viagem, para avisar o patrão da decisão, remetemos à ideia de que uma espécie de “dívida moral” ao patrão, que se autodefine dono dos piaçabais. Pode-se asseverar que este sistema diz respeito a “uma relação historicamente construída na Amazônia, cujas amarras estão se afrouxando lentamente a partir da luta e mobilização dos povos indígenas da região” (MENEZES; SANTOS, 2014, p.12).

Passaram-se três meses, Manoel Paulino fez o rancho, entrou no barco de piaçaba e voltou para o rio Paduari, passando pelas cachoeiras, para embarcar as piaçabas. Sua viagem foi feita a pedido do seu ex-patrão, Tião Lacerda, para resgatar um empregado que estava acometido de malária e, principalmente, embarcar as fibras de piaçaba. Por isso, Manoel Paulino conduziu o barco até Santa Isabel do Rio Negro, para o deixar e voltar para o piaçabal no rio Paduari, com a finalidade de concluir a missão.

Para seu espanto, houve uma diligência dos representantes da FUNAI e da Polícia Federal, com a intenção de retirar os indígenas extrativistas do sistema de extração de piaçaba. Os funcionários federais deixaram em Barcelos-AM dez indígenas e levaram Manoel Paulino para Manaus, passando a ser trabalhador “avulso”, depois foi admitido como funcionário, que lhe rendeu quatorze anos de trabalho nesta instituição federal.

### 2.2.1 Tempo na FUNAI: permanência, medo e saída.

Na identidade funcional do Manuel Paulino, lê-se a sua função na Fundação Nacional do Índio e o último ano em que trabalhou na instituição. A função está registrada como trabalhador braçal até o ano de 1979. Ele não lembra o ano em que iniciou, mas pelas informações dos filhos, Odail e João, o cálculo chega ao ano de 1965. Mas, ele lembra-se dos principais momentos em que trabalhou nas Frentes de

---

“há piaçabeiros que se autodefinem como indígenas, há indígenas que não são piaçabeiros, há piaçabeiros que não são indígenas, há piaçabeiros ribeirinhos e pescadores de subsistência”, da mesma forma em que “há piaçabeiros que são indígenas, pescadores artesãos e agricultores ao mesmo tempo” (MENEZES, 2014, p. 213).

Atração Wamiri-Atroari, no rio Camanaú, e nas terras indígenas Yanomami, no rio Demeni.

O contexto em que Manoel Paulino trabalha marca o objetivo da construção da estrada Manaus-Caracarai, na responsabilidade do DER-AM. Para tanto, foi elaborado um programa de pacificação dos Wamiri-Atroari, denominado “Frente de Atração Wamiri Atroari (FAWA)”<sup>32</sup>, sob a coordenação do sertanista Gilberto Pinto, depois substituído pelo Padre Giovanni Calei, da prelazia de Roraima, o qual organizou uma expedição com oito homens e duas mulheres, que foram mortos, com exceção de um mateiro.

Do DER-AM a reponsabilidade da construção passou para o Departamento de Estradas e Rodagens, que passou para o Exército a tarefa de coordenação e execução da obra, abrindo uma relação de desobediência às normas de conduta em terra indígena, consolidando uma relação tensa entre os funcionários da FUNAI e o exército, especificamente os homens do 6º Batalhão de Engenharia e Construção (BEC), interferindo nas ações dos indigenistas, de maneira que, no retorno do sertanista Gilberto Pinto Figueiredo Costa à FAWA, foi morto, com todos os que estavam no Posto Indígena Abonari, em 1974.

Essa situação é contada por Manuel Paulino, segundo o qual os indígenas mataram o sertanista no posto do rio Camanaú e “colocaram o corpo exposto no terreiro”. Ele afirmou que foi o primeiro que desceu do Helicóptero, para identificar e observar a área, pois era preciso avisar da possibilidade da descida dos outros funcionários para resgatar o corpo. Essa experiência define sensação de medo, como indígena pacificador, lidando com “parentes” de outros povos. Para ele, esse sentimento traumatizante será o começo para repensar a saída da FUNAI.

Ele, na FUNAI, realizava sua função, “abrir picada, limpar quintal, carregar alimentos, conduzir embarcação, ajudar os grupos indígenas a fazer roça”. Conclui dizendo que eram atividades de braçal, pois não sabia ler nem escrever. Segundo seus comentários, esta função era realizada com menos receio de violência, entre os Yanomami.

---

<sup>32</sup> Vide Relatório do Comitê Estadual da Verdade: o genocídio do povo Wamiri-Atroari. Manaus, 2012.

Além desse episódio, ele fala da presença letal do exército durante a construção da estrada, em que ele constatou a dizimação dos indígenas, no contexto de resistência dos Wamiri Atroari. Estas duas situações complementares são reveladoras, de um lado, dos interesses políticos dos governos do Amazonas e de Roraima pelos atos do Estado, do outro, a resistência dos Wamiri Atroari, em favor da vida e da proteção a suas terras, marcam o motivo principal do senhor Manoel Paulino de sair da FUNAI, que, mesmo apresentando normas de contato com os Wamiri-Atroari, de forma paradoxal, o Estado impôs sua força por meio do exército, nas terras do povo Wamiri Atroari, naquele período da ditadura militar<sup>33</sup>. Esta situação o deixou em estado de medo, como nos revelou ao dizer que “dava medo” e “só não morri”, porque aqueles indígenas “me consideravam”.

Ele salientou que suas atividades não o impediram de ver irregularidades nas relações com este povo, lembrando de que “usavam os indígenas para caçar as “pedras” e trocavam com material, instrumento de trabalho, vestuário”, nas aldeias. Durante esse tempo, procurou resumir seu tempo na FUNAI, que durou até 1979, dizendo que foi transferido para três locais: i) Posto Ajuricaba, no rio Demeni, ii) Posto do rio Camanaú, iii) Posto Jandiá, AM 174. Em cada lugar, ele levava sua família. No rio Demeni, Manoel Paulino e Otilia da Silva contavam com seis filhos: João, Odair, Dirce Anita, Maria Auxiliadora, Marilda e Joílson.

### **2.3 Construindo territórios: espaços de luta e resistência.**

As informações sistematizadas provem das anotações registradas no período de 20 de abril a 8 de maio do corrente ano, destacando as falas das filhas e filhos do Manuel Paulino, acompanhadas do registro de lugares e informações sobre a vida do seus pais, na área do Tarumã-Açu, referente as viagens que aconteceram no dia 22 de abril e dia 08 de maio.

Tais informações complementam as obtidas durante as oficinas de mapas situacionais e no trabalho de campo, que consistiram nas inúmeras idas aos lugares de moradia das lideranças Karapãna. Naquela ocasião, no dia vinte e dois de abril, Maria Alice aprendeu a manusear o aparelho de GPS e registrar os lugares no

---

<sup>33</sup> Vide Relatório do Comitê Estadual da Verdade: o genocídio do povo Wamiri-Atroari. Manaus, 2012.

formulário – aprendizado realizado pelo Ademir Paulino e Joílson Paulino, em outras ocasiões – fato que fez com que ela se demonstrasse livre para anotar tudo o que lhe interessasse para consolidar essa etapa da pesquisa.

Além dessa motivação, ela propôs-me marcar os igarapés e lugares que constituíram sentido da vida dos seus irmãos e pais, marcada por trabalho, conflitos, luta por direitos trabalhistas e por terra cultivável. Estas informações representam a construção da trajetória do Manuel Paulino, razão pela qual eu tive de voltar a campo várias vezes. Com efeito, passei a partilhar o texto construído para os filhos dele, os quais liam, separadamente ou em grupo, e faziam observações, acrescentando informações em vários parágrafos e corrigindo outros.

Essa forma de interagir com os agentes, a partir da construção textual, provocou uma retomada da memória de todos seus filhos, que sentiram a necessidade de promover um encontro no dia cinco de maio (5/05/2015), num dia de sábado, na aldeia Yupirunga. Naquela oportunidade, conversei com todos eles, registrando as informações, num encontro envolvendo reflexões no meio das refeições, saboreando alguns frutos trazidos da Vila Santa Maria pela Marilda da Silva Paulino e outros colhidos do terreno da Maria Alice, durante o dia.

Assim, propuseram-me uma viagem pelo rio Tarumã Açu, de lancha, e pelas estradas, de carro, visitando os igarapés e ramais, que constituíram lugares de habitação da família Karapãna, acontecida no dia oito de maio (8/05/2015), cujos registros foram feitos com aparelho de GPS e máquina de fotografia, resultando num material de análise do objeto estudado.

A ideia de que “o indígena não para num canto”, em correlação com outra ideia, a de que “a terra é livre para nós”, usualmente pronunciada por outras lideranças, cabe na história da família do seu Paulino, na condição em que Joílson da Silva as pronunciou, para dizer que seu pai por inúmeras vezes fez esses trajetos do Alto ao Baixo Rio Negro, conhecendo os lugares, rios e igarapés, nas várias formas de habitação das suas margens. Nesta prática, até 1979 (vide **Figura 12**, parte inferior do croqui), como o interlocutor narrou, os Karapãna e os Piratapuia se deslocavam “para pescar, de Manaus, Tarumã Mirim, até o rio Cuieiras; da saída do Tarumã para os rios Uninin, Branco, Aracá, Juaperi, até ao rio Alalaú, Jaú, Cuieiras, rio Camanaú”.

Mesmo considerando que a proposição valha para dizer que “a terra é livre para nós”, correspondendo a uma maneira de ver a “terra” pelas lideranças étnicas, cujo sentido é estabelecido pela relação entre cultura, no seu sentido estrito de cultivar a terra, ou na arte de caçar e pescar, e autoclassificação, a proposição não está predefinida numa epistemologia da divisão, em que aparecem lugares rurais e urbanos, “onde as coisas [e pessoas] encontravam sua localização e seu repouso natural” (FOUCAULT, *Ibid.*, p. 402). De outra maneira, a terra está associada intrinsecamente ao espaço social, em que a materialidade desse espaço é o objeto de conflito, acentuando-se à medida que a hierarquização de lugares foi sendo acentuado pelas ações de forças de poder econômico.

Para o autor citado, a inquietação de hoje, sem dúvida, refere-se expressivamente ao espaço, mais do que o tempo, que é parte do jogo de hierarquização dos lugares, coisas e pessoas, no espaço. Para Foucault, timidamente aparecem na história, no campo teórico, lampejos de dessacralização do espaço, mas que vigora uma secreta sacralização (*Ibid.*, p. 413).

Adicionamos a essa assertiva o fato de que, ordenada pelo mercado de terras e pela especulação imobiliária, dentro de uma essencialização da economia na vida humana, priorizando direitos de propriedades particulares, permanece em vigor uma sacralização da privatização desses lugares. Em consonância com o autor, essa sacralização consiste em viver as oposições e hierarquizações, das quais não se pode tocar, com o risco de grupos e indivíduos serem punidos.

Tomando os termos do autor, a luta pelo espaço de localização encontra um aspecto contrário a essa lógica especulativa, pela utilidade referenciada aos sentidos das relações com os recursos que os espaços de relações sociais, na área do Tarumã, oferecem aos grupos étnicos, como se pode perceber no seguinte depoimento:

1978 foi a chegada do meu pai do Alto Rio Negro. Aqui foi uma das primeiras moradias, estiveram de passagem, e depois vieram para cá [Tarumã, próximo da Praia Dourada], e foi onde passamos a maior parte da infância. A área era só de mata virgem. Ao longo do tempo, essa área se desenvolveu em condomínios, fazenda e grilagem de terra. Onde o senhor Manoel Paulino pescava, não podia entrar mais nos igarapés, nos rios; já não podia fazer o que fazia antes, roçar e pescar. A terra estava se tornando improdutiva pelas ocupações. Ele foi procurar novas terras no Tarumã Mirim, no Acácia. Então, começamos a explorar essa área aqui, até o Tarumã Mirim, ia de canoa, a remo, para fazer roçado, para pescar, até a

cabeceira do rio Acácio. Ao longo do tempo nós vimos essa área ser ocupada por grandes empresários, por grileiros (MARIA ALICE, Karapãna, da ASSIKA e da Associação de Baixo Rio Negro: espaço social dos povos indígenas, entrevista concedida: Manaus: 02/10/2015).

As condições de existência desses espaços, marcadas pelas pressões externas, de grupos particulares, delimitando terrenos, criando estratégias de apropriação, troca e venda, promovem acentuadamente a separação epistemológica e empírica de categorias, levando a uma maneira única de ver e tratar a área verde, com seus rios e fontes, definindo-a exclusivamente por uma única via, a econômica.

Na afirmação étnica e na necessidade de se estabelecer em espaço delimitado e definido por critérios de identidade, processam nos indivíduos um abandono, ou ruptura com posicionamentos de utopias (Ibid., p. 414), semelhante a de uma *anamnesis*<sup>34</sup> – uma cosmologia cristã presa na memória, cuja essência edênica justifica que “a terra é livre” para habitar –, ficando, na verdade, as reais situações de existência dos núcleos familiares de caráter étnico, sendo, por um lado, pressionados ou economicamente reificados e utilizados, por outro, definindo posicionamentos que se configurarão em territorialidades específicas, configuradas em situações que as levam a concepções correspondentes “ao processo de firmamento de território”, como foi asseverado pelo professor bilíngue, Joílson, como garantia das práticas coletivas das unidades étnicas. Por essas práticas vão defender os espaços sociais construídos e ameaçados como demonstra o seguinte depoimento:

Eles vêm degradando não somente o lado social do cidadão, mas a moral, a dignidade; agride moralmente porque tira o direito de trabalhar, de sustentar a família; eles vêm reduzindo as áreas até ficar sufocante, de não ter onde morar; as famílias ficam oprimidas nessas áreas que são de interesses tanto dos políticos como dos empresários. Então as famílias ficam em uma situação social diferenciada, que é um contraste muito grande, apesar de terem em volta aqui grandes empresários, autoridades, parlamentares, nessa área muito visada e privilegiada. Ao longo desse tempo os moradores mais antigos, os ribeirinhos e indígenas, se localizam, são famílias de etnia Karapãna. Aqui fica localizada a Associação dos Moradores Sol Nascente e Sol Poente do Tarumã Açú. Subindo o rio, fica o igarapé do Tiú, encontramos a aldeia l'nha-be, a Gavião, que são famílias indígenas; subindo o rio temos a aldeia Rouxinol, que são Baniwa, Desana, Karapãna,

---

<sup>34</sup> Conforme o pensamento de Platão, *anamnese* faz parte de um processo de conhecimento, que consiste no esforço de lembrar-se, transportando-se da experiência sensível para uma realidade objetiva, que não seja o mundo imanente, mas situado num mundo suprassensível.

Piratapuia. O que está acontecendo aqui, também está acontecendo subindo o rio Cuieiras. O que aconteceu aqui está acontecendo lá” (MARIA ALICE, entrevista concedida. Manaus: 02/11/2015).

O espaço social, construído pelos critérios étnicos, promove o encontro de várias etnias, dentro de uma hierarquia de lugares, de acordo com os interesses em jogo, como demonstrou a interlocutora acima, por meio de várias estratégias de organização. No caso dos Karapãna, de acordo com a definição do Joílson, ao dizer que o “interessante é que são parentes nossos”, mesmo que tenham se reconhecidos como “Baré, Tukano, Baniwa”, “são nossos tios”, o critério de parentesco por afinidade foi a razão pela qual o núcleo familiar do Manuel Paulino e Otília foi acolhido no igarapé do Leão por uma família de designação Tukano, considerada “parente”, no Tarumã Açú, da mesma maneira em que foi acolhido nos igarapés afluentes do Rio Tarumã.

No rio Cuieiras, foi morar na casa de sua filha, Dirce Anita, que, em 1999. Ela estava recém-casada com um não indígena, formando uma base física para o que posteriormente viria a ser “aldeia Kuaña”, numa forma associativa compreendendo todos os núcleos formados pela família do Manuel Paulino (Karapãna) e Otília (Piratapuia).

Enquanto eu observava a conversa e tomava nota, Maria Alice faz seus irmãos se lembrarem de que seus pais passaram a morar na casa da Inês, perto do atual Eco Parque (um pouco abaixo da Aldeia Santa Maria), no rio tarumã-Açú, por alguns meses, antes de saírem para morar no bairro Santa Luzia. Depois, eles foram morar nas proximidades da feira do Cajual, neste bairro, na casa da senhora Cândida Karapãna, prima do Manuel Paulino, onde passaram apenas duas semanas. Ela asseverou que, no mesmo ano de 1979, Otília da Silva, depois de convencer Manuel Paulino a sair da cidade, passaram a morar no sítio Bonsucesso, do Adolfo Padron, pai da professora Ceci Padron, que lecionou para os filhos do casal Karapãna.

Assim, Joílson me acrescentou que, antes de fixarem morada na área do Tarumã-Açú, seus pais tinham conhecimento de parentes nos bairros de Manaus, com os quais faziam contato. Depois de ter deixado de ser funcionário da FUNAI, Manuel Paulino, com sua companheira, concentraram esforços na esperança de

encontrar trabalho, alimento e moradia. A esperança, se a tinha, encontrava-a encerrado nessas ações de ida para o Tarumã-Açú. Maria Alice justificou a saída do “centro da cidade”, na segunda metade de 1970, dizendo que sua mãe “não se acostumou com o cheiro, com a quentura, com o clima, e procurou os parentes que moravam no Tarumã Açú”.

Antes, a senhora Inês Pascal, irmã de Manuel Paulino, morava no sítio Bonsucesso e apresentou a senhora Otília da Silva para a Ceci Padron. Esta concedeu àquela uma casa de dois pisos, feita de madeira. Nesse sítio, passaram a morar o casal Karapãna com seus filhos, João Candido (que servia o exército), Maria Auxiliadora, Odair, Dirci Anita e Joílson. Neste sítio nasce a Maria Alice, em 1982, no igarapé do Rabicho.

Era um tempo em que Manuel Paulino, também, trabalhou como diarista, na função de abrir piques e limpar terreno, para o loteamento da empresa Eletro Ferro. Ele mais Isaias, Arnaldo, Germano e Inês, contribuíram, com seu trabalho de mateiros, para a construção do condomínio Vivenda Verde e o antigo balneário Bancrévea, além de ajudar na abertura de terrenos para o que depois passou a ser chamada comunidade Cristo Rei.

Nessas atividades, o casal Karapãna encontra-se com Policarpo da Silva, esposo da Judite Frutuoso, que morava num sítio de dois advogados. Manuel Paulino recebe informação do Policarpo de que o empresário do estaleiro late Clube estava precisando de um caseiro para morar no seu sítio, na condição de caseiro. Respondendo à necessidade do empresário, a família do Manuel Paulino deixa o sítio Bonsucesso em 1983 e passa a morar no sítio do late Clube, onde moram um pouco mais de meia década.

Antes desse deslocamento, Otília e Manuel Paulino cultivavam plantas, roçados, pescavam e plantavam nessa área que corresponde os igarapés do rabicho e Bonsucesso. Paralelo a estas atividades Otília trabalhava no restaurante do Balneário da Praia Dourada, com outras mulheres indígenas, que Joilson lembra-se com clareza dos nomes: Jutithe Frutuoso (Baré), sua filha (Baré), Esmerinda (considerada avós dos filhos da senhora Otília), a qual morava no igarapé do Leão e passou, também, a morar no sítio late Clube.

O empresário do Balneário Praia Dourada, conforme o depoimento do Karapanã e de suas irmãs, reuniu este grupo de mulheres que trabalhava no seu restaurante e doa a cada uma um lote de terreno. Assim, ele afirma que o senhor C.M. passou para Otilia um terreno, que fica na bifurcação que separa o ramal do late Clube e o ramal Ponta Alegre, onde, construída uma casa, a família Karapãna. O local fica próximo do igarapé Maravilha e nessa nova residência nasce o filho caçula, Ademir da Silva Paulino em 1984. As mulheres, para ter garantia na posse dos terrenos, procuram a FUNAI, depois o departamento responsável pela política fundiária do Estado.

Naquela época a FUNAI falou que não reconhecia terra indígena para indígenas que abandonavam seus territórios de origem. Depois, procuraram o departamento que hoje ganha o nome de ITEAM. Lá disseram que todas as terras eram do Estado e não da União. Falaram que as terras eram devolutas. Eles fizeram um protocolo de atendimento para o registro da terra. Em mês em mês elas iam lá para que dessem visto (PAULINO, depoimento escrito em 26/08/2016)

Conforme depoimento do Joilson, a informação de que a área pertence ao Estado – e nas informações atuais, conforme Processo Nº 13397/13 SPF – e nela, antes de aparecerem particulares, definidos como donos, a família Karapãna já a cultivava, como afirma Paulino: “papai e mamãe passaram a ter mais segurança de que aquela terra era do Estado, então continuavam a cultivar a terra, plantando mandioca, macaxeira, pimentas, cana, cará-batata, ingá, cupuaçu, no mesmo espaço da terra, perto do terreno doado pelo senhor C.M.” (PAULINO, depoimento escrito, concedido em 26/08/2016).

Maria Alice, unindo sua experiência de vida nesses *espaços de localização*, representados pelos igarapés do rio Tarumã-Açú, a sua atitude reflexiva, para mostrar um estado de desencanto, diz que “se estivéssemos morados na cidade, já estaríamos formados, já teríamos outra visão de luta, e não teríamos vivenciados tudo isso”. Ao mesmo tempo, ela infere que seu pai “teve condição de morar na cidade, pois, quando saiu da FUNAI, recebeu os direitos de servidor”.

*Espaço de localização* está posto como uma forma de percepção da área do Tarumã-Açú e Tarumã Mirim, com suas margens e afluentes, do ponto de vista dos agentes étnicos. A interpretação da totalidade do espaço social pressupõe, no

sentido que Foucault traz (Ibid., p. 411-422) espaço como formas ordenadas a partir de uma percepção que as toma, operacionalmente, de maneira hierarquizada, em oposição e entrecruzado. Diferentemente de uma concepção de espaço fixo e fechado da Idade Média, já analisada por Foucault, este espaço toma os objetos numa dinâmica de relações e de movimento, em constantes transformações.



**Figura 13** - Croqui dos espaços de localização na área do Tarumã-Açu. Confeccionado por Joilson da Silva Paulino, presidente da Associação Indígena Karapãna (ASSIKA), em 06/06/2015. Fonte: SANTOS, G. S. dos. Foto tirada durante o trabalho de campo. Manaus: 09 de junho de 2015.



**Figura 14** - Família de designação Baré, vizinhos da família Karapãna nos anos 1970. Da esquerda para a direita: Francisca (Baré) e seu esposo; na seqüência: Manuel Paulino e Maria Alice (Karapãna). Manuel Paulino reencontra a senhora Francisca, antiga moradora da estrada denominada Pra Felicidade, mas conhecida por eles como ramal da Ponta Alegre. Fica no início da rua da Praia Dourada. Fonte: SANTOS, G. S. dos. Foto tirada durante o trabalho de campo. Manaus: 5 de maio de 2015.

No entanto, o sentido dos lugares, nesse recorte do Baixo Rio Negro, pelo olhar e pelos discursos dos agentes sociais, pode ser visto como um conjunto de lugares e pessoas, em que os agentes estão posicionados. A análise da posição em que se encontra a família do Manuel Paulino constitui um caminho para entender a reorganização sociocultural e política dos seus membros.

Naquela oportunidade, seus pais foram morar no bairro Morro da Liberdade, mas Otília da Silva preferiu construir sua vida nas margens desses igarapés, uma vez que achava possível cultivar a terra, a exemplo do que fazia em Santa Isabel do Rio Negro. Foi nas proximidades dos Igarapés Maravilha e do Rabicho, onde construíram um barracão coberto de piaçaba (**Figura 13**, onde se ver o n. 1, indicando a primeira moradia do casal Karapãna), depois que receberam o terreno do empresário do Balneário Praia Dourada. Conforme Maria Alice, se seus pais tivessem tomado outra decisão, e não esta, “eles não teriam essa visão de sofrimento, de interesse econômico protegido pelo Estado”.

Nesta primeira fase de fixação do efeito de lugar, Manuel Paulino trabalha como caseiro no sítio late Clube. Além dessa garantia de recurso financeiro, como gratidão pelo tempo em que Otília da Silva trabalhou como cozinheira, C.M., proprietário do Balneário Praia Dourada Marinho, doou-lhe um pedaço de terra, como se lhe tivesse doado uma “caixa de Pandora”, guardando a família Karapãna um futuro incerto. O terreno é conhecido como triângulo, dado a forma geométrica que separa os ramais late Clube e Ponta Alegre.

Os seus filhos consideraram sendo “a primeira morada efetiva” (**Figura 13**, onde o n. 4 indica o espaço de localização, representado pela casa e o terreno), ou seja, considerada propriedade dos seus pais. Nesse tempo, seus esforços se direcionaram para a construção da casa, durante a qual, o casal e seus filhos, continuaram morando no barracão de piaçaba, no sítio Bonsucesso, ao mesmo tempo em que Manuel Paulino ficava no sítio late Clube exercendo a função de caseiro, morando numa casa, dentro dos limites da propriedade do seu patrão, local onde um dos filhos do casal Karapãna nasceu, o Ademir da Silva Paulino.

Conforme depoimento dos filhos e filhas de Manuel Paulino, antes de fixa moradia neste lugar, a área à que corresponde a quarta morada pertence ao Estado, em cujo mapa do Departamento Técnico/Gerência de Cartografia/ Croqui de

Situação da Secretaria de Estado de Política Fundiária, consta como área em processo de arrecadação em nome do estado do Amazonas conforme Proc. Nº 13397/13 SPF, que confirma a mesma informação que as mulheres indígenas receberam do Estado, conforme depoimento de Joilson, acima referido. Ao redor desta área há outras áreas com sete titulações, emitidas entre os anos de 1965 a 1991.

No Ramal Ponta Alegre, próximo do Igarapé Maravilha, onde a família do Manuel Paulino passou a morar, atualmente está registrado como estrada *Pra Felicidade*, mas, também, conhecido pelos atuais moradores como ramal Nilton Lins, nome de uma instituição particular de ensino, cuja família possui uma imensa área de terra, no lado esquerdo do ramal. Como poderemos explicar, posteriormente, este foi o cenário do primeiro conflito, criado pela proprietária, quando esta passou a viver com seu segundo cônjuge, para os quais Manuel Paulino passou a trabalhar.

A história desse conflito é contada pelo Joilson, que fez um exercício de recordação para constituir o contexto antes do processo judicial contra seu pai. Ele recorda que “um senhor moreno visitava a família Karapãna” e falava repedidas vezes para o Manuel Paulino continuar a cultivar a terra. O interlocutor lembra, no seu depoimento de que:

Depois, ele [o Walter], o Getúlio, o Oliveira, o M.S. começaram a cavar a terra perto de uma estrada, que foi feita por um grupo de empresários, para promover corrida de motocross. Todos os fins de semana eles usavam a estrada para treinamento com motos, usaram a estrada por um bom tempo. Então, o Miguel Sales, o Walter e o Getúlio fizeram uma casa no terreno onde papai e a mamãe cultivavam. A casa era do estilo chapéu de palha redondo. Depois de pronta, o grupo de empresários frequentava apenas à noite e nós não dávamos importância ao que o grupo fazia. Depois de bastante tempo de cultivo da terra, na área que ficou limpa por causa da roça do papai e da mamãe, eles [os empresários] deixaram a casa e adquiriram outros lotes de terra do senhor C. M., ao abandonar a casa. Papai e mamãe, acreditando que a terra era devoluta – porque mamãe e as outras mulheres tinham feito o pedido no ITEAM –, resolveram ocupar a casa abandonada. Depois de vários anos morando nela, o senhor Miguel Sales apareceu se autodenominando dono da terra, que, segundo ele, tinha comprado do senhor Marinho. Depois ele faz acordo verbal com o papai, ele deixaria nossa família morar na casa o tempo que fosse necessário e, em troca, manteria o terreno cultivável. (JOILSON, depoimento escrito, concedido em 16/08/2016).

Maria Alice lembra-se saudosamente da vida na escola Bonsucesso. Ela e seu irmão saíam cedo do igarapé Maravilha, atravessavam a remo o igarapé tarumã, no Rio Tarumã-Açu, para estudar e se alimentar na escola, apoio dado pela sua inesquecível professora, Cercy, que além de sua primeira professora era madrinha de batismo. Hoje, na área onde funcionava a escola, próximo onde Alice nasceu, no igarapé do Rabicho, na adjacência do igarapé Maravilha, só se encontra uma pequena casa, que se avista do lugar que era chamado de Ponta Alegre, que fica na margem oposta à escola (vide croqui da Figura 13).

Depois do sacrifício de remar a canoa, para visitar os parentes indígenas, na bacia do Rio Tarumã, as viagens não pareciam mostrar a suavidade do dia, e as noites apenas serviam para o descanso. Fazer os percursos pela hidrografia do Baixo Rio Negro, com seus afluentes era sempre desafiador, sobretudo para não deixar a canoa virar. Nem sempre a família teve sucesso nas travessias, ao enfrentar fortes ventos e banzeiros. Houve situações de desespero e perda de materiais e de produtos da lavoura, trazidos dos terrenos dos parentes e de terra cultivada no igarapé do Acácio.

Com frequência, Manuel Paulino e sua esposa se deslocavam para o igarapé, onde cultivavam a terra. Maria Alice conta que eles ficavam na casa do Chico e Chiquinha, família do povo Baré, considerados tios pela amizade construída entre as duas famílias do alto Rio Negro. Atualmente esses parentes moram na comunidade São Sebastião.

O percurso iniciava às três horas da manhã (03h00min A.M) a remo, do Balneário da Praia Dourada, passava pela Praia da Lua, entrava no Furo Bacurau, passava pela Vila de Fátima, aproximavam-se da comunidade indígena Livramento, subiam o rio Tarumã Mirim, com uma parada para o almoço, conseguido com a pesca ao longo da viagem, quando dava tempo, para chegar ao local antes do anoitecer. O percurso compreendia os três rios: Tarumã Açu, Rio Negro e Tarumã Mirim.

Dentre tantas viagens, os filhos e filhas de Manuel Paulino lembram-se de uma viagem, em que perderam tudo: farinha, roupa, mandioca, peixe, em razão do banzeiro, que ganha velocidade e força pela tarde, na proximidade da Praia da Lua, exemplo que se seguiram por cinco vezes, fatos também recordáveis, além de

outros perdidos na memória, que levemente vem à tona lembrando-se de paus, levados pelas águas, que batem na canoa e derrubam a tripulação, além da chuva que os faz parar numa enseada. Tudo isso aconteceu num período de 1980 a 1990. Nos últimos anos desse período, passaram a cultivar um terreno concedido pelo INCRA, medindo quinhentos metros de largura por dois mil de comprimento, no igarapé do Acácio.

A vida nesse lugar exigia criatividade para sobreviver, ou simplesmente viver, em oposição a viver bem, no estado de oposição entre *zên* e *eû zên*, justificado pelo sistema aristotélico (AGAMBEN, 2010, p. 14). Neste estado de coisas, o que definia o simplesmente viver era a dificuldade de conseguir subsídios financeiros e alimentos. Nos primeiros tempos, neste ramal, Maria Auxiliadora conseguiu um trabalho na residência de um grupo de missionários norte-americanos que tinha uma área de terra nesse ramal, que considerara o Tarumã-Açu área de missão religiosa.

O auxílio financeiro ajudava na alimentação, mas não o suficiente. Assim, conforme Alice, as frutas eram o complemento alimentar ou supria a falta de refeições principais, asseverando que “o que comia muito era tucumã, cupuaçu e manga”. De vez em quando, na falta de alimentação básica, criava prato de comida. Ela conta que um dos pratos inventados foi o de sopa de camarão com cará roxo, como alternativa para não passar fome.

Os crustáceos eram coletados no igarapé Maravilha, e a espécie de cará cultivada no terreno onde seus pais trabalhavam para os proprietários do citado balneário. O deslocamento do ramal para o centro da cidade era feito cumprindo o trajeto a pé até o aeroporto, próximo do qual se esperava o ônibus passar de hora em hora. Este trajeto durava quatro horas, feito com frequência às seis horas da manhã (06h00min A.M).

Maria Alice, no final de sua infância, foi morar na Avenida Sete de Setembro, na casa de seu padrinho, um professor e comerciante de redes. O curto período foi suficiente para aprender a costurar e lidar com arte culinária. Ao olhar esse período pela memória, ela acha que estava iniciando um tempo de aprendizagem, na casa daquela família, com certa disciplina de horário.

De acordo com este ritmo, a pretensão era de continuidade, pois ela utilizava parte do tempo para estudar e outra para aprender os ofícios de casa e de vendedora, na loja de redes. No entanto, esse tempo foi desfeito pelo retorno postergado à família consanguínea e não durou um semestre. O medo provocado pelo comportamento do filho adotivo, na relação violenta deste com a empregada doméstica, fez Maria Alice voltar para a casa de seus pais, na área do ramal Ponta Alegre.

Importa salientar que durante as duas últimas décadas do século passado, Manuel Paulino, na função de caseiro, passa a trabalhar numa área de terra, próxima da sua residência, no mesmo ramal, uma gleba que passou por três proprietários.

O emprego de caseiro foi resultado de acordo verbal, e tinha o fim de residir na gleba e trabalhar a terra. Conforme os depoimentos do Manuel Paulino e dos seus filhos, Ademir, Joilson e Maria Alice, este acordo foi feito, primeiro com o proprietário Miguel Sales, que deixou acordado a garantia do casal “morar na área o tempo indefinido e cultivasse a terra”. Este vende a propriedade para empresário L.S., casado com M.M., com os quais o acordo é renovado, com a adição de mensalmente pagar o caseiro com cesta básica.

Conforme Joilson, “M.S. apareceu de novo para apresentar o L.S., seu irmão, se eu não me engano, foi em 1992, e disse que tinha negociado a terra; até então tudo estava tranquilo”. O entrevistado afirma em outra ocasião, a preocupação da Otília em saber novamente como estava a situação da terra no setor responsável pela questão fundiária. Seu relato deixa claro que o controle da área em questão estava sob os cuidados do empresário do balneário Praia Dourada, que tinha um apreço pelo trabalho da senhora Otília e deixou-a na liberdade de continuar cultivando a terra. Ele recorda aquele contexto:

Mamãe novamente procurou o ITEAM, para saber da situação da terra. Responderam que estava tudo certo, que valia era o pedido de regulamentação da terra da mamãe. Bom, passaram-se mais anos, não aparecia nem M.S. nem L.S.. Isso a gente morando há mais de dez anos na terra. Daí os filhos e colegas de L.S. começaram a frequentar o sítio, num tempo em que a área já tinha a forma de sítio, decorrência do cultivo do papai e da mamãe, cheio de plantas frutíferas: jambo, jaca, biribá, graviola, ingá, cacau, araçá-boi, açai, bacaba, caju, tucumã, tudo ao redor da casa.

Mais distante um pouco da casa, o roçado, onde eram plantadas a mandioca, macaxeira, batata, cará, pimentas, cana, banana, ingá, batata-do-céu e plantas medicinais do conhecimento da mamãe, que não me lembro de bem de todas apenas poucos nomes. Ela tinha uma quantidade plantada para cada situação de doença. Foi nessa época de reintegração de posse que se perdeu a maior parte das plantas da mamãe. Hoje não temos nem um terço dessa quantidade. (PAULINO, depoimento escrito, concedido em 16/08/2016).

O terceiro acordo é feito depois da separação de bens entre o casal *L.S* e *M.*, seguindo o mesmo critério de substituição do salário. Isto porque já era do conhecimento da senhora *M.*, à qual a gleba passa a pertencer, exclusivamente, e, com o seu novo cônjuge, atualiza o acordo com Manuel Paulino, mantendo a terra numa situação de cultivo e zelo. A não efetivação plena do que ficou acordado é uma centelha que levará a família Karapãna a permanecer na área e à abertura de processo de reintegração de posse e à violência física e moral contra o casal indígena (vide **Quadro 3**), conforme depoimento abaixo:

A dona M.M. registrou um boletim de ocorrência contra meus pais, alegando ter sido ameaçada de morte. Na verdade, ela mandou uma pessoa morar na casa onde a gente morava. O cara não tinha aparência de boa índole, muito esquisito era o homem. A senhora M.M. queria que a nossa família se retirasse da casa, do local, sem nenhum direito, sem nenhuma negociação, numa ação de violência moral e de desrespeito. (PAULINO. Depoimento escrito, concedido em 16/08/2016)

Entes dessa investida, no tempo em que durou seu primeiro casamento, a família Karapãna tinha uma relação amistosa com o casal *M.M.* e *L.S.*, em que *M.M.* se tornou madrinha da Maria Alice. Uma relação em que havia disposição da família Karapãna a ajudar aquele casal a partir de acordos verbais. Neste sentido, para ilustrar, uma informação trata-se de um curto período em que Alice, Marilda e Ademir, com seus pais, passaram a morar na área de assentamento do INCRA, em Balbina, cultivando um terreno, a pedido da mesma proprietária, com a qual foi feito o terceiro acordo. Naquele lugar, conforme Maria Alice, seus pais “roçaram, fizeram coivara e plantaram”. Com o tempo, já se aproximando de um ano, a proprietária deixou de enviar-lhe rancho e apoio logístico. Tratava-se de mais uma área de terra nas mãos daquela proprietária.

Nesta condição, Manuel Paulino e Otilia, para se sustentarem, foram morar na vila, na casa de um professor, que, em troca, foram cultivar parte da terra do

assentamento. Suas atividades se resumiam, no cultivo da pimenta de cheiro e cebolinha, mandioca, na coleta do açaí e patauá, sempre na companhia de um caseiro, com o qual faziam farinha.

Todos esses produtos, cultivados numa quadra de roça, eram vendidos na feira. Com o dinheiro das vendas, a família decidiu tirar uma parte para comprar as passagens de volta para a área do Tarumã Açú, no Ramal Ponta Alegre, onde ficaram outros filhos, Maria Auxiliadora, Joilson, João e Odail. Nesse tempo, Alice tinha seus dez anos, e sua irmã, Marilene já estava casada com Alfredo, com o qual passara a morar no rio Cuieiras. Era o ano de 1992, e o casal esperava o primeiro filho.

A união dos dois, que constitui o início da dispersão e reordenamento étnico da família Karapãna, foi resultado da iniciativa da filha de sair do controle dos pais, decidindo pela vida no rio Cuieiras na companhia do jovem Alfredo, cuja família possuía terrenos nesse rio, e onde trabalhava com seu pai na derrubada e no corte de madeira.

A volta do assentamento em Balbina corresponde, também, ao ano em que Maria Auxiliadora estava grávida do seu primeiro filho. Se a primeira estava casada e morando no rio Cuieiras, esta, da mesma forma continua o processo de dispersão, iniciando uma relação matrimonial com José Bento, morador da Vila Santa Maria, fato surpresa para seu pai, que, não contente, foi respirar novos ares no Rio Branco e nas fronteiras da Colômbia. O objetivo da viagem foi visitar sua irmã, casada com um colombiano.

Na fronteira da Colômbia, Manuel Paulino e Otília, passaram sete meses com os filhos, Joilson, Odail e Ademir. Distantes de seus pais, Maria Auxiliadora fica na casa de sua tia, Olívia (Baré), prima por afinidade da Otília, no bairro Nova Esperança. A Marilda ficou na comunidade Nova Canaã/aldeia Kuanã, com a Dirce Anita. João ficou na casa situada no ramal Ponta Alegre, trabalhando no estaleiro, situado no igarapé Maravilha.

Este fato constitui o início da dispersão dos filhos do Manuel Paulino, que passarão a constituir, na década em vigor, territorialidades específicas. Este processo tem sua configuração numa estratégia de casamento, que inicia com Dirce Anita e continuará com Maria Auxiliadora, que casará com José Bento Santana,

Marilda, com Lázaro Santana – homens que pertencem a uma família em processo de autodefinição quilombola depois que passaram a se constituir num grupo político-organizativo, dentro de uma luta pelo direito ao terreno denominado Vila Santa Maria, resistindo às tentativas de apropriação da posse de terra pela empresa CIA Norte.

De igual modo, Alice formará família com Jairo Sá, e Joilson, nos últimos cinco anos, forma família com Ana Cláudia do povo Baré, que constituíram unidades familiares em lugares distintos e relacionais, a partir de unidades político-organizativas. Alfredo Batista Vieira dos Santos, atualmente é agricultor, função assumida depois das intensas proibições de extração de madeira no rio Negro, sendo herdeiro do terreno do seu pai. Sua esposa é agente de saúde indígena e ele é o primeiro conselheiro da Associação Indígena Karapãna (ASSIKA). Eles residem na aldeia Kuanã e os filhos de mais idade são acadêmicos, morando em Manaus, na Vila Olímpica, na condição de atletas.

Ao ler a ata de constituição da associação referida, no texto consta que Lázaro Santana da Silva e Jairo Sá de Souza, da mesma forma Alfredo, são membros efetivos da referida Associação. A Associação Sol Nascente Sol Poente, também de caráter pluriétnico, tem como presidente a Maria Alice e agrega famílias agricultoras da margem do Tarumã-Açu, à qual estão associados o José Bento Santana e Lázaro Santana, Marilda e Maria auxiliadora, da Vila Santa Maria.

Nesta dinâmica é o fato das mulheres absorverem os não indígenas e os incluírem nas relações étnicas, trazendo-os para esse contexto a força do fator étnico, através da estratégia de matrimônio e do recurso associativo. Fundamentados nessa relação, os homens e as mulheres vão explicitar um contexto de luta e de resistência. Eles reafirmam situação da Vila Santa Maria, expressa pela Marilda, quando diz que “há conflitos fundiários provocados pela empresa Cia Norte, que coloca capangas para tomar conta dos passos dos que vivem em comunidade”, e acrescenta que “eles têm acesso aos recursos naturais, enquanto que nós sofremos com a proibição das atividades de caça, pesca e extrativismo”. Ainda

afirmou que “todos se sentem a mercê dos empresários e não sabemos a quem recorrer, se à justiça ou aos governantes”<sup>35</sup>.

Mesmo com o retorno da região de Balbina, e, na sequência, depois da viagem à fronteira da Colômbia, a proprietária ainda não havia aparecido no terreno do ramal Ponta Alegre e não havia mantido contato com Manuel Paulino. Este com sua família tem a intenção de voltar para São Gabriel da Cachoeira. Com efeito, já ultrapassados quatro anos sem frequentar o terreno e sem comunicação com o caseiro, o contato é retomado.

Otília da Silva e Manuel Paulino falam-lhe da sua pretensão de voltar para o Alto Rio Negro, dentro de um possível entendimento. Assim, nesta situação aparentemente certa, eles, de forma planejada, param de cultivar a terra, trocam o terreno, que ganhara do C.M. por uma canoa e um motor, e esperam que a proprietária efetive o objetivo explícito no entendimento.

O objetivo na negociação consistia em que ela repassasse apenas um valor em dinheiro – valor abaixo do que poderia pagar de acordo com os direitos trabalhistas – para que Manuel Paulino comprasse combustível e alimento para a viagem de volta. Para acirrar o conflito. Contrariando os anseios da família Karapãna, os patrões alegaram não ter o dinheiro e, para não pagarem os direitos trabalhistas, estrategicamente, apresentaram um documento, em que, ao assinar, Manuel Paulino estaria abrindo mão desses direitos e isentaria os patrões de quaisquer obrigações legais. Abaixo apresentamos os dispositivos de investida contra a família Karapãna.

---

<sup>35</sup> Informação extraída do Relatório do Encontro Regional do Projeto Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial Contra o desmatamento e a Devastação. Depoimento concedido pela Marilda da Silva Paulino, da Comunidade Santa Maria, Tarumã-açu. Manaus, 25 de agosto de 2012.

| Nº | Dispositivos                                    | Descrição   | Finalidade  | FONTE   |
|----|---|---|---|---|
| 1  | Declaração de Exploração de Terras. Data: 1999. | Na declaração, está registrada a identificação geográfica do imóvel, com início de posse desde 1981. A dimensão da área 215 metros por 300 metros, no total: 64.500 m <sup>2</sup> . Foi o primeiro terreno de posse do casal, antes de ir morar no sítio Três Irmãos. Esta declaração teve como testemunhas: Tiago Frutuoso da Silva e Iris dos Santos. O representante da comunidade era o C.M..  | Declarar que Otilia da Silva, nascida em 1943, reside na comunidade São Pedro, ramal da Praia Dourada, é "ocupante e explora a terra do Patrimônio do estado".  | DECLARAÇÃO DE EXPLORAÇÃO DE TERRAS. Manaus: 1999.   |
| 2  | Recibo. Data 20/08/1985.                        | Trata de um pagamento de L. M. no valor de CR \$ 500.000,00 ao C.M..  | Pagar a primeira parcela da compra do imóvel que totaliza o valor de Cr\$ 3.000.000,00. O Documento ressalta que o restante do valor estava estipulado em 25 prestações de cem mil cruzeiros. A área compreende 600 m lineares, medindo 50 m de frente, 250 m de fundos, totalizando 12.500,00 m. | Recibo de compra do terreno. Manaus: 20/08/1985.  |
| 3  | Recibo. Data 25/04/1986                         | Com o cartão de Identificação do contribuinte n. 026.051.203-68, Luiz Sales de Souza, comerciante, paga a quantia de Cz\$ 30.000.00 a L. M., seu irmão.   | Adquirir a benfeitoria e posse. No documento, diz que o terreno presume ser do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA.   | Recibo de pagamento de compra da posse e benfeitoria do terreno. Manaus: 25 de abril de 1986. |
| 4  | Termo de Declaração. Data: 05/05/1998.          | No Termo, o advogado da Divisão de Assistência esclarece que Manuel Paulino e Otilia da Silva, oriundos do alto Rio Negro morou aproximadamente 17 anos em um terreno na estrada Praia Dourada, bairro Tarumã. O casal M.M.S. e L.S.S. acordou para continuar a morar, explorar e cuidar do terreno. Durante esse tempo, os indígenas não receberam nenhum pagamento pelo trabalho prestado no Sítio Irmãos Sales. Por ter se recusado a assinar um contrato de trabalho na condição de caseiro, a M.M.S. resolveu expulsá-los sem lhes pagar pelos serviços prestados. | Solicitar assessoria jurídica para acompanhar e defender Manuel Paulino, no processo nº 262/98.   | ADMINISTRAÇÃO EXECUTIVA REGIONAL DE MANAUS/FUNAI. Termo de Declaração. Manaus: 05/05/1998.    |
| 5  | Processo n. 2358/97. Data: 29/05/1998.          | Situação da Planta com área de 80.752, 46 m <sup>2</sup> , na Estrada da Praia Dourada paralelo ao Ramal do late Clube, bairro Tarumã.  | Expor a situação da área a partir do croqui, considerando a delimitação, a favor da senhora M.M.S.  | Processo 2358/97  |
| 6  | Termo de Audiência de instrução e               | A autora defende o interesse da posse do terreno. O relatório do processo mostra que Manuel   | Receber a manifestação da autora e do réu, com seus advogados e   | PODER JUDICIÁRIO. COMARCA DE MANAUS. 10º Juizado Especial Civil.                              |

|    |   |   |  |  |
|----|---|---|--|--|
|    | <p>juízo. Data: 04/06/1998.</p>   | <p>Paulino reside há um pouco mais de 17 anos, contratado como caseiro desde 1981. Neste período, a família Karapãna ampliou a plantação dado o compromisso firmado com o ex-marido da autora. O R. vendeu o Terreno que tinha em 1987, com pretensão de voltar para o Alto Rio Negro. Manuel Sales, irmão do ex-marido da Autora, o convidou para morar na gleba como caseiro. Nunca recebeu remuneração. O terreno era pouco frequentado pela autora. Esta o permitiu continuar trabalhando, mas nunca recebeu proposta de indenização para deixar o terreno.</p> | <p>testemunhas, para defesa dos interesses em jogo.</p>  | <p>Processo nº 262/98. Manaus: 04/06/1998.</p>   |
| 7  | <p>Publicação da sentença. Data: 30/06/1998.</p>                        | <p>Publicação da sentença feita a favor da autora.</p>  | <p>A sentença determina a reintegração de posse da autora, contra a família Karapãna.</p>              | <p>PODER JUDICIÁRIO/JUSTIÇA ESTADUAL- Comarca de Manaus, 10º Juizado especial Civil. Processo nº 262/98. Manaus: 30/06/1998.</p> |
| 8  | <p>Mandado de Reintegração de posse. Data: 07/04/99</p>                 | <p>Reintegração de posse contra Manuel Paulino.</p>   | <p>Reintegrar a posse a favor da autora do processo 262/98.</p>  | <p>PODER JUDICIÁRIO/JUSTIÇA ESTADUAL- Comarca de Manaus, 10º Juizado especial Civil. Processo nº 262/98. Manaus: 07/04/1998.</p> |
| 9  | <p>Auto de Reintegração de Posse. Data: 20/10/1999.</p>                 | <p>No relatório oficial, descreve o imóvel da família Karapãna, feito de madeira, coberto de telha de amianto e zinco. Os objetos pessoais, móveis e eletrodomésticos ficaram na casa de um vizinho. O tenente e três policiais, escolta policial, pela manhã, às 10h30min foi realizada a reintegração, conforme o relatório.</p>  | <p>O oficial de justiça relata como aconteceu a reintegração de posse.</p>                             | <p>AUTO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE. Oficial de justiça. Manaus: 20/10/1999.</p>  |
| 10 | <p>Doc. 8/Informação. À FUNAI Regional de Manaus. Data: 21/10/1999.</p> | <p>Informa a relação de materiais queimados, juntamente com a casa do Manuel Paulino.</p>   | <p>Informar ao administrador da FUNAI sobre o incêndio na casa. O documento identifica os autores.</p> | <p>Doc. 8/Informação sobre o incêndio no dia 20/10/1999. Manaus: 21/10/1999.</p>   |

**Quadro 8** - Dispositivo de reintegração de posse e violência contra a família Karapãna.

Definitivamente, o trabalhador não assinou e recorreu à FUNAI para mediar o impasse. Ao entrar com processo pedindo seus direitos, o juiz reconheceu-lhe os direitos e considerou a causa a favor do trabalhador. Os patrões alegam, novamente, não ter condições financeiras para proceder ao pagamento, desta feita,

perante o juiz, e entram em conciliação, mediante acordo jurídico, que consistiu em repassar uma parte do seu imóvel, terreno medindo cinquenta metros de frente por sessenta de fundos, para Manuel Paulino, pelo tempo de serviço deste, que foi avaliado, conforme depoimentos dos filhos, no valor de trinta mil reais. Durante a efetivação do repasse do imóvel, com os devidos documentos, a família continuaria na casa (**Figura 13**, onde indica a casa marcada com o n. 4). Nesse ínterim, aconteceu o imprevisível, conforme conta Maria Alice:

Era uma terra plana, que foi obtida como direito pelo tempo que meu pai trabalhou. Achando que agiriam de boa-fé, meus pais permaneceram na casa. Depois, vieram ameaças, trauma e pressão psicológica. Meus pais tinham as coisas, ferramentas antigas, documentos, louças, roupas, saíram jogando todo material. Eles espalharam tudo e o que ficou eles tocaram fogo. O que deu para recolher foi recolhido. A polícia não deixou meu pai enfrentar os filhos da *M.M.*. Duas viaturas intimidaram meu pai e o seguraram, para tocarem fogo na casa. Depois de tudo isso, a justiça entra nessa causa. O Jacó, que representava a justiça, estava de olho nos filhos da *M.M.*, porque ficavam atirando no terreno dele. Ela [a proprietária, *M.M.*] se mudou da Avenida Darci Vargas, onde residia. O despejo da minha família foi feito depois que ela e o Itamar perderam o processo (entrevista concedida em 23 de janeiro de 2015)

A origem profunda do seu desencanto não está na soleira da relação familiar com seus critérios culturais, que se definem, primeiramente, com o cultivo da terra, dividindo esforços para sobreviverem. Ela se refere à pressão psicológica para saírem da casa e do terreno cultivado, antes, durante e depois do processo que Manuel Paulino, mediado pela FUNAI, investiu contra os proprietários, para os quais ele tinha trabalhado na função de caseiro e agricultor (**Figura 13**, onde está indicado o terreno).

Ela identifica os primeiros espaços de localização como definidores desse desencanto. Para ela, ao escutar “vou destruir tua casa”, “vocês não são donos”, tudo gera sofrimento para os pais e crianças. Mas por outro lado, ao gerar um sentimento de revolta, o desencanto também “gera uma força maior”, que, segundo ela, “pode ser utilizada tanto para o mal como para o bem”. No caso da sua família, desse estado de coisas saiu a força que redefiniu sua vida e a de seus irmãos, orientada pelo conteúdo étnico.

Aparentemente, o drama da condição de trabalho do casal ficou condicionado a um tímido processo de construção identitária, ativada a partir de um sentido de cultura. Mas, o que lhe interessava era o presente imediato daquele período de 1979 a 1999, vivido pelo vigor de um homem entre 37 a 57 anos, que utiliza suas forças para o trabalho braçal, limpar terreno, carregar madeira, arar a terra, de maneira que, seu conhecimento adquirido em experiência de vida no Alto e Médio Rio Negro, serviu para manter a busca pela sobrevivência. A partir desse tipo de conhecimento, muitas famílias étnicas do Alto Rio Negro preencheram vagas para trabalhar nos sítios das estradas BR 174 e AM 010 e nos sítios às margens dos Rios Tarumã Açu, Tarumã Mirim e às margens do Baixo rio Negro.

Nesta perspectiva, analisando a história de seus pais, Joilson afirmara que “os donos de sítios, os empresários aproveitavam os saberes tradicionais no trato com a terra e os cuidados domésticos das famílias indígenas, tirando-lhes vantagem da força desse trabalho”. Para ele essa prática funcionava “para atividade de grilagem e especulação das terras, a ponto de deixar por conta dessas famílias dezenas de hectares de terra, sendo cultivado apenas um, para consumo familiar”.

Para ilustrar, o interlocutor se lembra do fato já salientado acima, o de que seu pai recebera uma nova proposta para “zelar um terreno do Carlos Miguel”, outro pedaço de terra, onde havia algumas casas abandonadas, uma área sem matrículas e pertencente ao Estado. Ele afirmou que “não sabia como eles usavam a nossa família, de forma planejada, para ocupar as terras, e usava o trabalho braçal de qualquer pessoa”, como ficou mostrado, na sequência dos acordos feitos. Depois, em casos específicos, essa prática garantia o uso da terra, salientando, ainda, que “registrava no cartório e dizia que era deles, era uma estratégia para requerer terras da união”, confirmou Joilson.

Neste contexto, a observação empírica destaca alguns aspectos antepostos do espaço social, que antecedem as formas político-organizativas da etnicidade, a partir da análise de Bourdieu (2003, p. 160-161). Primeiro, conforme este autor, o espaço social se retraduz no espaço físico, na relação de forças. Com efeito, esta relação se manifesta no espaço físico apropriado, ordenado na forma hierárquica. Conforme este autor, a hierarquização de lugares – estudada por Foucault – é resultado do poder sobre o espaço, apresentando-se em duas formas estruturadas e

relacionadas entre si. Por um lado, a hierarquia para Bourdieu tem a forma de uma estrutura espacial da distribuição dos agentes, por outro, na forma de estrutura espacial dos bens ou dos serviços.

Nesta relação, como terceiro aspecto, o autor mostra algumas formas de posição de um agente no espaço social, que podemos acrescentar na análise de Foucault – e podemos observar nas narrativas acima. Manifesta-se, por exemplo, no lugar do espaço físico, mas de maneira em que se situa aquele do qual se pode dizer que não ter residência fixa, está sem existência social, sem “eira nem beira” (BOURDIEU, op.cit., p. 160). Isso pode ser exemplificado com o seguinte depoimento:

Da casa do senhor Gerêncio, vimos algumas viaturas da polícia, acompanhada de outros carros particulares, entrando no ramal, que dava acesso à casa onde morávamos. Papai e mamãe estavam no roçado longe de casa. Eu não sabia o que estava acontecendo. Quando tentamos nos aproximar da casa a polícia foi logo impedindo nossa aproximação. Ao saber da notícia, papai e mamãe voltaram para casa, a qual, nessa altura, tinha sido arrobada. A polícia imobilizou o papai, querendo leva-lo para a viatura. A mamãe reagiu e não deixou. O mais triste foi ver a casa sendo destruída pelo grupo de pessoas que chegaram com a polícia ao local, acompanhadas do oficial de justiça. Este mandou o seu pai e minha mãe saírem do local, dizendo que se fossem vistos ou pegos dentro do terreno seriam presos. Quando aconteceu a expulsão da nossa família, estavam morando com meus pais eram eu e meus irmãos Ademir, Odair, o qual tinha ido pescar e ao chegar ao local da casa, encontrou apenas cinzas, sem saber para onde ir, ficamos na casa do senhor Arnaldo, onde a tia Inês tinha morado. Mas, mamãe não queria sair do local. Lembro-me bem como hoje, a mamãe e o papai ataram uma rede debaixo das árvores, onde dormiram naquela noite. Papai tentou levantar de novo a casa de farinha. Porém, eles [a polícia] puseram os dois para correr. Mataram as galinhas, mataram o cachorro, tentaram prender o papai. Aí, sim, queimaram tudo mesmo, o que tinha sobrado da primeira derrubada. Sem saber o que fazer, nos orientaram a fazer um boletim de ocorrência. Fomos a delegacia do bairro Compensa. Lá o delegado não quis fazer porque disse que estava tudo certo conforme a justiça, o que houve foi um cumprimento. (JOILSON da Silva Paulino. Karapãna. Depoimento escrito, concedido em 16/08/2016).

De igual maneira, manifesta-se pela posição que suas localizações temporárias e permanentes ocupam, com relação a outros agentes. Da mesma forma, a posição do agente se apresenta nas propriedades por meio do direito, que justifica as casas, apartamentos ou salas, terra para cultivar, para explorar ou para construir, definindo o aspecto mais vigente que se caracteriza pelo consumo ostentatório do espaço como uma forma ostensiva do poder (Ibid., p. 161).

### 2.3.1 Consolidação de território: Aldeia Kuanã, Rio Cuieiras.

Depois da retirada da família Karapãna da área onde cultivara a terra por quase vinte anos, *M.M.* e seu novo cônjuge venderam o sítio para outro empresário, conforme depoimento do Joilson. Ele afirmou que *P.*, que comprou o terreno, sem titulação ou matrícula, “logo passou o trator e derrubou tudo que tinha de plantação no local e, nos últimos meses, está lutando para regularizar o terreno”. De acordo com o depoimento do Karapãna, o atual pretendente do terreno entrou em processo de negociação com o governo para agilizar o título da terra, mas estas terras ainda estão sob condições do Estado.

A partir destas condições desfavoráveis à família Karapãna, Manuel Paulino e Otília da Silva se deslocam para o sítio da senhora Nazaré Santana (atual Aldeia Santa Maria), onde moravam suas filhas, Maria Auxiliadora e Marilda da Silva, as duas casadas com membros da família Santana. Conforme depoimentos dos seus filhos, de lá o casal foi para o rio Cuieiras:

Passamos uns meses na casa do meu cunhado, Alfredo Batista, esposo da minha irmã Dirci Anita. Nesse local a comunidade Nova Canaã ainda estava no início da sua formação, que fica na entrada do igarapé Kuanã. Nesta comunidade, quando chegamos havia apenas umas duas casinhas e armações, estruturas de outras futuras casas, além de uma escola de madeira, construída pela prefeitura de Novo Airão. As pessoas que estavam fazendo suas casas eram o senhor Agenor Macucu, indígena do Alto Rio Negro e o senhor Antenor, que tinha vindo do Rio Uarini. Começamos a limpar o local onde é a nossa aldeia Kuanã dos Karapãna, no final de 1999. Fomos bem acolhidos, construímos a casa. (PAULINO. Depoimento escrito, concedido em 16/08/2016).

O rio Cuieiras pode ser considerado como espaço social de pertencimento pluriétnico. Está localizado à margem esquerda do Baixo Rio Negro, compreendendo a região do Arquipélago de Anavilhanas, e a ele pertencem cinco aldeias indígenas – Três Unidos, Kuanã/Comunidade Nova Canaã, Nova Esperança, Boa Esperança e Barreirinha. Fora do limite, na sua proximidade, situam-se no Rio Negro as aldeias Terra Preta e São Tomé.

Suas margens são tradicionalmente ocupadas por várias etnias – Kokama, Karapãna, Baniwa, Tukano, Tikuna, Mura, Baré, Sateré-Mawé – que formam identidades coletivas, modo pelo qual os indígenas são, ou seja, à medida que

habitam de maneira própria, na forma de unidades associativas específicas, construídas a partir das trajetórias de vida de unidades familiares.

O pertencimento ganha sentido nas ações de construir, porque é o modo de ser, permanecer, demorar-se no tempo e espaço da própria habitação, de maneira que, na experiência do permanecer, os agentes sociais, organizados a partir de espaços localizados, aos quais são emprestadas aldeias ou comunidades, como termos operacionais, sentem-se resguardados, como afirma Joilson: “a gente vivia em harmonia na comunidade”. Da mesma forma sentem-se os que procuram se organizar ocupando, na forma de assentamento, por eles mesmos definidos, estrategicamente, apresentados no contexto de cidade.

Assim, a ação de habitar<sup>36</sup> é proposição da construção das territorialidades específicas, combinando ações de sentido pleno de proteção, de enfiamento e de resistência, que definem a constância de um estado de luta. Nesta dinâmica, todas as formas de atividades com sentido de *proxemia* estão envolvidas de uma *praxis*, como resultado das proximidades de várias etnias, identificadas nas suas formas organizativas distribuídas nas cinco aldeias do referente rio. Estas aldeias conferem às ações *poiética* uma forma de habitar, entre outras que constitui a vida cidadina.

Tomando como exemplo da Aldeia Kuanã/comunidade Nova Canaã, os agentes sociais caracterizam a harmonia como um dos aspectos desse processo, o uso dos recursos naturais abrange não somente as proximidades das casas e sítios, mas se estende a toda região do Rio Cuieiras e parte do Rio Negro, como referência de sentido para as famílias Karapãna provenientes da unidade familiar, formada pelo cacique Manuel Paulino e Otília da etnia Piratapuaia.

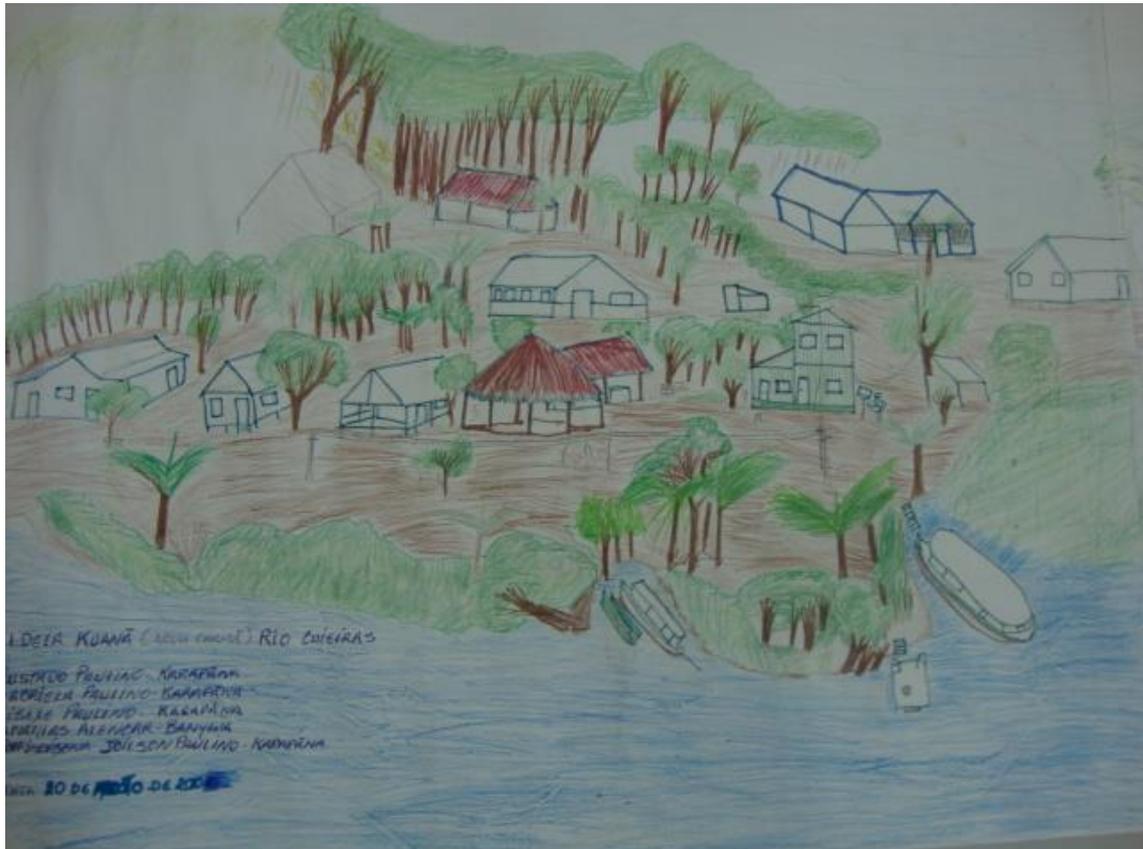
Os mediadores, que representam e operacionalizam os atos do Estado, conforme Joilson Paulino, “agem mais para desestabilizar essa vida considerada harmônica”, como condição dos conflitos que passaram a surgir no interior da comunidade Canaã, a partir dos quais passou a ficar visível um faccionalismo, observado na classificação entre “comunidade Nova Canaã” – conforme Joilson,

---

<sup>36</sup> Confira em Heidegger (2001, p. 128-129), obra na qual encontramos o sentido conceitual de “habitar” – ser trazido à paz de um abrigo, permanecer na liberdade de um pertencimento, resguardando cada coisa; o traço fundamental do habitar é esse resguardo. Tomamos este sentido como ponto de partida para as ações racionais e políticas das unidades associativas no Baixo rio Negro.

depois da influência evangélica a comunidade foi denominada de Canaã, depois que se passaram dois anos em que a gente estava lá” – e “Aldeia Kuanã”, para identificar os que estão dentro e os que estão fora, ou seja, para distinguir os que se autodefinem indígenas e os que não se definem, no uso da liberdade condicionada às estratégias aquisição de bens e serviços, num campo politicamente definido, associados às suas relações com os serviços dos setores do Estado e, também, a relações com organizações não governamentais ou com empresas que entram no corredor deste rio para extrair recursos naturais, para cuja execução oferecem serviços e materiais, para uso e necessidades de utilidade diminutas.

Nesta perspectiva, Joilson afirma que a harmonia chegou a seu limite a partir da chegada dos mediadores com mais presença ao longo do rio, parando com frequência na Aldeia Kuanã: “a gente vivia em harmonia na comunidade, até quando começou a surgir o pessoal da FEPI, COIAB, FUNASA, FUNAI, IFHAM, UFAM, para fazer levantamento antropológico no rio Cuieiras, onde, também, foi apresentado a saúde indígena, a educação indígena e outros serviços do Estado e do município”. Com as políticas voltada para às questões indígenas, a aldeia Kuanã foi formada com a designação Karapãna, definida pelos limites físicos de acordo com a organização de proximidade das casas das famílias Karapãna, adjacentes uma das outras, conforme o croqui abaixo.



**Figura 15** - Croqui da Aldeia Kuanã: apresentação de Joilson da Silva Paulino, durante a oficina de mapas. SANTOS, G.S. Trabalho de campo. Manaus: 2010.

As circunstâncias das relações sociais à margem deste rio demonstram uma área de conflitos de relações provenientes dos atos de Estado, sem a referência predefinida do território como habitação étnica, a qual tem uma relação de contingência fundamental com os recursos naturais. No entanto, esses atos adquirem essa referência a partir da visibilidade das organizações autodefinidas etnicamente.

As áreas agrícolas constituem lugares de roçados delimitados, sob a condição de não poderem ser ampliados, pois estão controlados pelos programas e projetos de governo. Para ilustrar os pressupostos acima, trouxemos as observações realizadas na aldeia Kuanã/Nova Canaã, que nos fazem perceber a objetivação da relação com os recursos naturais em política de identidade.

Se, por um lado, os Karapãna, Baré, Baniwa, Piratapuaia, Tukano, Sateré-Mawé, Hiskariano utilizam os recursos para atividades econômicas de autoconsumo, por outro, estes mesmos recursos servem para a elaboração de sua identidade coletiva, constituída na referência de sentido da *praxis-poiesis* da cultura, corroborado pela atividade de ensino e aprendizagem do professor bilíngue, na modalidade da educação diferenciada indígena, realizada nas aldeias. Também, os recursos naturais são utilizados nas atividades lúdicas, nas relações sociais com outras comunidades, constituindo uma forma de vida específica. Para ilustrar, jovens indígenas praticam o esporte arco e flecha desde 2002, como parte de um processo de elaboração sociocultural.

Na Aldeia Kuanã/Comunidade Nova Canaã, por meio da prática de pesquisa e ensino aprendizagem, o professor bilíngue, Joilson, reflete a prática de organização da “tradição” na relação de diálogo com os idosos de suas aldeias ou com “parentes” que tenham vivência nas aldeias de base, conforme a afirmação do Professor: “converso muito com meu pai, que me ajuda a relembrar nossas tradições” (JOILSON, 2009)<sup>37</sup>.

As unidades associativas dos indígenas do rio Cuieiras foram formadas por famílias oriundas do Médio Solimões, como é o caso da aldeia Três Unidos, e por núcleos familiares do alto Rio Negro, tomando como exemplo o núcleo familiar do senhor Emanuel Paulino, da etnia Karapãna, segundo o qual desceu do Alto Rio Negro com um comerciante chamado Tiago Lacerda e, durante a viagem, adoeceu e foi deixado à sorte, acompanhando-lhe apenas a vontade de voltar para sua família, acrescentando que “isso eu falava com quem passava”<sup>38</sup>. A fala de Manoel Paulino explicita o drama do deslocamento até Manaus.

A aldeia, apesar de ficar dentro dos limites físicos da comunidade Canaã, cujas pessoas não se autodefinem pela designação étnica, distingue-se destas por critérios de autoidentificação e tem como cacique o senhor Manoel Paulino (Karapãna), o qual se faz reconhecer perante as instituições e a organizações

---

<sup>37</sup> Entrevista concedida pelo Professor Joilson da Silva Paulino no dia 30/10/2009, na III Mostra dos trabalhos dos professores indígenas de Manaus.

<sup>38</sup> Entrevista concedida por Manoel Paulino representante da Aldeia Kuanã, realizada na comunidade Santa Maria no Tarumã em 06/11/2009 às 10h00min.

sociais, aliás, ele é visto como o “sábio” daquela aldeia, conforme afirmação dos que pertencem à aldeia. Além de tudo, seus ensinamentos são passados, especificamente ao seu filho Joilson, que o levou a condição de professor bilíngue. Os conhecimentos, segundo ele, são guardados na memória:

Atualmente nós não praticamos nenhum ritual, agora é sempre uma mistura. [...] A tradicional mesmo ainda estou pesquisando. O que temos em nossa comunidade é uma flauta, que meu pai nos ensinou a fazer e com a qual nos ensinou a tocar. Aí nós estamos lutando em cima disso que é o material tradicional construído da própria natureza. (JOILSON, 2009).

A elaboração da tradição é algo constante para professores que trabalham com fontes orais. Os professores bilíngues pesquisam, em suas aldeias, aspectos culturais, para fazerem parte do cotidiano, e registram na forma escrita (RUBIM, 2011, p. 111), evitando elidir o sujeito da produção do conhecimento, com ênfase da base étnica, de modo que o processo ensino e aprendizado, para além da sala de aula, promove a fronteira da diferença (BARTH, 2000, p. 25), como povos indígenas que se dão a conhecer e fazem-se reconhecidos frente aos não indígenas e aos representantes – a partir dessa *praxis* torna-se possível falar em razão do *Outro* (a exterioridade da Totalidade do Sistema de dominação) – dos programas e projetos direcionados aos habitantes do Rio Cuieiras. Neste aspecto, está-se diante de política de território reivindicado para além da política de reconhecimento.

Na aldeia Kuanã, há pessoas com a função de sistematizar, na forma didática, os conhecimentos considerados “tradicionais” para ensinar os mais novos, em razão de as crianças e adolescentes não falarem a língua, não praticarem seus conhecimentos. A memória é característica não somente da tradição oral, mas faz parte das representações nas relações sociopolíticas, não separando linguagem oral da linguagem escrita.

Este aspecto, ao estar inserido num campo de relações sociais e de poder, torna-se um fator que marca conflitos internos da comunidade Nova Canaã e, nos espaços de referência econômica, este aspecto promove dissidência de interesses opostos, com base econômica. Os indígenas utilizam a palavra “Aldeia Kuanã”

constituindo fronteira<sup>39</sup>, para diferenciar da “comunidade”, cujos membros não se autodesignam pertencentes a uma etnia. No aspecto acentuadamente econômico, o antagonismo se apresenta na extração ilegal de área, na utilização da pesca por grupos de pessoas vindos da cidade.

Os critérios objetivos e mentais, que correspondem aos espaços internos e externos da organização<sup>40</sup>, vão ter importância singular, por meio da memória dos seniores Manuel Paulino e Otília da Silva, basicamente a partir da escolha do professor bilíngue, em 2005, quando o movimento indígena forçou diálogo com o poder público, e muitas comunidades passaram a escolher seus professores para que pudessem trabalhar com educação indígena diferenciada.

No processo de “vitalização da língua” é dada atenção à memória (RUBIM, loc. cit.), como fenômeno construído coletivamente, mas com as suas especificidades e diferenças. É a partir dessa prática que se pode dar crédito à afirmativa de que, com a emergência de novas identidades e de agentes sociais organizados, está acontecendo não somente uma “politização da natureza” (ALMEIDA, 2008a, p. 14), mas também com os produtos do trabalho, por meio, neste caso, da educação, visto como espaço social da memorização, como ação-reflexiva de uma *praxis* política.

As referências do campo empírico reforçam uma nova forma de interpretar a “natureza”, que se aproxima da dinâmica do processo de territorialização e à definição dos critérios culturais, combinando conhecimento ambiental com realidades localizadas, inerentes à elaboração de territórios pluriétnicos, em que os agentes descrevem sua relação com os recursos naturais e propõem o que foi afirmado por Almeida (Ibid., p. 20), ao dizer que as florestas tropicais não podem mais ser separadas dos agentes sociais e povos que delas fazem uso.

---

<sup>39</sup> Fronteira, para além da distinção e diferenciação (BARTH, 2000), designa o ponto de partida para as ações político-organizativas.

<sup>40</sup> Foucault classifica o termo “espaço” em subjetivo e objetivo. O primeiro consiste no espaço de dentro, cujas qualidades são intrínsecas ao sujeito, são os espaços da percepção primeira, dos devaneios, das paixões, são espaços leves, etéreos, transparentes, mas podem ser obscuros, pedregosos, embaraçados. O segundo corresponde ao espaço de fora, para o qual somos atraídos, espaços heterogêneos, como um conjunto de relações que definem posicionamentos de coisas e pessoas, que são muitas das vezes irreduzíveis (Cf. FOUCAULT, 2009a). De fato, há uma constante relação entre esses dois espaços.

Para este autor, trata-se de se pensar a categoria “natureza” como representação de um campo de disputas, que faz referência a construção social e afirma a emergência de identidades coletivas, que expressam múltiplas práticas dessa relação, entre as quais a prática educativa, quando as aldeias do Rio Cuieiras aderem a implantação de educação escolar indígena oferecida pela secretaria de educação do município de Manaus, conforme o processo descrito do professor Joilson Paulino, que ele explica sua inserção neste processo.

Quando fui escolhido para fazer parte do projeto de construção da educação escolar indígena e exercer a função de professor indígena para atuar na comunidade, algumas famílias aceitaram a proposta. A finalidade era tornar a escola Rui Barbosa em escola de categoria indígena. Logo, no primeiro ano de gestão, a professora responsável, a senhora Cáritas Maria, lançou um cadastro de matrícula, registrando todos os alunos como indígenas, fazendo assim ser a escola reconhecida como escola de educação escolar indígena, de caráter diferenciado, dentro do programa de educação da secretaria de educação municipal. A escola chegou a registrar cento e setenta (170) alunos matriculados nos anos de 2008 a 2010. Mas, com a administração de uma gestora, não houve entendimento dessa modalidade de ensino dentro da escola, que levou a separação do ensino da língua e da cultura indígena na escola. No decorrer da sua gestão, fizeram um documento para minha exoneração do quadro de funcionários da SEMED, em conjunto com a liderança não-indígena da comunidade Nova Canaã. Fui exonerado em 2010 e no mesmo ano, com recurso jurídico por meio da ASSIKA, que dei entrada no Ministério Público Federal, retornei ao quadro.

Nesta situação, nota-se, no entanto, que os agentes sociais atribuem novo sentido à categoria “tradicional”, inerente aos laços de solidariedade e às diferentes circunstâncias das interações sociais, que dão qualidade interpretativa a seu mundo social, circunstâncias estas que aparecem no discurso acima, em que o entrevistado faz crítica à “separação do ensino da língua e da cultura indígena na escola”.

Tomando este campo empírico como referência, a concepção de “tradição”, com efeito, é elaborada como produto da racionalidade dos agentes sociais, ao mesmo tempo em que seus critérios étnicos se articulam a partir dessa relação entre os *espaços de dentro e de fora*, como podemos perceber na ação da gestora e liderança não-indígena que elaboraram o documento contra o professor indígena. O que é visto como “tradicional” é a produção dos aspectos “culturais”, dentro deste critério de pertencimento ativado, como extraordinário, relacionado, muito das vezes,

ao acesso livre aos recursos básicos, cujo sentido é realizado pela memória coletiva e trabalhado nos espaços culturais e nas escolas indígenas, com o suporte do campo da legislação nacional e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, conforme podemos destacar.

A proposta atual, conforme depoimento da professora e Doutora Altaci Correa Rubim<sup>41</sup>, viabiliza o atendimento do campo legal da Educação Escolar Indígena, que consiste em anexar os dezoito (18) espaços culturais às escolas de Educação Escolar Indígenas, que no momento são quatro: Esc. Ind. Munic. Kunyata Putira, Esc. Ind. Munic. Yayumbwewa Rendawa Maku Arú Waimi, Esc. Ind. Munic. Kanata T-Ykua e Esc. Ind. Munic. Puranga Pisasú.

Os dispositivos legais para a entrevistada são referências de ações das organizações indígenas na relação com as secretarias de educação municipais e estaduais. No plano das unidades sociais de caráter étnico, construídos pelos diferentes processos de territorialidade na cidade de Manaus, os espaços culturais são, também, resultados desses processos, no diálogo das lideranças indígenas com esta secretaria, desde 2006. Ao longo desse período, professores, lideranças e a equipe técnica, no âmbito municipal, participaram do processo de elaboração da política de Educação Escolar Indígena em nível nacional.

Ficou registrado no entendimento de todos, durante a I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, realizada Luziânia-GO (realizada em 2009), as funções prioritárias da escola indígena, quais são: i) formar líderes para lutar pelos direitos e interesses indígenas; ii) promover a afirmação/resgate da identidade cultural; iii) revitalizar/resgatar/preservar a língua materna; iv) favorecer o acesso aos conhecimentos dos não índios.

Conforme o documento, a Educação Escolar Indígena traz na sua natureza esta função política, que, em outros termos, significar “manter a diversidade sociocultural e sociolinguística, formar cidadãos para defender e lutar por seus direitos e promover o acesso aos conhecimentos e tecnologias dos não-índios,

---

<sup>41</sup> Entrevista concedida em 31 de agosto de 2016, no espaço da Secretaria Municipal de Educação/SEMED-Manaus, durante a I Fórum de Educação Escolar Indígena de Manaus.

favorecendo a constituição de uma cidadania plena, diferenciada porque reconhece o patrimônio cultural dos povos indígenas”.

Para Rubim, “o reconhecimento da natureza desses valores éticos por parte desta secretaria consiste fundamentalmente nos princípios legais da Constituição Federal, nos artigos 231 e 232, que afirmam o direito aos bens indígenas, os materiais e imateriais”. Entre estes direitos, incluem o direito a escolas próprias, aos métodos próprios de ensino e aprendizagem, bem como os direitos a políticas linguísticas.

Em conformidade com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, da qual o Brasil é signatário, este reconhecimento das escolas e educação indígenas passa pelo que a Convenção registra, nos seus artigos 26 e 31, isto é, os povos “devem gozar da oportunidade de receber educação em todos os níveis, pelo menos em igualdade de condições com os demais membros da comunidade nacional, de forma que os programas e serviços de educação deverão abranger sua história, seus conhecimentos e técnicas, seus sistemas de valores e suas demais aspirações sociais, econômicas e culturais (TOMEI; SEWPSTON, 1999, p. 55).

No artigo 28 da Convenção 169, registra-se a orientação de que “as crianças dos povos interessados devem aprender a ler e a escrever em sua própria língua indígena ou na língua que mais comumente se fala no grupo a que pertençam”. Caso não aconteça, “medidas especiais serão tomadas, em consulta com os povos interessados, para encontrar uma solução conveniente”. Além disso, o artigo 31 solicita que os governos “eduquem os cidadãos não-indígenas com o objetivo de torna-los tolerantes, compreensivos e respeitosos”, por instrumentos educativos, como livros de história, que façam uma descrição imparcial do passado e dos valores dos ditos povos (loc. cit.).

Conforme informações da Rubim, “a preocupação em atender em regime de urgência os espaços culturais”, na conformidade com os dispositivos legais, baseia-se no que diz o artigo 231 da Constituição Federal, ao afirmar que “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”.

Mesmo que ainda não esteja consolidado objetivamente um sistema próprio de Ensino de Educação Escolar Indígena, como proposta definida pelos povos

indígenas em âmbito nacional, para a entrevistada, “esta secretaria reconhece as escolas e os espaços culturais como prática de educação escolar indígena, como protagonismo das organizações indígenas, nas suas formas diferenciadas de projeto societário, em Manaus, que se aproximam de trinta designações étnicas”.

O atendimento educacional a este universo, que caracteriza o direito à diferença, baseado na constituição brasileira, tem-se ampliado para dezoito espaços culturais e quatro escolas indígenas, de acordo com RUBIM.

As unidades associativas, de designação étnica, como confirmam as observações de campo no Rio Cuieiras, foram se objetivando em “movimento social” e passam a compartilhar das mesmas ideias e ideais coletivos, como efeito dos conflitos provenientes dos projetos de “sustentabilidade” ambiental, tendo como campo estratégico o uso dos recursos naturais<sup>42</sup>, que passam a ganhar importância nos espaços culturais e escolas indígenas, para serem incluídos no processo de ensino e aprendizagem aplicando-lhes valor étnico, operacionalmente viável para requerer educação diferenciada para as aldeias.

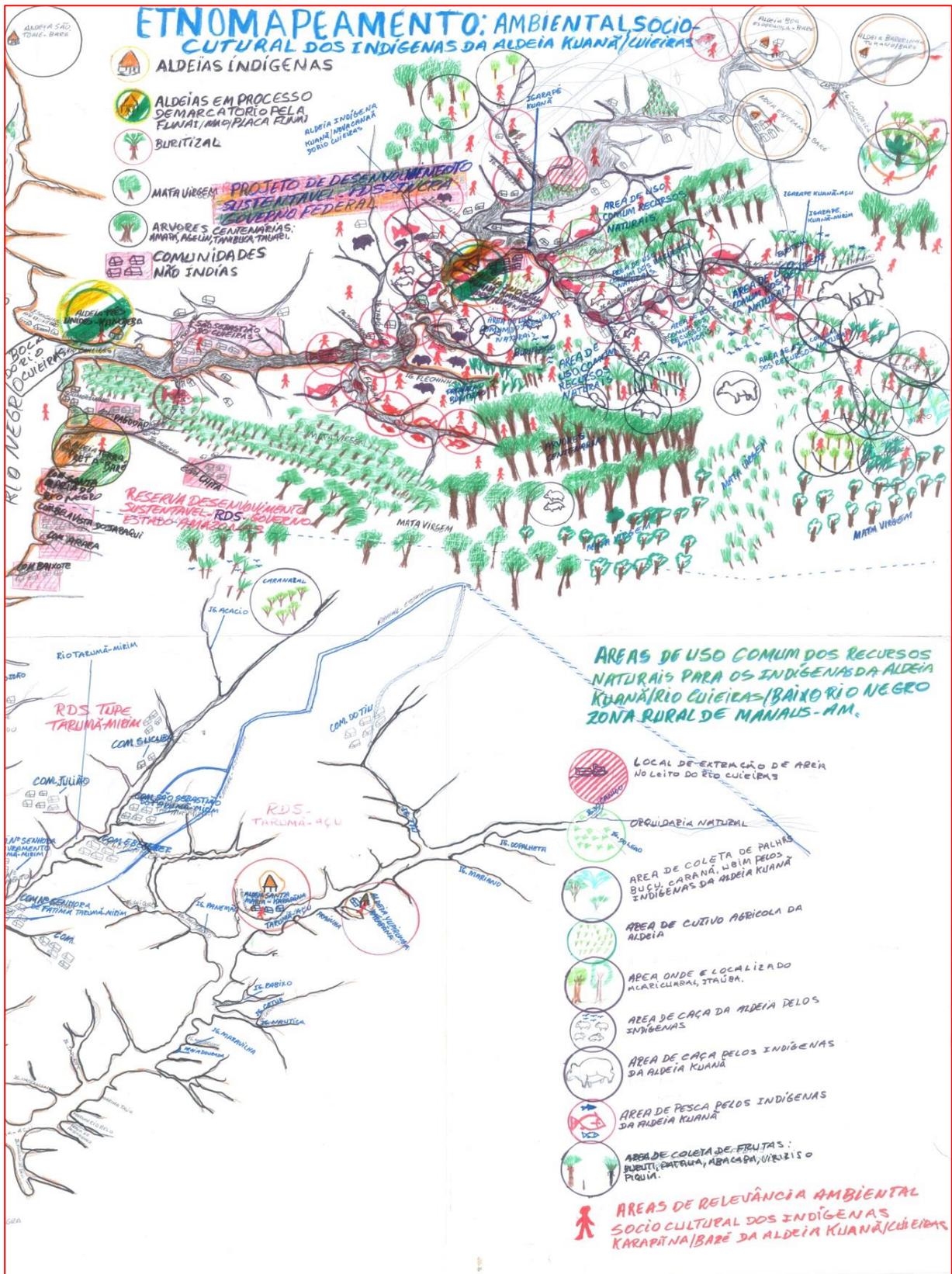
Considerando este espaço social como um “campo de lutas e de conflitos”, a relação com os recursos da natureza, combinam fatores de identidades coletivas e trazem um novo sentido a partir das reivindicações por educação escolar indígena, que direcionam os agentes sociais para o campo das políticas de identidade, com aporte nos dispositivos legais, que os reconhecem juridicamente como povos e comunidades tradicionais, com base de evidência na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Para evidenciar os conflitos na área do Rio Cuieiras, o professor bilíngue, Joilson Paulino confeccionou, com ajuda de outros membros da aldeia Kuaña, um croqui intitulado por eles de “Etnomapeamento: ambiental, sociocultural dos indígenas da aldeia Kuanã/Cuieiras”, no espaço de educação escolar indígena, que

---

<sup>42</sup> Essas observações estão contidas no seguinte documento entregue à Aldeia Kuaña: NAKAZONO, Érika Matsuno; SANTOS, G. S. de.; RUBIM, Altaci Correa. Relatório de Pesquisa de Socioambiental: Aldeia Kuaña, Rio Cuieiras. Manaus: PNCAA/UEA, 10 de janeiro de 2011.

lhe serviu para ensinar seus alunos no espaço cultural e para dar visibilidade aos problemas sobre o meio ambiente do Rio Cuieiras.



**Figura 16** - Croqui da relação com os recursos naturais no rio Cuieiras. Elaborado por Jólson da Silva Paulino. Fonte: SANTOS, G. S. dos. **Trabalho de campo**. Manaus: 08 de junho de 2014.

Na aldeia indígena *Yupirunga*, onde funciona como espaço de apoio dos associados da ASSIKA, no dia primeiro de agosto de 2014, como eu já havia combinado, eu fui gravar a apresentação do desenho, feito por ele. Como a manhã estava fazendo muito calor, o Joilson apresentou o croqui na varanda da casa, esticando-o na parede externa da residência, e, segurando uma vara, foi apontando a sobreposição das ações de governo, explicou, a partir das legendas, os lugares, identificando o Projeto de Desenvolvimento Sustentável (PDS/INCRA), Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS).

Conforme o croqui apresentado e referido, as aldeias situadas ao longo das margens do rio Cuieiras passaram a pertencer às Unidades de Conservação (UC's). Algumas ficaram dispostas em áreas do Parque Estadual do Rio Negro – setor Sul (Parest Setor Sul), pelo Decreto 16.497, de 02 de abril de 1995. A inconveniência das sobreposições de áreas se expressa, concomitante com a instalação de base para treinamento bélico, realizado pelo Centro Integrado de Aperfeiçoamento em Polícia Ambiental (CIAPA).

No croqui, Joilson mostra que, atualmente, a área do rio Cuieiras passou a ser da RDS, assim como as áreas do Tarumã Mirim e do Tarumã Açú. Esse redimensionamento ficou definido com a transformação das áreas em RDS em 2010, evidenciando mais a intervenção dos governos estadual e federal na modalidade de RDS e PDS, abrangendo, áreas do Tarumã Mirim e Tarumã-Açú, ao longo das quais estão situados não só núcleos familiares de várias etnias, muitas delas organizadas em unidade social mais ampla, denominada de “comunidade” ou “aldeia”, mas também “comunidades” não indígenas, como Pagodão, Chita, Solimõezinho, Santa Maria do Rio Negro, São Sebastião, Arara, Baixote, Bela Vista do Jaraqui, Julião, Sucuba, Nossa Senhora de Fátima, Tiú e outras.

Com as ações de governo e dos programas de “desenvolvimento” e “sustentabilidade”, esta região passou a ser monitorada pelo IBAMA, IPAAM e Polícia Federal, fato reconhecido por assinaturas dos termos de adesão às normas dos programas ambientais. Estas ações limitaram o uso dos recursos naturais e as atividades a eles relacionados.

A utilização dos recursos é feita de forma temerosa por parte dos agentes sociais, os quais vivem na iminência de verem seus poucos instrumentos de pesca,

caça, extração e coleta de sementes, serem confiscados. As ações do INCRA, de início, prejudicaram a exploração de palhas, pesca e caça, porque houve proibição no sentido de ter que solicitar burocraticamente permissão para uso dos recursos naturais.

De acordo com os depoimentos, para ter acesso a outros pequenos rios, para pescar, como ir ao rio Branquinha, Igarapé Grande, Rio Tucumã, os indígenas devem pedir autorização, caso contrário são coagidos a se retirarem. A presença do Centro Integrado de Aperfeiçoamento em Polícia Ambiental (CIAPA), em razão das instruções para guerra, afugentou os animais e peixes, porque houve utilização de pesadas armas de fogo (granada, morteiros) e uso de lanchas pesadas no rio, que fazem muito barulho e banzeiro que causa assoreamento, conforme depoimento de uma liderança da aldeia Barreirinha.

O rio Cuieiras, por se situar nas proximidades de Manaus, é uma região que sempre se caracterizou predominantemente pela exploração turística, e nos últimos dez anos, foram realizados estudos técnicos, sobre a flora, fauna e ectiofauna, dando mais visibilidade aos empreendimentos turísticos, a partir dos quais as comunidades são levadas a direcionar sua dinâmica interna, demonstrados em levantamentos técnicos realizados<sup>43</sup> por agências de governo.

Primeiro, foi feito um relatório antropológico da FUNAI de Brasília. Fato surpreendente foi à FUNAI de Manaus não ter conhecimento do relatório antropológico das comunidades indígenas do Cuieiras. Na visita à sede da FUNAI de Manaus, uma liderança indígena solicitou cópia, porém o representante do setor fundiário disse não ter conhecimento e estava esperando nomeação de um

---

<sup>43</sup> O relatório mais recente foi o da Coordenação de Identificação e Delimitação da Funai, em 2002. Em outubro de 2008, foi feito um diagnóstico sobre a flora, fauna, socioeconomia e uso dos recursos naturais, para o Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro – Setor Sul. Em 2007 foi feito um Relatório de visita técnica nas Comunidades do Rio Cuieiras e Baixo Rio Negro nos Municípios de Manaus-AM, por quatro participantes da Fundação Municipal de Turismo (Manastur), dois da Empresa Estadual de Turismo (Amazonastur), dois da fundação Estadual de Política Indigenista (FEPI, atual SEIND) um da Secretaria Municipal de Meio ambiente e um da Polícia Militar do Amazonas.

antropólogo para trabalhar na sede, a fim de fazer o levantamento da situação étnica do Cuieiras.

Sem entender, a liderança indígena foi aconselhada a ir à SEIND. A cópia foi adquirida nesta Secretaria, por meio de uma funcionária, percebendo que o relatório de Brasília foi enviado a esta secretaria, e não à sede da FUNAI-Manaus. Por tudo isso, a impressão que ficou foi o fato de que nenhuma liderança indígena do Cuieiras tomou conhecimento do relatório, somente tendo informação da visita dos técnicos para elaborá-lo. Concluído em 2002, este estudo de reconhecimento das terras foi resultado das reinvenções das lideranças indígenas do Rio Cuieiras, como o primeiro relatório realizado pela FUNAI de Brasília, justamente em resposta à solicitação das aldeias Três Unidos e São Tomé, em 1996.

Estas aldeias foram as primeiras a solicitar demarcação de terra, de forma contínua para abranger as outras aldeias. A segunda visita da FUNAI foi agendada para março de 2010, demonstrando que a terra indígena do Cuieiras constitui pauta de reivindicação. Ao tomar conhecimento desse processo, lideranças não indígenas se mobilizaram para solicitar assentamento do INCRA, propondo aos indígenas ganhos com o assentamento.

O acordo de ganho foi feito com a assinatura de indígenas e não indígenas, resultando em conflito entre eles. A proposta intencionava o deslocamento das famílias indígenas da Aldeia Kuanã/Comunidade Nova Canaã para o assentamento. O processo só não foi efetivado em razão da família do tuxaua não ter assinado o acordo. Para manter o programa de assentamento, o INCRA o fez no espaço físico das próprias aldeias.

O relatório enfatiza que os habitantes do Rio Cuieiras constituem unidades associativas a partir da autoidentificação, fortalecendo a elaboração de identidade coletiva, a partir das observações da diversidade das línguas, artesanatos, dos usos e costumes considerados pelos agentes sociais como “tradicionais”, e pelas referências de identidade histórica dos moradores.

Destacam-se, no relatório, exploradores de madeiras, de barcos pesqueiros, a derrubada das árvores para venda de madeiras, estimulada para abastecer o mercado de Novo Airão e de Manaus, em virtude das instalações de muitos estaleiros, sobretudo em Novo Airão. Este comércio induz vários moradores do rio a

se envolverem com a prática de extração de madeira, que corrobora para a diminuição do índice da prática agrícola.

Considerando que no programa de desenvolvimento sustentável, relacionado aos assentamentos, consta a construção de casas, doação de materiais (antena parabólica, motor de polpa), incentivo para a agricultura e outros, evidencia-se que há uma explícita desmobilização do processo de estudo técnico para a possibilidade de demarcação de terra indígena, que podemos considerar como desterritorialização, sendo paradoxo do programa do governo federal.

Conforme depoimento das lideranças indígenas, a demarcação deveria ter saído antes das propostas de assentamento. Mas, visto que parte dos indígenas assinou o programa do INCRA, as aldeias entraram numa perspectiva de insegurança, temendo que não haja mais demarcação, mesmo tendo enviado documentos à FUNAI solicitando a continuidade do processo de demarcação.

No relatório é perceptível, nos primeiros anos do novo milênio, a presença de balsas transportando areia do orquidário, às margens do rio. No nível das relações sociais dos indígenas, o relatório aponta para os serviços de saúde, educação e assistência religiosa, demonstrando a relação que as aldeias mantêm com a FUNAI, COIAB, Funasa e Pastoral Indígena.

O relatório técnico indica a existência de várias Unidades de Conservação: Parque Estadual do Rio Negro Setor Sul, Área de Proteção Ambiental da margem esquerda do Rio Negro, mostrando que é uma região de grande interesse ecológico, o que não impede a continuidade de exploração dessa região com referência exclusivamente econômica. A ênfase é dada à realidade de cada aldeia, que evidencia reclamações frequentes dos moradores sobre a extração da madeira e pesca predatória.

O segundo relatório trata de um Plano de Gestão do Parque Estadual Rio Negro/Setor Sul (PERN), elaborado pela Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável, coordenado pelo Instituto de Pesquisas Ecológicas (IPE). O Diagnóstico foi resultado de uma expedição que ocorreu em 2007 por vários pesquisadores. No relatório é dada atenção à fauna, flora, ecologia, arqueologia, sistemas agrícolas, atividades econômicas, uso dos recursos naturais, ordenamento e conflito territorial, a partir da elaboração de mapas e quadros estatísticos. Chama-

nos atenção o fato de que o relatório destaca a primeira iniciativa de reordenamento do território pluriétnico, no Baixo Rio Negro, com a criação da Estação Ecológica de Anavilhanas (ESEC) pelo governo Federal, em 1981, que previa a retirada dos seus moradores, acentuando o “valor” do potencial turístico, destacando a fauna e flora.

Com este mesmo objetivo, o PERN visa, conforme o relatório, a importância da fauna e flora, potencializar o turístico. Foi a partir de 2007 que as aldeias do rio Cuieiras tomaram consciência de que faziam parte das Unidades de Conservação, quando foram convocadas a participar das oficinas, demonstrando que as preocupações acima salientadas, colocam em detrimento a participação das comunidades do interior e no entorno do Parque, acentuando conflitos procedentes dos dispositivos de poder do Governo Federal e do Estado:

A possibilidade da criação de uma Terra Indígena e a presença de um UC de proteção integral incentivou a mobilização das comunidades ribeirinhas não-indígenas para a reivindicação de direitos sobre a terra e regularização fundiária da área, junto ao INCRA. Desde então, sob pressão constante das lideranças comunitárias, o INCRA levou o processo adiante e criou o PDS Cuieiras-Anavilhanas, com cerca de 210.000 hectares, em 2005.

O PDS, porém, foi criado sem um trabalho mínimo de organização social mais extensivo gerando uma situação de desinformação e conflito entre os assentados. Além disto, o assentamento está sobreposto à metade da área do PERN, criando uma situação de contradição entre os objetivos das duas áreas: uma visando à proteção integral e outra área propondo o assentamento humano mediante o desenvolvimento sustentável. Esta sobreposição cria uma situação de incertezas e indefinições quanto ao cenário fundiário da região. Os povos indígenas (Baré) que habitam o rio Cuieiras, mais precisamente no interior do PERN, e em outras comunidades do rio Negro, solicitam a FUNAI um estudo para a identificação e delimitação de terra indígena. O território Baré se sobreporia a todos os outros territórios e se o estabelecimento da terra indígena for realizado sem os devidos estudos e negociações gerarão sérios conflitos sociais entre as comunidades indígenas e não indígenas da região. A falta de diálogo entre as partes governamentais é flagrante e pode ser por fim ilustrada pela instalação de uma área de treinamento militar da marinha em uma base avançada da polícia federal no interior do PERN. Um agravante: estas áreas situam-se exatamente nas áreas de uso das comunidades indígenas que habitam o Médio Rio Cuieiras. Aparentemente, como provável afugentamento da fauna silvestre devido a tiros e operações na floresta e a realização de ações dentro das roças e sítios dos moradores. [Relatório IPÊ, 2008, p. 23]

Conforme depoimento de uma das lideranças indígenas, após a solicitação do assentamento do INCRA pela comunidade São Sebastião, os representantes daquela Instituição fizeram uma reunião com os “comunitários”, expondo os

benefícios que os assentados teriam. A exposição induziu os indígenas, durante a reunião, a assinarem o documento, para que houvesse o assentamento no rio Cuieiras.

Depois, as lideranças indígenas foram percebendo que há interesse dos não indígenas para que não houvesse a consolidação dos estudos e da possibilidade de demarcação da terra indígena, denotando sinais de conflitos entre esses dois segmentos sociais. Destaca-se que a única comunidade a não aceitar o assentamento foi a Três Unidos, em razão de dois aspectos relevantes: ela havia solicitado em 1996 a demarcação da terra indígena do rio Cuieiras à FUNAI de Brasília, conforme processo N. 08625/96; segundo, por motivo de que “tudo que é dado para o assentamento do INCRA, depois de um tempo, eles precisam devolver ou pagar” (fala do presidente da Associação Indígena Karapãna/ASSIKA, 05/02/2010).

Para ilustrar, uma das lideranças asseverou que os representantes do PERN/Setor Sul realizaram uma oficina com os indígenas, residentes no Parque, e, no final, pediram para que eles assinassem um termo de delimitação, com a quantidade de recursos naturais que eles utilizavam. Um dos que aplicaram a oficina salientou que seria bom para preservar o meio ambiente. Com o passar do tempo, perceberam que o PERN também acentua o controle do uso dos recursos naturais, fato que não ajuda as aldeias e comunidades do Rio Cuieiras.

Nossas observações têm demonstrado que os indígenas dessa região do Baixo Rio Negro estão à mercê de todos os interesses dos aparatos de poder do Estado e de projetos, com fundo utilitarista na região, que lhes oferecem algum benefício, porém, acabam reconhecendo que estão sempre perdendo nessa relação com as agências de relacionamento.

Conforme relato, o controle do uso dos recursos naturais mais os prejudica do que serve para melhorar a sustentabilidade, presos às formas burocráticas do governo. Essa situação ilustra o que a antropóloga Menezes assevera ao observar a situação dos agentes sociais do Complexo Madeira:

Se o avanço da fronteira agropecuária e os grandes projetos para a Amazônia quase sempre limitaram ou impediram o acesso de povos tradicionais aos recursos naturais da floresta, a criação destes mosaicos de

áreas de contenção tem gerado uma série de efeitos, por vezes também limitando o acesso de recursos naturais entre diversos grupos sociais. (MENEZES, 2009, p. 239-240)

A autora assevera que os conflitos envolvem unidades de conservação, áreas correspondentes a lugares indígenas e de pesca, que constituem vetores de novas demandas territoriais. Acrescenta-se a essas novas demandas, tomando as observações empíricas do rio Cuieiras, o aspecto relacional das organizações indígenas, que caracterizam suas identidades dentro de um processo de formação política, social, econômica e cultural, a partir de seus interesses, com referência a um fim, explícito nos seus discursos.

Nesse processo de territorialidade, os espaços de localização étnica, no rio Cuieiras, foram ganhando uma configuração política, a partir das estratégias, elaboradas nas interações sociais, tornando os espaços lugares políticos, que caracterizam territórios pluriétnicos. Nestes espaços, todas as ações dos agentes estão direcionadas seja para estabelecer acordos com as situações reconstruídas que lhes impõem certas condições, seja para estabelecer desacordo com as mesmas.

Neste caso, observa-se que em razão das condições objetivas, os agentes sociais procuram construir uma forma cultural. Porém, como assevera Barth, “eles não são produtos dessa construção” (Ibid., p. 116). Isso se deve ao fato de as pessoas se inserirem em atividades esboçadas de forma pragmática, que se pode entender dentro do processo social de territorialidade, em que são definidos mecanismos políticos de tomada de decisão com relação à identidade. Quando se trata desses espaços de localização, não há como ignorar tal inferência relacionada à importância do parentesco consanguíneo e torna-se perceptível esta relação, de certa forma com a organização social e política, o que a coloca num processo de politização destes critérios objetivos para ativar a identidade.

No caso do grupo estudado, em cujo campo empírico se conhece outros, o critério do casamento é exogâmico, uma vez que os agentes não se casam entre si com pessoas do mesmo grupo, mesmo porque não se trata de um povo, um clã, uma aldeia. Mesmo porque, Manuel Paulino vem de uma família constituída de Karapãna (seu pai) e Kubeo (sua mãe), frutos de uma dispersão historicamente

definida. Por outro lado, todos são do mesmo grupo consanguíneo. Um dos filhos é casado com uma Baré, as irmãs constituem casamento com não-indígenas.

Por outro lado, a exogamia se constitui matrilinear, posto que as mulheres, nas suas localidades específicas e nas associações atraem o fator étnico. Da mesma forma, as estratégias de ocupações de trabalho correspondem à forma de atividade do pai, como servidor da FUNAI. Assim, observa-se que Joilson vai ser professor bilíngue na secretaria de educação, com seu irmão Ademir, outra vai exercer a função de agente de saúde indígena no rio Cuieiras, outros vão exercer atividades agrícolas e de mateiros nas margens dos rios Cuieiras e Tarumã. Mas, a forma político-organizativa, passa a ser um fator importante com a instituição da ASSIKA, em dez de agosto de dois mil e nove, na aldeia Kuanã, e com a Associação de Moradores Sol Nascente e Sol Poente Tarumã-Açú. Estes aspectos constituem outros territórios, a partir dos filhos e filhas da unidade familiar do Manuel Paulino e Otília da Silva, dentro de uma construção de identidade. Na distribuição do grupo, a Dirce Anita, o João, Odair e Joilson passaram a se organizar na comunidade Canãa, formando uma unidade social com o nome de aldeia Kuanã, onde foi instituída a ASSIKA. Na Vila Santa Maria, a Maria Auxiliadora, a Marilda e o Ademir formaram, com suas famílias uma organização, compreendendo autoidentificação Karapãna à autoidentificação quilombola, forma associativa para permanecerem lutando pelos espaços físicos, objeto de interesse de instituições empresariais.

No Parque das Tribos, no ramal da Anaconda, Joilson e Cláudia fixaram moradia, nos últimos dois anos. No que diz respeito a eles, Joilson, mora na Aldeia Kuanã e se faz presente em período curto no Parque das Tribos, com a finalidade, segundo o casal, para dar apoio à luta pela permanência das famílias indígenas naquele lugar. Por ser presidente da ASSIKA, ele procura conciliar função de presidente da associação com a de professor e com a responsabilidade de pai.

Esse grupo de designação Karapãna está se constituindo em processo de igual modo ao de outros grupos que constituem territórios multiétnicos, a partir dos espaços físicos de moradia, de ocupação e lugares que, por meio de articulação de suas unidades associativas, lutam para efetivar formas reconhecimento pelos seus critérios elaborados que fazem referência a autodefinição indígena e ao

reconhecimento do uso comum da terra, como é o caso do Rio Cuieiras, em processo de identificação desde 1996.

A trajetória do senhor Emanuel Paulino traz esses critérios, que constituem parte de um processo social de territorialização, delimitando terras de pertencimento coletivo (ALMEIDA, 2008a), historicamente definidos pelos povos indígenas da Amazônia. A trajetória é parte inicial de um processo de apropriação de critérios identitários, cujas condições são favoráveis na organização de espaços físicos, territórios objetivados em espaços sociais. A geração dos filhos do casal, formada pelas etnias Karapãna e Piratapuia, está neste movimento de construção de território. Seus filhos servem-se das suas capacidades sociais, que combinam memória, consciência étnica e produção criativa.

Na vigência dessas combinações, consoante o antropólogo Oliveira Filho (1999, p. 172) – que oportunamente temos citado acima –, a ideia de continuidade reside no modo como esta força constrói sua unidade e diferença na interação social, que consideramos uma forma *poiética* da construção da identidade coletiva na cidade, colocando no atual debate o aspecto da identidade das diferenças no campo da justiça social.

A ênfase da justiça social, atrelada às ideias fundamentais de reconhecimento, conceitos que funcionam como ferramenta importante aplicada operacionalmente nas atuais formas de luta do mundo contemporâneo (FRASER, 2002, p. 7-20), se apresenta na objetividade aplicada aos casos específicos e coletivos, consoante às referências de base jurídica, de maneira que, no âmbito da relação das formas societárias com o Estado, em que a ênfase às diferenças e a autodefinição vigoram, o reconhecimento passa pela atribuição de um valor positivo às formas de existência pluriétnica. É neste sentido que o termo hegeliano *anerkennung* envolve não somente a identificação mediante a atividade intelectual de distinguir, conhecer os outros como pessoas, mas de “como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso *status* por parte dos outros” (INWOOD, 1997, p. 275).

Por constituir uma luta, posto que em situações específicas a denegação e a recusa ao reconhecimento constituem sempre ameaça (RICOEUR, 2006, p. 9), o campo empírico mostra que há todo um esforço de fazer valer um reconhecimento

por meio da explicitação da negação, a qual pode ser a explicação de um estado em que os indivíduos não recebem consideração e não são ouvidos.

Esta explicitação se apresenta concomitante com a explicitação positiva da autoatribuição dos agentes sociais e sua reação frente ao não reconhecimento, a partir de sua *praxis*, que coaduna *proximidade*, *proxemia* e *poiesis*, como podemos dar mais ênfase nas seções seguintes, como podemos destacar na seção subsequente.

### CAPÍTULO III

#### QUALIFICAÇÃO DA *PROXEMIA* PELA *PRAXIS*: RELAÇÃO COM OS RECURSOS NATURAIS.



**Figura 17** - Maria Alice registra o ponto, com o aparelho de GPS, do local da pedreira, onde seu pai e seus irmãos trabalharam, na Rua Agente Mauro Lobo, Tarumã, pedreira desativada. Ao lado, sua filha Meleny.  
**Fonte:** SANTOS, G. S. dos. Foto tirada durante o trabalho de campo. Manaus: 22 de abril de 2015.

Ao privilegiarmos o relacionamento interpessoal, da forma em que Dussel percebe e compara a intersubjetividade com os atos-de-fala de Austin (DUSSEL, 1995, p. 27), propomos compreender a emergência do discurso étnico a partir da *poiesis*, como atividade criadora da etnicidade. O contexto, que fundamenta as descrições e relatos sobre o uso dos recursos naturais, mostra aspecto de *proxemia* como visão de mundo dos agentes sociais, na objetivação dos espaços físicos por meio da *praxis* do uso comum da terra, contra o qual o processo de hierarquização dos espaços físicos interfere diretamente no conhecimento tradicional na área do Tarumã.

Para Dussel, a situação de opressão, em que se encontram grupos humanos, designa um estado de “sujeito da exterioridade”, provocado pelo sistema socioeconômico do capitalismo moderno e colocado à sua margem a alteridade, isto é, considerada uma “traumática posição do livre”, do outro, da pessoa, reduzida a um instrumento do sistema (DUSSEL, 1977a, p.70). Para o filósofo argentino, nesta situação o “Outro (*Autrui*) é a fonte inicial de qualquer discurso possível” (DUSSEL, 1995, p. 49), em consonância com a epistemologia do *outrem* de Lévinas (1997, p. 25-65).

As formas organizativas dos agentes sociais, aos quais nos referimos na pesquisa, estão neste mundo circundante de situação, como o *Outro* do sistema, incluído neste, circundado por esta *situação construída* (AGAMBEN, 2015) pelo sistema ontológico dominador (DUSSEL, 2000), ao mesmo tempo em que permanece na exterioridade do *Mesmo* (sistema de dominação, totalidade hegemônica, desse sistema ontológico do pensamento moderno ocidental), situação dinâmica de inclusão-exclusão (AGAMBEN, 2010), em que constantemente estão submetidas as inúmeras minorias e suas formas de vida como *alteridade fracionada* permanecendo em estado traumático, como “sujeito da exterioridade” (DUSSEL, 1995).

A erupção das formas associativas traz a *razão do outro*, no caso em que estamos analisando, dos indígenas na cidade. Esta razão do *outrem* se apresenta nesta parte, que constitui uma dimensão da trajetória da família Karapãna, a partir da qual apresentamos um recorte do mundo cotidiano, a partir das atividades do cultivo da roça e dos quintais.

As ações, que definem o seu cotidiano, numa visão antropológica e sociológica, constituem horizonte não visto do sistema totalitário, apenas são percebidas como coisa-sentida a mais, “entre entes ou coisas que aparecem no mundo, que se manifestam no sistema juntamente com os instrumentos” (DUSSEL, p. 1977a, p. 46). Por outro lado, na perspectiva da alteridade a qual nos propomos fundamentar o cotidiano, Dussel explica que a erupção se dá quando a fisionomia dessas ações como alguém, que se revela como exterior, na corporeidade do rosto, “como liberdade que interpela, que provoca, que aparece como aquele que resiste à totalização instrumental” (Ibid. p. 47).

A situação empírica em destaque nos faz perceber que esse direito de sempre se posicionar como interpelação foi sendo adquirido com a constituição da associação Karapãna, que, no contexto dos nossos dias, contribuiu para compor o tempo em que o medo de falar, o trauma das situações constrangedoras quando Manuel Paulino Trabalhava na FUNAI, depois na condição de caseiro de terras particulares, nas margens do igarapé Maravilha, na área do Tarumã-Açu. Este tempo se caracteriza pela relação de *proxemia* e *proximidade*, a qual podemos considerar anterior ao discurso propriamente étnico.

Com a formação da organização da ASSIKA, propriamente representativa das organizações de designação Karapãna, estas duas categorias se integrarão a este discurso, ao evidenciá-las como *poiesis* e *praxis*, formando, assim, o travejamento do discurso étnico, a partir dos quais formamos uma compreensão do processo de territórios pluriétnicos em construção e alcançamos o campo especificamente político da etnicidade.

Para perceber o processo de limitação dessas práticas, a pesquisa apresenta um quadro demonstrativo das relações das famílias Karapãna com os recursos naturais, em vários lugares do Tarumã-Açu, que constituíram lugares de cultivo e produção de artesanato e de alimentos, com características dos povos do alto Rio Negro. A definição sociocultural dos agentes, na forma associativa objetiva definir a importância de garantir o espaço físico, como estratégia de acolhimento e de encontro, além de tomá-lo como espaço que combina moradia, trabalho e atividade artesanal, que define o sentido de uma forma de vida em construção, como

visão de mundo dos agentes sociais, que orienta a construção de território pluriétnico.

### 3.1 “Sentimos a necessidade de sair para trabalhar”

A partir da atividade *poiética* (*poiesis*), as pessoas se dedicam ao “trabalho produtor em seu amplo sentido” (DUSSEL 1977a, p. 133), referindo-se à produção material ou à relação com os recursos naturais, politizando-a no processo da *praxis*, como “interpelação provocativa do outro” (Ibid., p. 164). Para o autor, estas duas dimensões da vida humana são designações tanto da “razão prático-material”, quanto da “razão ético-original”. Esta implica o reconhecimento do outro como igual, como factual, considerando-o num plano horizontal mais radical.

Conforme o autor, o reconhecimento está permanentemente relacionando ao fato que a razão prático-material se atualiza num movimento que não se fecha numa função exclusivamente biológica, ilustrado no ato de comer. Dussel insiste neste fato, para dizer que “o comer é uma mediação para a vida em geral, mas especialmente de sua vida como sujeito humano” (Ibid., 2000, p. 137), para definir que a razão prático-material longe de ser apenas um deglutir animal, é um ato cultural.



**Figura 18** - Refeições na aldeia Yupirunga. Frequentemente, nas manhãs de sábado, conversava com as lideranças Karapãna, durante as refeições, em encontro que terminava depois do almoço. SANTOS, G.S. **Trabalho de campo:** Aldeia Yupirunga. Manaus: dezembro de 2015-março de 2016.

Na conversa com as mulheres Karapãna, registrei o fato de que da agricultura saía mais do que o complemento das refeições, mas os produtos

alimentícios do seu trabalho, cujo efeito era a disposição dos alimentos à mesa, durante o dia todo, para comer sem definir horários para apanhá-los, uma vez que estes só eram definidos para o almoço e a janta. Conforme Alice, “não tinha aquele horário para comer as frutas, a batata, o cará, o beiju, a tapioca, o vinho de açai, de buriti, de cupuaçu”.

Estes itens ficavam sobre a mesa sempre à disposição, motivo pelo qual os membros da família se reuniam com frequência durante o dia. Conforme Alice, seu esposo Jairo e seus cunhados, Alfredo, Lázaro e Bento, “não entendiam por que porque a gente se reúne só para comer e falar, comer e falar”. Ela percebeu que foi essa prática que dava muita saudade quando ela e suas irmãs trabalhavam e moravam nas casas das patroas.

Essa prática de vínculo familiar, exemplificado acima, remete à assertiva de Dussel, quando este autor chama a atenção para dizer que o anúncio da vida, que constitui um juízo de fato, não é meramente um cálculo abstrato de meio para um fim, que caracteriza uma teleologia racional, mas também é uma reflexão sobre o agente, isto é, aos atos humanos implica atribuição de valores, como podemos perceber na conversa com a família Karapãna. Conforme o autor, um ato de comer lícito pode ser considerado para um comensal, num restaurante, e um camponês, ou alguém que ilicitamente adquiriu seu alimento, situações que representam sempre um juízo de fato (DUSSEL, loc. cit.).

Em situação urbana, a atribuição qualitativa à vida alcança o próprio plano horizontal dos atos do Estado e diretamente ligado ao processo presente do estado de governamentalidade (FOUCAULT, 2008a), quando consideramos empiricamente os espaços sociais da cidade, em cujo processo, entre tantos problemas na relação entre Estado e etnicidade, se constata uma situação tal qual a que assevera a liderança Maria Alice: “hoje, os espaços não permitem fazer atividades de cultivo mais aberto, por conta do crescimento das propriedades privadas; no final das contas, com o tempo os empresários foram entrando e aumenta a especulação imobiliária e diminuindo as atividades agrícolas”. Vem à lembrança da interlocutora:

Só existia a Marina Tawa. Vem à lembrança. Não tinha o que temos agora, com as mansões, parques, flutuantes, casas, barcos, no Tarumã-Açu, foram destruindo toda a mata, não tínhamos dificuldade de pescar. Não tinha tudo isso nos anos 1980, nem nos anos de 1990. Foi de 1999, pescava colhia bacaba, papai pescava muito. Aqui na estrada, em 2000 para cá, a estrada

da Vivenda. Os ramais e estradas vão sendo ocupadas pelos empreendimentos que são das empresas (Entrevista concedida em 23/04/2013)

Lembramos de que o papai, em 2002, foi para a Vila Santa Maria, e abriu roça para todas as famílias da Vila, e foi nesse tempo que eles vieram, proibindo trabalhar no roçado, ameaçando de prisão o Bento. No Barco estava pessoas do IBAMA e do Ecopark. Eu e a Marilda que os enfrentamos, quando disseram que não podia fazer roçado (Maria Auxiliadora, entrevista concedida em 25/08/2013).

Aqui, a ação discursiva, como *parresia*, que carrega consigo mesma uma realidade sentida, como afeto, e pensada como *praxis*, define-se pela linguagem e, sobretudo, pelos atos de fala, a um destinatário que está na frente (instituições, representantes dos poderes), ação que se dirige a outro.

As atividades que se realizam a partir das possibilidades dos agentes têm uma face exclusivamente sociocultural se refere à prática *poiética*, que dá sentido à sua relação com as coisas, relação esta denominada por Dussel de *proxemia* (1977a, p. 70), que consiste na referência de sentido que os agentes se lhes atribuem na relação com os recursos, num contexto em que há sentimento de privação, carência e ausência de algo que se assemelha à humanização ou à justiça. Por isso, a *praxis* traz consigo permanentemente a força dos critérios étnicos, como possibilidade aberta e propositiva da unidade étnica a ser considerada no corpo político das ações de governo, registradas nas oficinas de mapas.

Entre as oficinas, destacamos duas para mostrar que, ao lado de um processo de incremento da força econômica, que fragmenta, na forma de mosaico de áreas de terra, em mãos de proprietários de vários ramos, resiste uma força das mãos de agentes, representantes de povos do Rio Negro e do Rio Solimões. Estes representantes de aldeias, situadas no Rio Cuieiras e no Rio Tarumã, apresentaram suas formas de vida durante a primeira oficina, realizada na aldeia Kuanã, nos dias 11, 12 e 13 de novembro de 2010. De forma mais ampla, a segunda oficina de mapas – realizada nos dias 21, 22 e 23 de junho de 2013 – abrangeu sete aldeias, com a proposta de dar visibilidade a situação ambiental do Rio Cuieiras, a partir da situação de cada aldeia, com suas histórias de formação político-organizativa.

A partir delas, é possível sistematizar a relação dos Karapãna com os recursos naturais, a partir da qual se pode colocar num mesmo plano de compreensão um processo de atividades, de produção e criatividade, que nos levam

a apreender aspectos, que, associados aos recursos naturais, podem ser entendidos a partir do termo cultura, cujo sentido aparece por meio de uma descrição de uma forma específica, social e econômica, entendida pelos agentes como forma ideal de vida, como aponta Eagleton (Ibid., p. 25).

Esta idealização a partir da memória dos agentes sociais, que ativam o passado, constituindo um conjunto de experiências da sensibilidade, compondo elementos culturais – momento estes da *poiesis* –, estratégias matrimoniais – casamento entre etnias, Karapãna e Piratapuia –, localizações de origem, violências no trabalho, conflitos e tensões familiares, que, numa mobilização social – que constitui a *praxis* coletiva –, ganham forma estratégica de reivindicação do direito à vida na cidade – movimento criativo da ação, que se depreende da relação *praxis-poiesis*.

A estratégia de sobrevivência tem caráter imediato para melhorar as condições, individualmente, como foi o casamento e o trabalho. Conforme os relatos, a Marilene foi a primeira, Maria sai em 1980, morava no Lírio do Vale na casa da sua tia Olívia, Baré, chamada afetivamente de loura, perto da Escola Lírio do Vale, onde estudou na quinta série à noite, e trabalhava durante o dia. Também, Joilson a acompanhou. Marilene vai para a Cidade Nova, da dona Cléo, cunhada de um vereador. Quanto a Alice, esta passa a compor um quadro de sua história.

Eu saí, eu acho, que foi em 1994. Para eu ir embora, professor, quando voltamos de Balbina, eu presenciei uma discussão quente entre meu pai e minha mãe, fato que aconteceu num café, e eu disse que enquanto eu estiver perto nunca mais iria acontecer esse tipo de discussão. Isso antes de irmos para a Vila Balbina. Quando eu cheguei aqui, eu fui trabalhar, quando eu tomei gosto para receber meu dinheirinho, fui trabalhar na dona Otília Garrido Terêncio, aquela família que mora naquela bifurcação. Eu auxiliava a dona Otília, que fazia comida para uma empresa chamada INTEC, que fazia terraplanagem, instalava porte do sistema elétrico. Em 1997 eu já estava voltando da dona Matilde. Eu estudava pela manhã, quando chegava da escola, ia para a cozinha da dona Otília. Mamãe me enviou para a dona Matilde, depois que viemos da Vila Balbina. Morei uns três anos, na avenida Darcy Vargas, n. 220, em frente ao CENAC. Quando eu cheguei, o Shopping estava sendo finalizada a construção. Foi em 1992, 1993, 1994, 1995, tempo que morei com ela. Eu morava lá e vinha para cá, no fim de semana. Quando ela começou com intriga com a mamãe, eu saí.

Essas lembranças fazem parte de sentido pleno de uma consciência circundada pelas situações do presente, referendadas na frase de Alice –

“crescemos e sentimos a necessidade de sair para trabalhar” – cuja tônica aponta sempre para carência de elementos fundamentais da vida humana, “porque tinha que comer, vestir, estudar”, para cujas soluções imediatas apareceram trabalhos que se alternavam com os estudos.

Ela e suas irmãs lembram-se de várias situações, entre as quais, depois de terem voltadas da Vila de Balbina, passaram a trabalhar na condição de empregada domésticas. A primeira experiência de Alice foi à casa da proprietária do sítio Três Irmãos, na Avenida Darci Vargas, enquanto que sua irmã Marilda ficou na casa próximo daquela. Nessa condição, Alice e Marilda, ainda adolescentes, frequentaram escola no bairro Eldorado, morando no Bairro Chapada, zona Centro-este, onde também frequentavam as atividades religiosas da igreja católica.

| Nomes                          | Locais de trabalho  | Função                   | Período/ano | Situação atual   |
|--------------------------------|---|--------------------------|-------------|--|
| Manoel Paulino                 | Posto Indígena<br>Ajuricaba/FUNAI   | Serviço braçal           | 1974-1979   | Na condição de aposentado, Paulino e seus filhos, Odair e João moram na Aldeia Kuanã e trabalham fazendo roça, no rio Cuieiras e nas áreas do Tarumã, nas Aldeias Santa Maria e Yupirunga. Otília, até o ano de 2013, trabalhou como agricultora, alternando na função de cozinheira período em que morou à margem do Igarapé Maravilha. |
| Manuel Paulino                 | NAWA (Núcleo de Apoio Waimiri-Atroari)  | Serviço braçal           | 1974-1979   |  |
| Manuel Paulino                 | FUNAI   | Serviço Braçal           | 1980-1984   |  |
| Manuel Paulino/Otília da Silva | Sítio Três Irmãos   | Caseiros agricultores e  | 1981-1991   |  |
| Manuel Paulino/Otília da Silva | Sítio Irmãos Sales  | Caseiros agricultores.   | 1991-1999   |  |
| Manuel Paulino/João/Odair      | Vila Balbina Pedreira/na Estrada Praia Dourada  | Pedreiros carregadores e | 1989-1991   |  |
| Manuel Paulino/Otília da Silva | Vila Balbina  | Caseiros agricultores.   | 1991-1992   |  |
| Manuel Paulino/Otília da Silva | Eletro Ferro/Rua Conjubim.  | Mateiro/Cozinheira       | 1993        |  |
| Maria Alice/Marilda            | Vila Balbina  | Feirantes                | 1991        |  |
| Maria Alice                    | Residência familiar/na Avenida Darcy Vargas.  | Doméstica                | 1992-1994   |  |
| Maria Alice                    | Residência de Otília (vizinha da família Karapãna) /Restaurante (CETUR/Tarumã)        | Cozinheira               | 1994-1995   |  |
| Marilda da Silva               | Residência familiar/na Avenida Darcy Vargas; bairros: Compensa/Alvorada/Vila da Prata | Doméstica                | 1992-1994   |  |
| Maria Auxiliadora              | Casa/Sociedade Dos Missionários Aviadores/Ramal Ponta Alegre                          | Doméstica                | 1990-1995   |  |
| Joilson da Silva Paulino       | SEMED   | Professor                | 2005-2016   |  |
| Ademir da Silva Paulino        | SEMED   | Professor                | 2015-2016   |  |
| Marilene                       | SEMSA   | Agente de saúde          |             |  |

**Quadro 9** – Situação de trabalho apresentados nos atos de fala dos agentes sociais. SANTOS, G. S. Trabalho de campo. Manaus: PNCSA, 13 de fevereiro de 2016.

Nesses deslocamentos de busca de trabalho, de educação, as mulheres vão percebendo que é melhor estar aqui, na companhia da amizade, do namorado, ao mesmo tempo em que vão completar a satisfação da companhia dos seus pais. Estes conhecem a família do Lázaro, casado com Marilda Karapãna, portanto, do Bento, casado com Maria Auxiliadora, ou seja, a família da senhora Nazaré Santana. Nessa mesma dinâmica, Maria Alice conhece o Jairo, conhecido do Lázaro, que a faz se aproximar dele. A família do Lázaro, a senhora Inês e o senhor José Malheiro – que era uma liderança que articulava as festas, “gostava de fazer festa”, e se esforçava para reunir as pessoas nas festas, até mesmo pedia emprestado os salões para realiza-las – já tinham conhecimento da família do Jairo, a da dona Rosária, mãe do Jairo.

No caso da Marilda ela diz que encontrou um trabalho na casa de família na Cidade Nova, “de lá eu voltei para trabalhar na Compensa, na casa de outra família; voltei para a Chapada para a casa da senhora Laura, antes de me casar com o Lázaro”. Segundo Marilda, este estava construindo a casa deles na Vila Santa Maria, “aí eu passo a morar aqui, em 11 de novembro de 1998”.

São travessias para encontrar outras possibilidades, que consistirá nas atuais organizações desenvolvidas por meio das estratégias matrimônias. Saem para trabalhar e estudar, mas não se encontram nessas saídas. São mais desencontros que vivem, pois as mulheres não encontram para além daquilo que imediatamente encontravam, como o trabalho, o alimento e o vestuário. Além disso, elas estão sempre lidando com o sentimento de saudade, como é fato no momento em que Marilda afirma:

Eu sentia falta do mingau da mamãe, da quinhapira, do contato com a natureza, aquela calma. Esse era um dos motivos que fazia com que eu não parasse num trabalho. Eu não me adaptei no trabalho doméstico, nas famílias, pois queria que eu trabalhasse a semana toda, o fim de semana era o único tempo que eu poderia vim para a casa da minha família, por causa da saudade da minha mãe (Entrevista concedida em 13 de fevereiro de 2015).

Para a professora bilíngue Cláudia Baré – que morou na aldeia Kuanã, quando se casou com Joilson Karapãna, depois passou a morar na Aldeia Parque das Tribos, onde exerce a função de professora bilíngue –, isso é parte da história,

“mas, o que nos interessa é o presente e o futuro”<sup>44</sup>, que podemos definir como característica da *praxis*. Neste momento de diálogo com a professora, pude mostrar que, na base dessa dualidade temporal está o passado, que empiricamente constitui o fundamento da *poiesis*, como é possível ver abaixo, no quadro branco, o esquema explicativo da construção do discurso étnico.

### **3.2 A *poiesis* como base da *praxis*.**

Podemos conferir, empiricamente, à *poiesis* a atividade da memória, relacionando o passado com laços amarrados no presente, ativados pela consciência circundada pela situação atual. O passo seguinte é a construção da *praxis* com essa preocupação advinda do agente da ação étnica, definido pela relação presente-futuro. O mundo circundante dos agentes os faz pertencentes a um processo, em que os fins são objetivamente definidos pela configuração política. A realidade sentido, epistemologicamente entendida como *parresia*, expressa de várias formas de desrespeito e de injustiça social, prescreve uma ação moral por parte do Estado, que tem por obrigação a construção de políticas públicas.

Tive a oportunidade de apresentar como os termos *proxemia* e *proximidade* colaboram na formação do discurso étnico, na cidade, porque seus significados são definidos empiricamente a partir da relação passado e presente por meio da *memória-partilhada*, no seio das famílias, nas relações informais entre homens e mulheres, bem como nos encontros de lideranças, dentro e fora da aldeia.

Para efeito de explicação os termos são separados, de acordo com o uso epistemológico, extraído do sistema de pensamento de Dussel, mas, conforme a observação empírica, são partes indissociáveis da *praxis* dos agentes sociais, e

---

<sup>44</sup> A professora Ana Cláudia Martins Tomás participou da oficina de mapas na Aldeia Kuanã, no Rio Cuieiras, em 2010, pois passou a morar naquela aldeia, com seu esposo Joilson. Hoje, morando com sua família na aldeia Parque das Tribos, ela dá aula de língua nheengatu para crianças e adultos. Como de costume, tenho trocado ideias e partilhado a sistematização do trabalho de campo com essas lideranças, razão pela qual, no dia 13 de abril, apresentei resumidamente a ideia que foi extraída da descrição da trajetória da família Karapãna e da organização da Aldeia Parque das Tribos. A professora não só fez anotações como expressou suas ideias sobre a construção da atual organização Parque das Tribos.



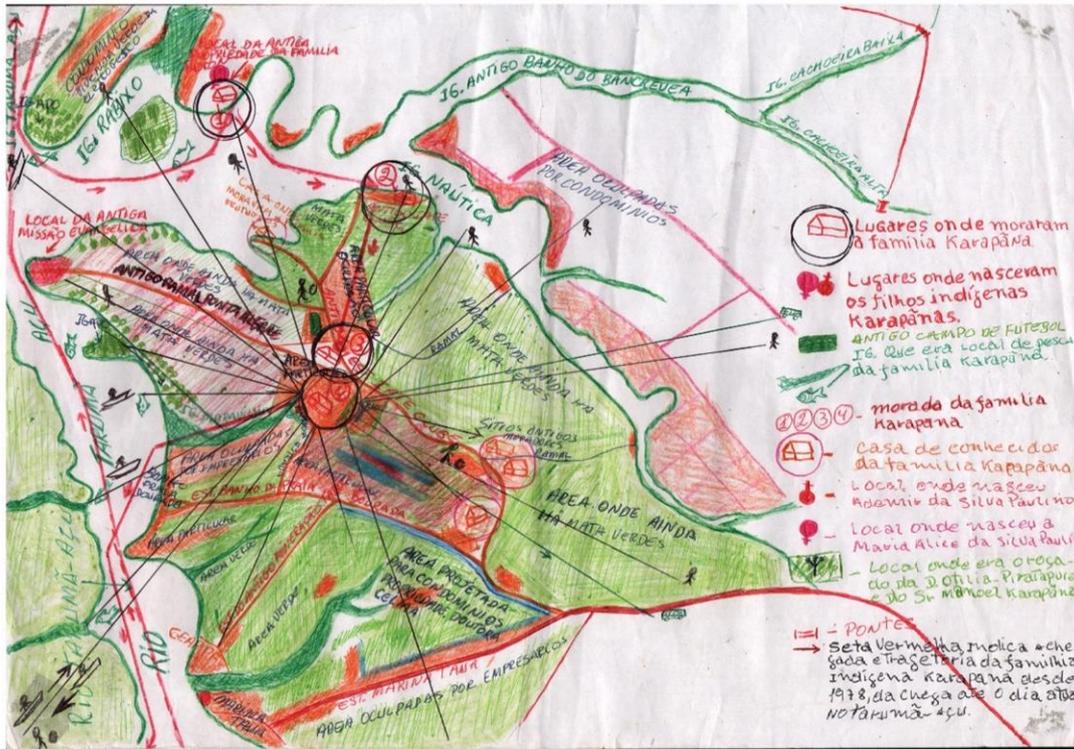
**Figura 19** - Apresentação do trabalho de campo a quatro principais lideranças da Aldeia Parque das Tribos. Abaixo, à esquerda, no fundo, encontra-se a Lucenilda (povo Kokama), Cacique da Aldeia, desenhando com as crianças; da esquerda para a direita, Elcivan Magalhães de Souza (povo Mura), professor bilíngue Joilson (povo Karapãna) e Ana Cláudia (povo Baré). Fonte: SANTOS, G.S. dos. Fotos do trabalho de campo: Parque das Tribos. Manaus: 13 de abril de 2016.

extraordinariamente na forma associativa para além das pequenas formas nucleares, que se pode entender como família nuclear.

Mas a liderança Baré, quando expliquei no quadro como as expressões culturais poderiam, também, serem entendidas, traz o consenso, na prática em meio aos conflitos de terra, de que o passado forma um idealismo cultural como ideia-força que constitui o presente e se liga à dimensão da *praxis*, com característica crítica à vida cosmopolita, como reivindicam a efetivação de direitos fundamentais, sobretudo o de moradia, numa modalidade coletiva, que garantam os sentidos de *proxemia* e de *poiesis*.

Assim como a *proxemia*, que, na experiência partilhada, os agentes se relacionam com as coisas, sobretudo, como os recursos naturais (vide **Figura 19** acima), está para a *poiesis*, na disposição e possibilidade de construir, fabricar e criar – conforme a primeira coluna –, na segunda, a proximidade está para a *praxis*, espaço exclusivamente das lutas e pautas políticas, constituindo um conjunto de atos de fala que definem o discurso étnico.

A emergência desse discurso pressupõe uma construção sistemática da primeira coluna, ou seja, a formação da *poiesis*. Como parte desta formação, a **Figura 20**, abaixo, seguida da descrição, que revela a relação dos agentes com os recursos naturais, eivada de critérios culturais, nas falas dos moradores das Aldeias Kuanã, Yupirunga, Santa Maria e Parque das Tribos.



Autora: Jolison da Silva Paulino. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Trabalho de Campo - Pesquisador Glademir Sales dos Santos. Manaus: Março/2016

| PLANTAS CULTIVADAS | LUGAR | LOCAL (MORADIA) | TEMPO DE PLANTAÇÃO                  | COLHEITA QUEM?            |                      |
|--------------------|-------|-----------------|-------------------------------------|---------------------------|----------------------|
| INGRÁ;             | 01    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU - CULICUEAS | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | NOVEMBRO A MARÇO     |
| UMARI;             | 02    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | FEVEREIRO-MARÇO      |
| MANGA;             | 03    | QUINTAL, ROÇADO | TRUUMA-AGU                          | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | DEZEMBRO A FEVEREIRO |
| ABUW;              | 04    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | NOVEMBRO A FEVEREIRO |
| TACA;              | 05    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | DEZEMBRO             |
| BIRIBA;            | 06    | QUINTAL, ROÇADO | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | ABRIL-MARÇO          |
| PUPUINHA;          | 07    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | FEVEREIRO-MARÇO      |
| ACAÍ;              | 08    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | FEVEREIRO-MARÇO      |
| CUPUACU;           | 09    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | FEVEREIRO A MARÇO    |
| CATU;              | 10    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | DEZEMBRO A MARÇO     |
| TAMBO;             | 11    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO |                      |
| CATA;              | 12    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | JANEIRO              |
| ARATUJ;            | 13    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | FEVEREIRO            |
| TAPEREBA;          | 14    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO |                      |
| GRAVIOLA;          | 15    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO |                      |
| INGRIZINHA         | 16    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU                          | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | FEVEREIRO            |
| CACAU;             | 17    | QUINTAL, ROÇADO | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO, FEVEREIRO, MARÇO | MARÇO                |
| TUCUMÁ;            | 18    | QUINTAL, ROÇADO | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | MARÇO, ABRIL              | JANEIRO A MARÇO      |
| MANDIOCA;          | 19    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO, SETEMBRO          | SETEMBRO - OUTUBRO   |
| MACAXEIRA;         | 20    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO, SETEMBRO          | FEVEREIRO            |
| CARÁ;              | 21    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO, SETEMBRO          | FEVEREIRO            |
| BATATA;            | 22    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO, SETEMBRO          | FEVEREIRO            |
| CUCURU             | 23    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO, SETEMBRO          | FEVEREIRO            |
| ABACAXI            | 24    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | NOVEMBRO, DEZEMBRO        |                      |
| CAJÁ               | 25    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | NOVEMBRO, DEZEMBRO        | JANEIRO - FEVEREIRO  |
| ARIZ;              | 26    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO, SETEMBRO          | JUNHO                |
| YAKARE SUPIA;      | 27    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO, SETEMBRO          | MARÇO                |
| ABACATE;           | 28    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO - FEVEREIRO       | DEZEMBRO             |
| MUELA DE MUTU;     | 29    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             |                           |                      |
| SORVA-AGU;         | 30    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             |                           |                      |
| SORVIANA;          | 31    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU                          |                           |                      |
| QUIRITI;           | 32    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU                          | MARÇO                     | MARÇO                |
| BACABINHA;         | 33    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO - FEVEREIRO       | JANEIRO              |
| YAREHARI           | 34    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | OUTUBRO-NOVEMBRO          | OUTUBRO              |
| YUENTA;            | 35    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO A DEZEMBRO        | OUTUBRO              |
| BALALAI;           | 36    | ROÇADO          | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | AGOSTO A DEZEMBRO         | JANEIRO A FEVEREIRO  |
| YARACUAT;          | 37    | ROÇADO QUINTAL  | TRUUMA-AGU - TRUUMA-AGU             | JANEIRO A MARÇO           | AGOSTO - SETEMBRO    |
| JATOBA             | 38    | QUINTAL         | TRUUMA-AGU                          | MARÇO-ABRIL               | OUTUBRO              |

Autores: Maria Alice da S. Paulino, Ademir da S. Paulino. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Trabalho de Campo - Pesquisador Glademir Sales dos Santos. Manaus: Março/2016

Figura 20 - Croqui dos lugares de residência da família Karapãna e das plantas cultivadas nos quintais e roçados.

A descrição da **Figura 20** em destaque prioriza a relação dos agentes das organizações, caracterizando enunciados que tocam a face obscura da administração da cidade. No sentido da boa administração, que na prescrição do pensamento aristotélico, operacionalmente, os enunciados dos agentes, elaborados das suas relações com o uso comum da terra e com os recursos naturais, se apresentam como *praxis* a ser reconhecida pelo Estado, e este reconhecimento “implica decisões e disposições que enfrentam problemas sempre específicos, que dizem respeito à ordem funcional”, das diferentes partes, como forma mais gerencial e menos epistémica, conforme Agamben, que caracteriza o *ergon* da economia, como “boa administração da casa”, que no caso da cidade se define como “um organismo complexo no qual se entrelaça, relações heterogêneas do governo da cidade” (AGAMBEN, 2011, p. 31-32).

A descrição das plantas frutíferas constitui uma atualização da que foi elaborada durante as duas oficinas de mapas no rio Cuieiras, referidas acima. A transcrição é resultado dos últimos encontros realizados nas Aldeias, durante o primeiro semestre de 2016. Nesse período, as lideranças elaboraram um croqui correspondendo aos espaços sociais, em que os lugares estão associados a atividades agroextrativistas, definidos como roças e quintais.

## **ROÇA E QUINTAL**

### **Apresentação:**

Odail da Silva Paulino,  
Manoel Paulino Karapãna.

### **Descrição -**

Para Manoel Paulino, “a roça é onde a gente planta a maniva, as raízes de cará, batata doce, as fruteiras, banana, pupunha”. Para ele, “é uma área aberta, a gente roça, derruba e toca fogo – as árvores secas são queimadas –, e a área fica pronta para plantar”. Durante o uso da roça, Odair diz que “capina durante a plantação, quando a plantação está crescendo”. Quanto ao tamanho do espaço, a roça que eles fazem tem uma quadra e fica aproximadamente cerca de 100 m do quintal da casa. Ele faz uma ressalva ao dizer que “a distância pode ser grande; a roça, na praia Dourada ficava próximo da casa; mas tinha a roça no lago do Acácio, atrás do campo, o ramal do late Clube e no Igarapé do Leão”.

Para chegar a estas roças, “era preciso atravessar o rio a remo e viajar horas e horas para chegar ao destino”. Na conversa com o pai e seu filho, eles deixam explícito que, quando moravam na estrada do late Clube, a roça da senhora Iris era frequentada pela família Karapãna. Eu a conheci, numa das visitas a esta área, percorrendo a Estrada da Felicidade e paramos na frente da casa dela e a encontramos com a senhora Francisca Frutuoso, da etnia Baré, quando foi me apresentada pela Maria Alice, a qual me disse que Iris é madrinha do Aldemir. Na sua roça, de acordo com a fala do Odair, havia “atividade de meia”, que consiste em dividir o produto produzido. Conforme sua fala, “fazíamos farinha de meia, quando ficava pronta era dividido meio a meio com ela” de acordo com a

quantidade produzida. Ele dá ênfase à explicação e relata sua atividade, dizendo que “arranca a mandioca, faz a farinha, a goma, a tapioca, tudo era dividido, para distribuir entre a dona Ires e nós”. Sobre o quintal, muito familiar aos núcleos de família, Odair não define um lugar delimitado por cerca, mas fala de um conjunto de casas dentro de uma área, entre outras pertencentes à comunidade Canaã. O quintal dentro desta comunidade é delimitado por 50 m de frente por 150 de fundo. Esta área está subdividida pelos terrenos da Marilene, Joilson, Dirce Anita, João, Manuel Paulino e seu terreno. Estas famílias não compreendem esta divisão a partir de cercas, mas há um marco de separação entre esta área abrangente, denominada Aldeia Kuanã, da área das famílias que não se autodeclararam pertencentes a uma designação étnica.

A definição de quintal tem o consenso dos irmãos do Hilário, “lugar onde fica a casa ou as casas das famílias”, “fica no redor da casa”, e nele, há a prática familiar, que o entrevistado define como “costume de varrer o quintal, queimar as folhas, numa parte mais aberta e longe das árvores”. Nas várias ocasiões em que estive na aldeia, presenciei a relação de plantas, que ele utilizou para mostrar que no quintal tem fruteiras, plantas medicinais e canteiros de verduras, quando afirmou que “no quintal tem umari, tucumã, açai, cupuaçu, cajueiro, goiabeira e plantas medicinais, tem os canteiros das cebolinhas, da alfavaca, chicória, e tem o lugar das pimentas (murupi, malagueta, dedo de moça)”. A partir dos lugares de roça e de quintal, a apresentação segue na ordem da relação que aparece na **Figura 20**, destacada.

### **1-INGÁ**

#### **Apresentação:**

Odail da Silva Paulino.

**Descrição** - Ingá-*teua* é conhecida como ingá chata, é uma espécie que media 20 cm até 30 cm de comprimento e 7 cm a 8 de largura. Ela tem um formato chato. A mais comum tem 30, 40 cm, chegando a 1 metro de comprimento. Elas são encontradas no Rio Cuieira, no quintal e na roça da aldeia Kuanã.

### **2-UMARI**

#### **Apresentação:**

Maria Alice da Silva Paulino.

**Descrição** - É uma fruta arredondada. Tem espécie três espécies: amarela, verde e preta. Não é cultivada, mas encontramos na mata, na ruça e no quintal. Encontramos na aldeia Kuanã, na aldeia Santa Maria, no igarapé Maravilha. Agora, no mês de março começa a cair, desde o mês de fevereiro. Raspa e come com farinha. Faz vinho dela, também, depois de raspar. Coleta-se para os animais da floresta, cutia, paca e tatu, e para os animais domésticos. A árvore é grande, entre 10 a 15 metros de altura, entre 7 a 8 anos para dar frutos. Em vários lugares está sendo derrubado, eu vi que estão sendo derrubada próximo dos igarapés da aldeia Kuanã, estão abrindo roças e derrubam.

### **3-MANGA**

#### **Apresentação:**

Maria Alice da Silva Paulino.

**Descrição** - A mangueira acompanha uma vida de uma pessoa. O Aldemir está com mais de 30 anos e as mangueiras estão ainda em pé. Tem mangueira com mais de 20 anos na aldeia Kuanã. Estas são as mangueiras de manga comum, se fosse manguita, as que tem na aldeia Santa Maria não cairiam. Tem mangueira no Cuieira com mais vinte anos. A manguita é mais sensível. Na vila Santa Maria a mangueira da espécie manguita cai, porque é uma espécie sensível. Plantamos no Maravilha. De pandeiro, questão de horas, a colheita era feita no paneiro, mas para consumo, nosso intensão nunca foi vender. O paneiro feito de arumã e cipó titica, cipó-imbé, que é do igapó, o cipó-titica fica na terra firme. O paneiro de cipó titica serve mais para carregar mandioca. O papai fazia da palha da bacaba, do patuá para fazer o paneiro na forma de pera, um modelo de uma mochila, coloca nas costas ou na cabeça. A mangueira aqui era todo dia visitada três a quatro vezes por dia

### **4-ABIU**

#### **Apresentação:**

Maria Alice da Silva Paulino,  
Odail da Silva Paulino.

**Descrição** - Tem o abiu pequeno e o abiu grande. Quando eu casei com o Jairo foi quando eu conheci o abiu grande. Nos só comíamos o abiu pequeno. Encontramos na Aldeia Kuanã, na Aldeia Santa Maria, foi cultivado na praia Dourada [área do Igarapé Maravilha]. Abiu é palavra escrita no nheengatu. É uma fruta cultivada no quintal, pelos meus pais. O tempo de crescimento é entre cinco a seis anos. Eu estava aqui quando minha sogra plantou nesta área, desde 1999, em 2005 já estávamos colhendo. Nós cultivávamos, mas não dávamos valor como o mari, a manga, o biriba, cupuaçu. O abiu era consumido quando não tinha nada para comer.

## 5-JACA

### **Apresentação:**

Maria Alice da Silva Paulino,  
Odail da Silva Paulino.

**Descrição** - Plantamos na área do Igarapé do Maravilha, plantamos a Jaca-manteiga, que leva o nome por causa da sua maciez, pro ser mais macia. Nós comíamos não somente a poupa, mas também o caroço, que parece a fruta-pão. Nós cozinhamos e, depois, é consumido com café. O período de crescimento é de sete a dez anos para dar frutos. Madura, a fruta exala um cheiro agradável. Madura, ela cai da árvore. Com o tempo descobrimos que poderia fazer geleia, creme, mas nós gostávamos de comer a poupa no caroço. Não era a fruta principal.

## 6-BIRIMBÁ

### **Apresentação:**

Maria Alice da Silva Paulino.

**Descrição** - Uma fruta especial por ser muito apreciada. É diferente do araticum, da graviola e da fruta-do-conde. Menor do que o araticum e do que a graviola e maior do que a fruta-do-conde. Tempo de crescimento é entre 7 a 10 anos. Neste período está dando fruto. Eu já tentei fazer muda dessa fruta. Aqui é areia, ela dá em lugar mais barrento, em local mais úmido. Na areia, esquenta muito e a planta sente a temperatura e não cresce. Nos meses de abril e maio, aparecem as frutas nas árvores.

## 7-PUPUNHA

### **Apresentação:**

Maria Alice da Silva Paulino,  
Odail da Silva Paulino.

**Descrição** - A pupunha é cultivada nosso roçado e no nosso quintal. Encontramos as pupunheiras no Tarumã Açú, nas Aldeias Santa Maria, no Kuanã, nas partes baixas da área do Igarapé do Maravilha, no rio Cuieiras, em todo o Rio Negro. As pupunheiras estavam começando a dar os primeiros frutos, quando queimaram a nossa casa na Estrada do late Clube, quando nós saímos. Para dar frutos, a árvore chega a quinze anos. Ao seu redor da grande árvore, cresce outras, é uma touceira, a planta mais velha morre, para dar lugar a outras que crescem. No Cuieiras, as pupunheiras deram com 17 anos. Os homens tiram o cacho com a vara comprida, nos meses de fevereiro e março. Da flor da pupunheira a mamãe fazia mujeca, põe as flores no caldo de peixe. Explicando, quando as flores começam a cair, minha mãe colocava um plástico grande ao redor da árvore. Depois lavava as flores e colocava para cozer antes de ir para o caldo de peixe. Esta é mais um item, as flores da pupunheira, que se coloca no caldo de peixe, além das conhecidas mujecas, feitas com farinha ou goma. Essa é a mujeca mais rara e é da cultura transmitida pela minha mãe Otília.

## 8-AÇAI

### **Apresentação:**

Maria Alice da Silva Paulino,  
Odail da Silva Paulino.

**Descrição** - É do nosso conhecimento estes tipos de açai: juçara, chumbinho, açai de touceira, que chamam açai do Pará, e açai verde. Mas temos familiaridade aqui, no Tarumã e no Rio Cuieiras com o açai-juçara e com o açai-chumbinho. O açai-juçara tem o cacho grande e a sua semente é pequena, não tem muita poupa e seu vinho é mais escuro. Este não dá de touceira. O açai-chumbinho é menor, é mais doce e seu vinho é muito forte, encorpado. Sua árvore é fina. O talo do açazeiro é avermelhado. Esta espécie de açai se encontra na Vila Santa Maria. No Rio Cuieiras encontramos o açai-juçara, o chumbinho, o açai-verde e o açai-de-touceira. O açai -verde produz

um vinho verdejante. O mês propício para coletar esta espécie é novembro. No período de outubro a dezembro, as outras espécies estão prontas para coleta. Entre cinco a dez anos é o tempo para as árvores estarem prontas para dar frutos. Para coletar, os homens sobem a árvore utilizando uma peconha, que pode ser feita de fibra de envira ou saco de fibra. A envira é uma casca específica, grande e grossa, que serve para fazer parede de casa e tipos de fibra da sua casca.

### **9-CUPUAÇU**

#### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Cultivamos o cupuaçu desde nossa morada nas margens do igarapé Maravilha e plantamos, também, na Aldeia Vila Santa Maria. Existe, além do cupuaçu comum, o *cupuí*, que é um cupuaçu pequeno e sua casca é amarelada quando está maduro. Este cupuaçu é menor do que o grande, além de ser doce. Para dar os primeiros frutos, a árvore do cupuaçu comum chega aos oito anos. O *cupuí* chega aos dezesseis (16) anos. Quando chegam os meses de fevereiro, março e abril, é tempo de colheita, precisando tirar da árvore quando maduro. Ele passa da cor marrom, quando não está maduro, para a cor amarela quando está maduro. Não só comemos quando a poupa está no caroço, como fazemos da poupa o vinho. Depois foi que descobrimos que poderíamos fazer creme e outros derivados, com leite, açúcar e creme de leite.

### **10-CAJU**

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Temos o caju-do-mato, que não é cultivado, tem o gosto azedo e é menor do que o caju comum. Encontramos os dois tipos no roçado e no quintal do Rio Tarumã, Rio Cuieiras. A casca do caju é medicinal, serve para passar a dor de estômago e a diarreia. A casca do cajueiro é amarga e, por isso, o efeito é mais rápido. Da castanha do caju fazemos paçoca, com açúcar ou com farinha.

### **11-JAMBO**

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Plantamos as árvores de jambo no Cuieiras, no Tarumã Açú, Tarumã Mirim. O Jairo plantou aqui, na Aldeia Yupirunga e, depois de dez (10) anos o jambeiro começou a florescer e aparecerem os primeiros frutos, passando a frutificar o ano todo.

### **12-CAJÁ ou TAPEREBÁ**

#### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Nós conhecemos como cajá, plantamos no Rio Tarumã Açú, no Igarapé Maravilha e na Aldeia Santa Maria. No Maravilha, tinha uma cajazeira crescendo, chegando entre oito (8) a dez (10) metros de comprimento e seu tronco é grosso. Colhemos os frutos entre março a abril. A casca serve para inflamação e dela fazemos a garrafada para tomar banho, para a mulher em estado de pós-parto. A prima de segundo grau da minha mãe, a tia Dina Baré esteve aqui procurando a casca do cajá, para ser utilizado com esse objetivo, para inflamação.

### **13-ARATICUM**

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Parece com a graviola, mas é sem sabor. É uma fruta não apreciada para nós. É plantada perto dos chiqueiros dos porcos, para se protegerem dos morcegos que atacam os animais. Os morcegos comem esta fruta e desistem de agredirem os porcos.

### **14-GRAVIOLA**

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - É uma planta sensível, de difícil cultivo. Tem uma árvore na aldeia Yupirunga. Nossa atividade de plantação tem mostrado que no verão o pé de graviola morre e no inverno brota. Nas proximidades do igarapé Maravilha, no quintal da nossa casa, plantamos mão não colhemos. É uma fruta que floresce depois de sete anos.

#### 15-CACAU

##### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.  
Lugares: quintal e roçado.

**Descrição** - Os cacauzeiros foram plantados pela mamãe na margem do Maravilha, no quintal, ao redor da casa, e ao redor da aldeia Kuanã, logo que chegamos lá em 1998, há dezessete (17) anos. A Dirce Anita morava com Alfredo, no sítio, antes da aldeia Kuanã, na margem do Igarapé Tucunaré. Depois de ano, a Dirce foi para lá morar com a mamãe. O cacau foi plantado nos quintais e roças. Da casa, a qual foi queimada, do Igarapé Maravilha, meus pais e irmãos iam fazer roçado no assentamento do INCRA, na atual Agrovila, no Tarumã Mirim. Íamos para lá, tínhamos roçado, com manivas e plantas frutíferas. Meus pais chegaram a plantar meia quadra. Estávamos fazendo um sítio lá, mas não deu certo, porque no verão ficava seco. Ao local não podia chegar, quando o igarapé secava, ficava apenas um córrego, era acima do Igarapé do Acácio, no Tarumã Mirim, de difícil acesso.

#### 16-TUCUMÃ

##### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Do grelo, que é a palha do olho, serve para fazer abano. O fruto é colhido nesse período de março e abril. É cultivado na roça e no quintal, mas essas palmeiras são encontradas no mato. Do caroço faz o artesanato (pulseiras, anéis, colar) e o pião para as crianças brincarem. O papai fazia abano do grelo e ainda faz. Os tucumanzeiros são encontrados no Tarumã. Mamãe levou os caroços da Aldeia Santa Maria para o Cuieiras, e plantou cinco (5) árvores na Aldeia Kuanã. Para dar os primeiros frutos, a árvore passa de dez (10) anos. Quem mais planta é a cutia, que leva os caroços para os buracos que foram cavados por ela. Isso acontece com o caroço de tucumã e com todo tipo de frutas que ela encontra, no caso da jaca, da goiaba e da manga.



**Figura 21** - Manuel Paulino conversando com o pesquisador Gladimir Santos sobre a oficina de Mapas que aconteceu no Rio Cuieiras. Atrás estão sentados seus filhos, Maria Alice, Ademir Paulino e Odair. Ele fala sobre o uso das palhas, que foram extraídas na área da Aldeia Vila Santa Maria. Fonte: SANTOS, G. S. dos. Foto tirada durante o trabalho de campo. Manaus: 24 de janeiro de 2014.

#### 17-MANDIOCA

##### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino.

**Descrição** - Planta a maniva. Plantamos maniva para uma quadra, não contamos os pedaços que plantamos, a distância de uma maniva para outra é de um metro entre elas. Tempo de crescimento: 12 meses, para ficar madura e poder colher. Quando colhe planta de novo, para crescer, que chamamos de replantio. Depois de seis dias começa o replantio, que é uma atividade de homens e mulheres. A mandioca colhida faz a goma e a farinha, beiju, farinha tapioca. Tiramos o tucupi da goma. Primeiro a farinha. Tira a mandioca, coloca na água, depois de quatro dias. Tira da água e extrai a goma. Desta goma tira o tucupi, um líquido amarelo. A goma é separada para fazer a tapioca e o beiju. A mandioca mole está separada da goma e vai ser misturada com a mandioca dura e vai para a prensa. A prensa é uma estrutura quadrada de tábuas e é feita para misturar a mandioca dura, a que foi ralada ainda dura (tira a casca dela, raspa ou rala). Já ralada, ela vai ser misturada com a mandioca mole. Depois que ficou misturada e secada na prensa, tira dela peneira e vai ao forno para fazer farinha. Os homens, eu, meu pai e João mexem por 60 a 90 minutos e a farinha fica pronta. A mamãe peneirava, mas ela fazia mais era o beiju, que era feito só da goma. Da mesma goma que faz o beiju, faz a tapioca.

### **18-CARÁ Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Para nós o cará é muito apreciado, todo dia fica na mesa, junto com a batata-doce. É cultivado por nós até hoje. Depois que é feita a coivara, depois de tocar fogo, depois de limpar, nós cavamos e enterramos as raízes. Os lugares onde plantamos são em todos por onde a minha família passou e onde estão. Plantamos no Igarapé Maravilha, no Igarapé do Acácio, Igarapé do Leão, atualmente plantamos na Aldeia Santa Maria e na Aldeia Kuanã. Eu, o João, o papai, Marilda. Temos cará-branco e cará-roxo. Passa seis meses para tirar da terra. No Alto Rio Negro, do cará fazemos o caxiri, que é uma bebida da mistura do cará, batata e cana. Passa dois dias no pote de barro de dez (10) litros ou vinte (20) litros.

### **19-BATATA**

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Plantamos a batata-doce, que, também, passa seis (6) meses para colher. Plantamos no verão e no inverno colhemos. Assim como o cará, a batata esteve presente até hoje desde o Igarapé Maravilha, passa pelo Acácio, do Leão. A batata fica na mesa o dia todo e em qualquer momento pode tirar para comer. Com as batatas, misturada com o cará e a cana-de-açúcar, fazemos o *caxiri*.

### **20-KUKURA**

#### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - É uma palavra da língua Nheengatu, que significa fruta, dar um cacho parecido com o da uva, quando madura fica preta, de verde passa para preta. A altura da árvore mede mais de dez (10) metros de comprimento. Separamos a casca e o caroço para ficarmos com a poupa, para cozer. Da poupa, também, fazemos o vinho, que fica com uma cor preta. É uma árvore cultivada no roçado e no quintal, e colhemos depois que aparecem os cachos, já amadurecida. A árvore só dar fruta uma vez ao ano, nos meses de março e abril. Os lugares de cultivo são na Terra Preta, na Aldeia Santa Maria e na Aldeia Kuanã. Para plantar neste local, as sementes saíram da Aldeia Santa Maria. Sempre tem que limpara ao redor, porque no serrado, se não limpar ao redor morre.

### **21-ABACAXI**

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Do abacaxi faz o mingau de *manikuéra*, que é o líquido da goma da mandioca. Para preparar, tira a casca do abacaxi, rala-o descascado, coloca na *manikuéra* e leva ao fogo. Os povos do Alto Rio Negro conhecem essa bebida, que é servida na cuia. Para dar fruto, o abacaxi cresce entre cinco seis (6) a oito (8) meses, e em novembro a dezembro é o tempo da colheita, cultivado na Aldeia Kuanã.

### **22-CANA-DE-AÇUCAR**

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Logo que chegamos ao Rio Cuieiras, plantamos na aldeia Kuanã uma touceira de cana-de-açúcar, para o consumo. Nós levamos para lá vindas da aldeia Barreirinha, Boa Esperança, Nova Esperança e da Aldeia Terra Preta. O tempo de crescimento é de seis meses.

### 23-ARIÁ

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - É uma planta e seu fruto de raiz é semelhante ao cará ou à batata. É dura comprida e fina. É cultivada na aldeia Kuanã. Com quatro (4) meses já pode arrancar da terra. Não tem gosto e pouco apreciada.

### 24-YAKARA-SUPIÁ

#### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - É uma touceira e seu fruto é uma batata redonda, como ovo de jacaré. É uma batata de raiz muito apreciada, igualmente como o cará, e cultivada roça, na aldeia Kuanã e foi plantada na proximidade do Igarapé Maravilha. Para plantar *Yakara-supiá*, na roça, faz a coivara, queima-a e planta as batatas.

### 25-ABACATE

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - É comum plantar abacate no quintal. Para nós, só comemos com farinha. No Rio Marié, se estragava. Na aldeia Kuanã temos quatro (4) árvores que ainda dão frutos. Para frutificar, uma árvore cresce até dez anos.

### 26-MOELA-DE-MUTUM

#### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - É uma fruta arredondada e de cor marrom, parecida à moela de mutum, um pássaro preto, encontrada na mata. Tiramos da mata para plantar no quintal. Na aldeia Kuanã, tem duas árvores, que dão frutos de março a abril. Aqui, as pessoas não conheciam essa fruta, nós conhecemos do Alto Rio Negro. É dura, mas quando está madura, por dentro fica mole. A árvore chega a dez (10) metros de comprimento, tem o tronco grosso e cresce até quinze (15) anos.

### 27-SORVA-AÇÚ

#### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Esta é a sorva-grande, da sua árvore se tira o leite e a fruta, que é a sorva, que chega a ter o tamanho de um limão e chega ao tamanho de uma bola de tênis-de-quadra. Encontramos na mata de terra firme. Sua árvore chega até trinta (30) metros de comprimento. Pode apanhar quando madura, mas pode-se coletar do chão quando cai. Conhecemos a sorva-Açú do Alto Rio Negro, onde coletávamos com o papai. Extraíamos o leite e cozinhávamos para fazer o breu. Para tirar o leite, faz as linhas de risco, como as da seringueira. Coletávamos de cinco (5) a dez (10) litros. Ficou na minha lembrança, minha mãe plantou muito, no rio Marié [mãe do Manuel Paulino, senhora Mariana Desana]. Encontramos no mato, próximo da aldeia Kuanã. É uma árvore rara que ainda pode ser encontrada no Rio Cuieiras. A sorvinha é a sorva-pequena, a sorva comum, foi plantada na Aldeia Yupirunga pela família do Jairo, no final dos anos 1990 e depois de 15 a 16 anos ela começou a dar frutos. Encontramos, também, nas matas próximas da aldeia Kuanã, no igarapé do Tefé. Esse tipo de árvore dá na campina, na terra Arenosa. Não é cultivada, e nos meses de novembro e dezembro aparecem os frutos. Conhecemos, também, mais duas espécies, que são gogó-de-guariba, que dá no galho da árvore e dá na caatinga, na várzea; tem a espécie cabeça-de-macaco, que dá no igapó, na cabeceira dos igarapés, sua árvore é fina, a fruta é maior do que a sorva comum.

## **28-BURITI**

### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Minha mãe plantou buritizeiro na aldeia Kuanã. Ela disse “vou plantar buriti para puxar água”, porque a terra é seca e a plantação de buriti atrai a água. Em 1999 plantamos. Neste mesmo ano, também, plantamos bacaba, tucumã, açai. Do buriti fazemos o vinho, quando o cacho fica amolecido. Coletamos depois que cai o cacho. Encontramos buriti na aldeia Santa Maria, aldeia Yupirunga e aldeia Kuanã.

## **29-BACABINHA**

### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - A árvore é pequena e fina e encontramos na mata, um cacho enche uma panela pequena. Na proximidade da aldeia Kuanã, no inverno, no tempo de chuva os cachos ficam maduros.

## **30-BACABA**

### **Apresentação:**

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Cultivamos na roça e no quintal, mas é uma fruta que dá na mata. As árvores são encontradas na aldeia Santa Maria, no quintal e na roça da aldeia Kuanã.

## **31-PIMENTAS**

### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Temos a pimenta malagueta, murupi, dedo-de-moça, esporão-de-galo e pimenta-doce, todas cultivadas no quintal, longe das galinhas, cercadas com varas. Com um a dois meses, as plantas estão dando pimentas. Elas têm vida curta, por isso, temos que plantar sempre para não acabar. A pessoa ciumenta, ou raivosa, não pode olhar, porque a planta logo acusa. Ela fica murcha entre cinco a seis minutos, depois morre. Ela é sensível, por isso quando a pessoa pede pimenta, você mesmo tem que colher. Otília é quem trabalhava com pimenta. Plantava, colhia um balde cheio, e preparava a jiquitaia, para vender. Ela plantava no Igarapé do Maravilha, na Aldeia Santa Maria, na Aldeia Yupirunga e, com mais quantidade, na aldeia Kuanã. Da pimenta faz, também, o arubé, misturada com a massa da mandioca, colocando o sal. Você ferve a pimenta com a massa, depois peneira até ficar o líquido. Lembrando que na água fica a puba, a caixa substitui o tipiti, e o que fica no tipiti é o que chamamos de puba. Então, verve a pimenta, depois mistura com a puba e passa na peneira. Também, coloca a pimenta na *quinhapira*, feito de água, sal, pimenta e tucupi. Tucupi na panela, incluindo a pimenta, o sal e o peixe.

## **32-BANANA**

### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Plantamos banana até hoje, nas aldeias Kuanã, Santa Maria, Yupirunga. Plantamos no quintal da casa no igarapé Maravilha e nas roças do Tarumã Açú. Plantamos mais a banana comprida, a banana-pacovã. Dela fazemos mingau, fritamos. Primeiro deixamos secar e pilamos, para fazer mingau para as crianças. Entre seis (6) a dez (10) meses é o tempo que os primeiros cachos aparecem na touceira. Conhecemos outras espécies como a banana-najá, a banana-prata, a banana-de-são-tomé, mas plantamos pouco desses tipos.

## **33-MARACUJÁ**

### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,  
Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - Plantamos o maracujá comum na aldeia Kuanã e na Aldeia Santa Maria. Antes, plantávamos no quintal da casa do igarapé Maravilha, na roça do lago do Acácio. No Rio Cuieiras, encontramos, na mata, próximo da aldeia, maracujá-do-mato, de cor laranja. O maracujá comum é plantado na roça, na capoeira, e, depois de três a quatro meses, começa a florir.

### **34-JATOBÁ**

#### **Apresentação:**

Manoel Paulino Karapãna,

Odair da Silva Paulino Karapãna.

**Descrição** - A árvore é grande, entre vinte e cinco (25) a trinta (30) metros de comprimento. Ela dá uma fruta roxa e sua poupa é um pó que envolve o caroço. Passa a poupa na peneira e faz o suco. É uma fruta encontrada no mato, raramente se cultiva. O pé de jatobá se encontra na Aldeia Santa Maria, onde tem duas árvores, que foram plantadas pela família do senhor Bento com a Maria Auxiliadora, e ainda não deu fruto.

Posto o que foi dito nas descrições acima, estas aparecem como pressuposto dos significados socialmente construídos pelos agentes, a partir do qual, conforme Gonçalves, os espaços físicos ganham aqui uma qualidade importante na medida em que esses diferentes modos próprios de estar-juntos (proximidade) e de nomear e fazer (proxemia) revestem o mundo de significações, dando-lhes sentido à vida (GONÇALVES, 2004, 264).

A peculiaridade desses encontros entoa a proximidade dos participantes com os recursos encontrados na natureza, entendida como território de relações sociais e de produção das formas de vida de cada grupo étnico, como criação social que se processa pela apropriação material, conforme a fala do Manuel Paulino:

Chegamos ao rio Cuieiras, estabelecemos o sítio, em 1999 começamos a comunidade. Nós trabalhamos em roça, pesca e artesanatos, antigamente nós comíamos com cacuri, matai, içana que chama um laço para pegar pássaro: jacamim, jacu, pato, além de tatu, hoje em dia ninguém usa mais. Se usar essas coisas o IBAMA vem e prende tudo. Uma vez nós estávamos pescando com cacuri, veio o IBDF e tomou tudo, o matapi eu não faço mais porque não tem mais cipó para fazer essas coisas, caniço. Quando eu era novo nunca precisei, o meu armamento é a flecha. Hoje em dia aqui, eu acordo 4h ou 5h da madrugada vou pescar 5 peixes para o almoço e só. Hoje eu também faço abano para vender. [...] Há pessoas das etnias Tukano, Baré, Apurinã e a maior parte é Karapãna". (Manoel Paulino, Karapãna, Fascículo 21, p. 5).

A *praxis* é o suporte de força que puxa o passado para o presente na presença – “antigamente nós comíamos com cacuri, matapi, içana que chama um laço para pegar pássaro: jacamim, jacu, pato, além de tatu, hoje em dia ninguém usa mais. Se usar essas coisas o IBAMA vem e prende tudo”, na fala do senhor Paulino

– atuante dos membros de uma associação. O passado se apresenta atualizado e manifestado no presente nas expressões “nossa cultura”, “nossa tradição”, que definem as atividades que fazem – “Nós trabalhamos em roça, pesca e artesanatos”. Se a *praxis* está para o presente, na forma de atualização dos critérios culturais, a *poiesis* passa a ser parte, também desse tempo presente como atualidade, exemplificado no calendário agroextrativista, que representa as relações das aldeias do Rio Cuieiras com os recursos naturais, como atividade específica do sentido *poiético*.

A *praxis* entoa uma forma diferente de elaboração do sentido de cultura, empiricamente observado. Para Eagleton (Ibid., p. 184), cultura não é unicamente aquilo que vivemos, mas, em grande medida, é aquilo para o que vivemos. Conforme Maria Alice, o presente se mostra, também, na ocupação e no uso da terra.



**Figura 22** - Apresentação do croqui pelas lideranças: Maria Alice e Lázaro.

Ao longo desse tempo os moradores mais antigos, os ribeirinhos e indígenas, se localizam no Tarumã-Açú, e as famílias de etnia Karapãna, também. Aqui fica localizada a Associação dos Moradores Sol Nascente e Sol Poente do Tarumã-Açú. Subindo o rio, fica o igarapé do Tiú, encontramos a aldeia l'nha-be, a Gavião, que são famílias indígenas; subindo o rio temos a aldeia Rouxinol, que são Baniwa, Desana, Karapãna, Piratapua. O que está acontecendo aqui, também está acontecendo subindo o rio Cuieiras. O que aconteceu aqui está acontecendo lá” (Maria Alice, Karapãna, da ASSIKA e da Associação de Moradores Sol Nascente Sol Poente do Tarumã-Açú. Entrevista: 11/11/2010).

Nesta assertiva, a *praxis* funciona como propulsora de cuidado com a vida dos agentes e destes com os próprios recursos, que são utilizados para a sobrevivência, portanto, se apresenta como criação *poiética* de perspectiva e de ação para o cuidado com o presente destas relações, estabelecidas nos seus espaços sociais e de produção, como fator complementar da moradia de cada membro da organização.

A área de conservação do Tarumã-Açú está sendo degradada. Um tempo atrás, a gente podia tomar banho, beber água do rio. Não podemos beber a

água do rio porque está dando diarreia, malária, doenças de pele. Nossa luta, também é pela conservação do território. Não tiramos madeira, árvores da várzea. Apenas tiramos o suficiente que dá para nos manter. No caso, do lado direito do rio de quem sobe, já não tem árvores nas várzeas. A gente vive da natureza, precisamos dela, assim como ela precisa da gente (Marilda, Karapãna, entrevista concedida: 13/11/2010).

Os sentidos dessa prática são definidores do uso comum da terra e tem os próprios agentes como protagonistas destes sentidos. Estes significados, portanto, são percebidos ao aproximarmos do campo empírico, no qual estão legitimados os discursos das lideranças, a partir dos quais são defendidos os territórios, com seus liames culturais. Dado as pressões que os fazem limitar as atividades do cultivo da terra, encontram alternativa de mantê-las os representa-las no campo da educação, ao formar um inventário das plantas ainda cultivadas.

Esta construção, para a professora Ana Cláudia, é uma forma da *poiesis* dentro da pedagogia e, portanto, torna-se *praxis*, não só pedagógica, utilizada nas escolas bilíngues pela Maria Alice, seus irmãos Ademir<sup>45</sup> e Joilson, mas também se torna uma reflexão que leva a termo uma posição e prática política, como memória atenta ao presente, que faz do retorno ao passado uma nova configuração étnica.

Esta configuração está na proposição da Ana Cláudia, quando diz que o passado tem funções voltadas para o presente, porque corrobora na elaboração do estudo da língua, na Aldeia, trabalhando com essa concepção de proximidade com os outros, “trazendo a história e a cultura de cada família”, ao mesmo tempo em que ela cria, confecciona e organiza recursos pedagógicos para o processo ensino e aprendizagem.

Esta descrição, também, revela um esforço atualização da memória coletiva, pelo exercício de compor os momentos, que podem ser compreendidos a partir de duas maneiras de composição. A primeira constitui os momentos de socialização, destacadas nas duas oficinas de mapas, cujos depoimentos são bem definidos nos aspectos de fins coletivos, a partir dos enunciados que dão sustentação aos assuntos definidos pelos participantes, tais como os demonstrados na oficina de

---

<sup>45</sup> No dia 19 de abril, os dois irmãos tomaram posse como professores contratados, na sede da SEMED-MANAUS, e exercem a função nas escolas das Aldeias Santa Maria e Yupirunga.

mapas na Aldeia Kuanã, realizada em novembro de 2010: i) Do alto Rio Negro ao Rio Cuieiras; ii) Tuxaua da aldeia Kuanã; iii) Trajetória de conflitos: do rio Tarumã ao rio Cuieiras; iv) Meio ambiente e conflitos sociais; v) Orquidário ameaçado; vi) Por que nascem as associações; vii) A língua; viii) Educação Indígena; ix) Educação diferenciada e discriminação; x) O que traz de volta às origens, a nossa cultura; xi) O que queremos. Estes assuntos são o desenvolvimento de um conjunto de práticas, que expõe o empírico na forma de dados elaborados reflexivamente ligando concepções de Origem, Identidade, Cultura, Tradição, Político-organizativo, Território, Resistência, Conflito, Reconhecimento, como fatores preponderantes, que os potencializam na luta pelos direitos, fundamentados no reconhecimento étnico.

O segundo momento constitui o próprio trabalho de campo, que se caracteriza nas atividades de partilha do tempo com as pessoas, envolvidas nas suas organizações sociais, escutas informais e registradas, bem como nas observações do mundo circundante dos agentes, por fim, a troca de experiências, conhecimentos e ideias, como efeito desta relação de pesquisa.

Esses momentos partilhados constituem a interface do mundo social, que é a interpretação dos agentes sobre seu mundo, como fisionomia do real, ditada pela sua *praxis-poiesis*. Essa dualidade indivisível do mundo social expressa uma correlação de termos, com significados, historicamente, elaborados por eles, que podemos chamar, em situações específicas, de *cultura*. Isto é possível numa situação localizada, em que há pontos que interagem para ligar significados em vista de um fim. Um destes se apresenta como *afeto-reativado*, que carrega, sobretudo, sentimento de abandono, de desrespeito ou formas de exclusão.

As afeições conduzem-nos a uma forma direcionada, que ativam lembranças, que qualificam as ações – tal qual a fala do senhor Paulino: “daí eu vim embora para o Cuieiras, eu sabia que antigamente meus avós falavam que moravam aqui os *Kubeo*, ainda existe esse povo, João Pascal, Raimundo Pascal e Buape Pascal, que são meus tios, o pai deles foi *Paxicuri*, os índios chamavam de *Paxiku*” (fascículo 38, p. 3). Neste sentido, para Arendt, a ação cria condições para lembrar, atividade esta que é ativada num processo de resistência, mas que se referem a indivíduos que nascem para o mundo, criando significado em cada situação.

O mundo da experiência caracteriza a condição humana por meio das ações de agentes situados, qualificando-as politicamente – depois me identificaram, porque eu trabalhei na FUNAI muito anos, foi quando eu assumi como tuxaua, com a ajuda da COIAB, Funasa, eles me garantiram” (Manuel Paulino, Fascículo 38, p. 3) –



**Figura 23** - Participantes em momento religioso, que antecede a oficina cartográfica, na aldeia Kuanã. Novembro de 2010.

como centro do seu pensamento (ARENDR, op.cit., p. 10). Esta qualificação de valor para os agentes pode passar pela memória-mística, uma espécie de arcabouço teológico, atravessando-o para fazer o discurso se encontrar com a realidade propriamente vivida, como podemos destacar nos primeiros momentos que precedem a definição e o desenvolvimentos dos assuntos de uma oficina.

Em quase toda oficina tem o primeiro momento de motivação mística, de acordo com a matriz ou as matrizes religiosas dos participantes. No caso da oficina de mapas realizada na aldeia Kuanã, esse momento ilustra o fato de que a mística introdutória, conduzida pela Maria Alice, mostra que a espiritualidade, expressa na forma de uma oração introdutória da oficina, não está em situação de dicotomia com o mundo da vida.

Senhor meu Deus e meu Pai, em nome do Senhor Jesus entramos na tua presença. Aqui tem mais de dois presentes, eu sei que estás presente. Estamos aqui em estado de agradecimento por esta realização da oficina de mapas apoiado pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Pai, eu te agradeço em nome do Senhor Jesus pela disposição dos pesquisadores, por estarem trabalhando aqui, pelo resultado deste trabalho; toda honra e glória por teres nos enviados aqui, por terem se ocupados com esse trabalho, por terem disponibilizado seu tempo, o professor Glademir e a professora Altaci. Isso não é em vão, é uma resposta à sociedade, para que esta se preocupe com a gente, na situação em que estamos, com os ribeirinhos, caboclos, indígenas na sua simplicidade, com seus credos, suas etnias. Nosso objetivo comum é termos uma moradia digna, onde poderemos criar nossos filhos, ter uma velhice saudável, teu, ó Pai, um futuro de paz, amor, união, de confraternização. Aqui estamos reunidos, para representar o povo, que, a partir de agora se ergue, para ser reconhecido em documentos, com estas crianças que serão os futuros guerreiros para as conquistas, para o bem, de objetivos, seja na área da educação, seja na área da saúde. Nós vamos visar daqui para frente um

futuro diferente, estejamos no Tarumã ou na aldeia Kuanã, mesmo que estejamos lá na cabeceira do Rio Negro, mas que tenhamos um Amazonas diferente para todos os povos. Agradecemos ao professor e a professora, aos pais, ao seu Manuel Paulino, a dona Otília, ao seu Joilson. Entregamos a oração de cada família em nome do Senhor Jesus. Amém. (Maria Alice, fala introdutória da oficina de mapas: 11/11/2010)

No interior da oração, as frases desenvolvidas, com a clareza de dicção, estão evidenciando vários aspectos, que desempenham uma preparação para apresentar em primeiro plano do discurso a preocupação com a qualidade de vida assentada na moradia.

O primeiro aspecto, mediador dos objetivos, aparece numa sequência de agradecimentos: i) pela presença dos participantes, unidos na forma de grupo; ii) pela realização da oficina, iii) apoio do PNCSA, representado pelos pesquisadores. O segundo aspecto mediador é o tempo disponível dos pesquisadores, que são conhecidos e tratados pelos participantes na qualidade de professores. O terceiro aspecto é a disposição destes, bem como a dos demais participantes, e se configura em trabalho, que se apresenta como quarto aspecto mediador de objetivos.

Estes aspectos estão necessariamente relacionados ao desenvolvimento da oficina na ideia de tempo e trabalho, descritos na dinâmica dos participantes para elaborar o material cartográfico, que servirá como um primeiro objetivo, ou seja, utilizá-lo para sensibilizar a “sociedade”. A sensibilidade, na locução da religiosa, está voltada para a “preocupação com a gente, na situação”, em que se encontram na sua distinção enquanto indígena, autodefinida nos termos de “povo”, “aldeia”, pertencente a uma designação, na forma de “etnia”.

O fato marcado por uma situação, cuja compreensão passa por uma trajetória desse grupo étnico, é o que se torna descrita na oficina, evidenciando uma autoclassificação estes em relação aos *outsiders*, vistos pelos nomes de “ribeirinhos” e “caboclos”. Esta construção de política de identidade pelos participantes se desenvolve no curso dos três dias de oficina, para apresentar e situar no espaço das relações com o Estado, o objetivo primário, que é “ter uma moradia digna”, onde a reprodução filial não está oposta à qualidade de vida, na condição de uma perspectiva de desenvolvimento das fases da vida humana de forma saudável e reconhecida como boa.

Na locução da Maria Alice, as duas vezes em que aparece o termo “povo”, uma no singular e outro no plural. No primeiro período da locução, ele aparece como substantivo que remete a situação localizada, de um grupo que se constrói a partir da experiência substantiva dos filhos do Karapãna e da Piratapuaia, Manuel Paulino e Otilia da Silva, num *locus* que se estende do Alto Rio negro ao Baixo rio Negro.

Este *locus* é representado cartograficamente, para descrever experiências que configuram suas relações com os recursos naturais e num certo ordenamento de territórios pluriétnicos, em que subjaz um conjunto de conflitos, que emergem no processo dessa construção, definida pela força do étnico. O outro termo, mesmo que tenha sido usado de forma abstrata, no contexto da oficina, pode representar uma forma de que os participantes, por meio das palavras da Maria Alice, reconhecem que a pluralidade de povos apresenta situações não desejadas, na relação entre política de identidade e política de distribuição.

Estas situações, reconhecida reflexivamente nos espaços dos movimentos indígenas, acadêmicos e de pesquisa, revelam um Estado em cujo espaço seus atos promovem mais conflitos do que os solucionam e, portanto, a liderança indígena, ao evocar o nome Estado, convoca-o a mudar sua política de reconhecimento na sua relação com a etnicidade, a partir de situações específicas dos povos nos limites do Estado-membro.

Eu começo de onde eu nasci. Em 1978 foi a chegada dos meus pais, que saíram do Rio Negro. Quando chegaram aqui, fizeram moradia, mas aqui foi uma das primeiras, estiveram de passagem, logo após eu nasci aqui, aí migraram para cá [Tarumã, próximo da Praia Dourada]. Continuaram e trabalharam aqui onde passamos a maior parte da nossa infância, quase vinte anos, e onde criaram todos os filhos. Essas áreas eram todas verdes, só de mata virgem. Ao longo do tempo em que morávamos aqui, vimos área se desenvolver em condomínios, fazendas e em grilagem de terra. Onde o senhor Manuel Paulino pescava, ele já não podia entrar mais nos igarapés, nos rios; já não podia fazer o que fazia antes, que era roçar, pescar. A terra estava se tornando improdutivo pelas ocupações. Ele começou a sair daqui e foi procurar novas terras aqui dentro do Acácio, no Tarumã Mirim. Então, começamos a explorar essa área daqui até ao Tarumã Mirim. Ele [seu pai] ia de canoa, a remo, para fazer o roçado, para pescar, passamos a explorar até a cabeceira do rio Acácio. Vimos sendo ocupada pelos empresários, por grileiros. Eles degradam não somente o lado social do cidadão, mas a moral, a dignidade; ele não o agride apenas fisicamente, mas agride moralmente porque tira o direito de trabalhar, de viver, de explorar, de sustentar as famílias; eles reduzem as áreas até ficar sufocado, de não ter onde morar. Para falar a verdade, ele fica oprimido nessas áreas que são de interesses tanto dos políticos, dos nossos governantes, do Estado, como dos grandes empresários. Então, ele [o cidadão] fica numa situação social

diferenciada, que é um contraste muito grande por ter em volta em volta aqui grandes empresários, autoridades, parlamentares, nessa área muito visada e privilegiada (Maria Alice, Karapãna, entrevista: 13/11/2010, p. 4).

Percebe-se na locução é a ideia de cuidado, que está implícita nas ações que constituem os movimentos de sair, morar, trabalhar, ações que não fazem os agentes abdicarem da percepção crítica na relação com os recursos naturais, encontrados nos lugares, demonstrada na frase “já não podia fazer o que fazia antes, que era roçar, pescar”, com a qual Maria Alice se refere a um processo de degradação como prática contrária à *praxis* do cuidado.

A força locucionária do depoimento revela tanto uma noção realista e construtivista, na perspectiva, reverenciada por Eagleton (Ibid., p.11), de implicar uma referência de sentido dos recursos naturais e outra referência que implica na elaboração desses recursos numa forma humanamente significativa. Neste sentido, o autor em destaque possibilita percebermos na experiência dos agentes sociais que não há, na relação de cultura e natureza, nenhuma oposição. Desta forma, para o autor, no significado de cultura sugere uma dialética entre o artificial e o natural, e, podemos acrescentar a ausência de oposição entre mística e realidade cotidiana, ilustrada acima.

A percepção dos acontecimentos, reafirmado na entoação das frases “Eles vem degradando não somente o lado social do cidadão, mas a moral, a dignidade; eles não o agriem apenas fisicamente, mas agriem moralmente porque tira o direito de trabalhar, de viver, de explorar, de sustentar as famílias”, aponta que o desrespeito com a relação entre moradores e recursos naturais, também reflete uma ausência de cuidado na proximidade dos corpos, ou seja, afeta diretamente a corporeidade humana, no sentido anunciado por Balandier, qual seja:

O corpo-a-corpo mostra-se sob variadas formas, com uma gradação de aprisionamentos, efetuado pelo corpo representativo: da marginalização total, pela exclusão econômica e social, à anulação física inverificável – o desaparecimento; das humilhações físicas e ataques verbais ritualizados às torturas, mutilações, violências sexuais, às técnicas de submissão completa da pessoa pela medicina política. [...] O totalitarismo é a capacidade sem limites que se atribui o ‘corpo místico’ (o Estado, o Estado-partido, o coletivo transfigurado) de dispor totalmente dos indivíduos, corpo e espírito, para normalizá-los, submetê-los ou aniquilá-los (BALANDIER, 1997, p. 54).

A pressão que a corporeidade recebe pela força do sistema econômico, teoricamente definido como *ideologia neoliberal* que, conforme a definição e consequências descritas por Bourdieu, configurou-se em *violência estrutural*, fez modelar uma espécie de *darwinismo social* (BOURDIEU, 1998, p. 55-56). A epistemologia de uma espécie de determinismo social apresenta uma apologia ao indivíduo adequado a uma “visão econômica que individualiza tudo, tanto a produção como a justiça ou a saúde, os custos como os lucros” (loc. cit.).

Seus efeitos se apresentam nas formas “de desemprego, de precarização” e ou nas formas “de suicídios, de delinquência, de crimes, de drogas, de alcoolismo, de pequenas ou grandes violências cotidianas”. A pressão modela e classifica um extrato social em situação marginal, cujos indivíduos se aglomeram nas margens da cidade, nas margens dos lugares privilegiados, mapeados e definidos a partir da relação histórica e amistosa entre *a força de racionalização* do Estado e as *forças dominantes* (Ibid., p. 59).

Esta situação marginal foi erigida por esta força, designada como corpo representativo da marginalização, fracionada em vários graus de aprisionamento dos corpos, salientado acima por Balandier (loc. cit.). Esta situação marginal pode ser compreendida, também, pelo que define Harvey como “mal-estar da ética neoliberal individualista”, contra a qual surgem movimentos sociais urbanos que buscam superar a atomização, além de pensar a cidade para além da imagem social “dadas pelos poderes dos empreiteiros apoiados pelas finanças, pelo capital empresarial e por um aparato estatal”, que reduz a concepção de cidade a “termos de negócios e empreendimentos” (HARVEY, op.cit., p. 49).

Situação empírica semelhante é lamentada pela Maria Alice, como reação de ter sido afetada pelas ações empresariais, ao reafirmar que “Ao longo do tempo, nós vimos essa área ser ocupada por grandes empresários, por grileiros” (Maria Alice, Karapãna). De forma mais explícita, Marilda Karapãna expõe em forma de depoimento:

A área de conservação do Tarumã-Açú está sendo degradada. Um tempo atrás, a gente podia tomar banho, beber água do rio. Não podemos beber a água do rio porque está dando diarreia, malária, doenças de pele. Nossa luta, também 'e pela conservação do território. Não tiramos madeira, árvores da várzea. Apenas tiramos o suficiente que dá para nos manter. No caso, do lado direito do rio de quem sobe, já não tem árvores nas várzeas.

A gente vive da natureza, precisamos dela, assim como ela precisa da gente (Marilda Karapãna, entrevista: 10/01/2013).

Como não há oposição nas relações com o, da mesma forma não há separação quanto aos efeitos do cuidado nestas relações, pois como apontou a liderança Karapãna, o desrespeito à dignidade é esta agressão física e moralmente contra a corporeidade humana, cujo sentido, que, se não definido pela relação de *poiesis*, desempenhada empiricamente pelos agentes sociais, se esvanece.

As sentenças de valor são atribuídas pelos agentes, não por predefinição teórica, e confere, assim, uma interpretação dos discursos sobre as experiências de vida, atendendo ao sentido de que a fala é um fato interpretável pelo pesquisador. No entanto, qualquer que seja sua interpretação, atrairia os próprios conceitos para serem apresentados na forma empírica, portanto na forma propositiva, que está aliada ao discurso da sentença de valor emitido pelos agentes. Neste caso, a descrição, mesmo que não garanta a manifestação plena da realidade, irrompe o não dito de uma realidade recortada pelo pesquisador, toma a forma de interpretação conceitual do que pode aparecer como juízo de valor dos discursos performáticos, estabelecendo uma compreensão desses discursos.

Nesta abordagem conceitual, as ocorrências, seja na forma jurídica e na das ações que tem sentido de confronto, seja nas formas organizativas da etnicidade, a partir das quais ocorre a convivência humana e dá o sentido ao mundo da vida, as ações dos agentes são determinadas por um caminho de valores, não dados, mas elaborados para ser útil a todos de uma organização político-administrativo. No entanto, os critérios morais não são exclusivamente determinantes para constituir uma unidade organizativa. A plurietnicidade pode ser definida a partir de decisões arbitrárias, dentro de um estado arbitrário – que dá aparato ao capital empresarial (HARVEY, op.cit., p. 49) –, como aspecto mais viabilizável para a constituição de um território pluriétnico, como pode ser ilustrado na formação de várias aldeias na cidade.

A atenção destas ações está na relação com os objetos, os quais ganham referência de sentidos atribuídos pelos agentes nesta situação atual e não em situação esgotada no passado. No entanto, os significados são resultados do

conhecimento da relação com as coisas de referência que as pessoas lhes atribuem, no seu contexto histórico, registrados na memória dos agentes, que estão em novas situações sociais, as que lhes são impostas, as que são por eles construídas com atributos de autodefinição e de autoclassificação – as que se nos apresentam na forma hermenêutica do pesquisador, para compreender como os agentes sociais se pensam e se organizam nas suas relações.

O passado aparece como categoria homônima, cujo significado se diferencia de acordo com os interesses que levam a formação de uma organização pluriétnica. O passado é elaborado a partir das determinações de forças que envolvem os agentes, constituindo-se elemento integrante nos processos de autodeterminação. Ao processar a relação passado e presente, as determinações de forças revelam as circunstâncias de novas situações. Estas novas situações levam os agentes sociais a uma racionalidade de suas ações, porque definem o sentido do que lhes afetam.

### **3.3O empírico como interpelação étnica.**

Essa racionalidade se desenvolve na asserção do termo *praxis* novamente, no sentido da relação proposta pela Arendt, entre a objetividade do mundo, que traz seu caráter-de-objeto ou seu caráter-de-coisa, e a condição humana, que se completam (ARENDR, op. cit. p. 11), como possibilidade de elaboração de identidades coletivas e transformação a relação com as coisas em expressão cultural, especificamente definida, como expressão – no sentido de que os agentes expõe o que pensa para fora (DUSSEL, 1977a, p. 129) no lugar da exposição, que se apresenta como estrutura construída dessas expressões, que formam uma mundividência para responder a demandas economicamente definida, designados como lugares turísticos<sup>46</sup>.

Esta qualificação da *praxis* cria condições para a memória ou para a história pessoal, que na sua singularidade, propõe o sentido de cultura que, nelas se

---

<sup>46</sup> Confira duas dissertações nesta perspectiva. A primeira, num esforço heurístico, fala da construção dessa mundividência (SOUZA, 2011), a segunda descreve como esta concepção de mundo vai sendo elaborada e redimensionada para demandas do turismo (SANTOS, 2010), no âmbito do programa do PPGAS/UFAM.

manifesta. De um lado, podem apresentar um sentido, limitado de cultura, que é, conforme Eagleton, aquilo de que vivemos, mas, por outro, é, também, “em grande medida, aquilo para o que vivemos” (Ibid., p. 184).

Para o autor, a cultura se assenta no sentido de significado teleológico, que relaciona e designa “afeto, relacionamento, memória, parentesco, lugar, comunidade, satisfação emocional” (EAGLETON, loc. cit.), objetivando a forma da vida ativa. Esta objetivação é o que podemos designar com o termo “situação construída”, no sentido que Agamben define, isto é, “um momento da vida, concreta e deliberadamente construída pela organização coletiva de um ambiente unitário e de um jogo de acontecimentos” (2015, p. 75).

Esta construção é politicamente definida, e, muito das vezes, apresenta-se como ponto de indiferença e oposta a uma prática usual de “organizar, concreta e deliberadamente, ambientes e eventos, para despotencializar a vida” (AGAMBEN, op. cit., p. 76), próprio do sistema capitalista, ao mesmo tempo em que este sistema se opõe à situação marginal descrita acima.

As relações com os recursos naturais evidenciam um passado em construção pelos agentes, relacionado a uma situação que define uma concepção de cultura como utensílio de filtragem dos aspectos das experiências possíveis, aqueles que a organização prefere estabelecer como determinantes para suas ações (COHN, 2006, p. 10) e que orientam o *modus componens* das relações. Para ilustrar, tomamos ao depoimento da Marilda:

Estamos lutando para que venha luz elétrica para cá. Fomos ao escritório do Davi Israel. Este alegou que não tem o menor interesse de ajudar-nos, até porque estão vendo uma forma de tirarmos daqui. Minha qualidade de vida está ruim, hoje tudo industrializado. Estávamos acostumadas a comer cará, macaxeira, beiju pela manhã, que não tem nenhum produto químico, era uma vida saudável. Para eles, praia artificial, produtos industrializados, condomínios, hotel de selva, Eco Park [Amazon Ecopark Jungle Lodge], para os turistas são qualidades de vida, baseado exclusivamente no econômico, mas para a gente não. Nossa qualidade de vida é essa simples, no cuidar da terra, no contato com a natureza. Nesta manhã mesmo, minha filha me mostrou um papagaio comendo e ficamos olhando bastante tempo, bem perto de casa. Com toda a pressão, com a imposição do valor exclusivo do econômico sem levar em consideração essa qualidade de vida para todos, quando vamos ter esse contato. Se não cuidarmos hoje, se não preservarmos (Marilda, Depoimento concedido em 4 de novembro de 2015).

O pretérito passa a ser vigente e objetivo, visto como valor ou um conjunto de valores, passando a ganhar significado no presente das ações entre os agentes sociais. Tais observações limitadas à objetividade dos valores, externos aos agentes, portanto, a uma forma primordialista utilizada pelos agentes sociais.

No entanto, este *modus componens* das relações, não é esse conjunto de critérios e valores de consensos normativos, aos quais Max Weber se opôs, mas nele se pode perceber um sentido de cultura como “um campo de disputas, de luta entre os homens para definir quais são as qualidades das coisas, das condutas e das ocorrências” (COHN, loc. cit.), orientadoras das ações. Para este autor, aqui a importância não é a vigência dos valores dados, mas quem está agindo ao definir valores que o orientam.

Consoante a esta assertiva, os agentes sociais são orientados por um conjunto de critérios encontrados na produção e extraem do seu ideal elaborado a partir de alhures, como comparado a um espelho, cujo olhar atravessa a própria realidade e se vê num lugar, que não existe, nem mesmo a imagem de quem está diante do espelho.

Os níveis da exterioridade são proeminentes da relação de exclusão, cujas formas são definidas pela combinação de interesses demandados do nexo de relações substancialmente econômicas, que reúnem “os poderes dos empreiteiros, apoiados pelas finanças, pelo capital e por aparato que parece conceber o mundo em termos de negócios e empreendimentos” (HARVEY, op.cit., p. 49), que compõem e é designado sistema de dominação ou totalidade vigente (DUSSEL, 1977a, p. 69). Seguindo esse raciocínio, o presidente da ASSIKA torna-se enfático ao dizer que “Manaus foi habitada pelos povos indígenas e foram expulsos dessa terra; assim, os brancos chegaram e tomaram posse e mandam a gente ir embora, principalmente da área urbana de Manaus; agora lutamos pelo direito de ter nosso próprio local” (Fascículo 38, p. 7). Esta condição impõe situações de exclusão e os leva a buscar saída imediata no mundo do trabalho.

Historicamente, essas relações impõem uma idealização urbana, provocando a emergência dos níveis de exterioridade, entre os quais, empiricamente podemos destacar o mundo do trabalho, cujas situações pressupõem a qualquer nível de discurso. A trajetória do seu Paulino define-o no mundo do

trabalho, como assalariado, nas suas funções como trabalhador braçal no FUNAI, depois nas condições de serviço prestado na Mineração Taboca S/A, para a qual, em várias ocasiões trabalhava na função de prático de embarcação entre os anos de 1987-1988.

A partir de 1981, passou a morar na chamada comunidade São Pedro/Ramal da Praia Dourada, numa área de quintal medindo 64. 500 m<sup>2</sup> (215 metros de frente por 300 metros de comprimento) – na **Figura 18** a casa está indicada pelo n. 3 –, em documento de Declaração de Exploração de Terra, assinada pelo representante da comunidade, com o objetivo de residir e cultivar a terra.

Durante o tempo em que esteve à margem do igarapé Maravilha, na área da Praia Dourada, por dezessete anos exerceu a função de caseiro, convidado por L.S.S, casado com M.M.S., como consta no Termo de Declaração, “para morar, explorar e cuidar do aludido terreno”<sup>47</sup> proprietários de terras, com o objetivo dar-lhes uma configuração de terras cultivadas – na **Figura 20**, a legenda indica a casa com o n. 4. Depois da separação do casal, a propriedade passa para M.M.S., ganhando no nome de Sítio Irmãos Sales, com referência aos filhos do casal. Manuel Paulino e Otilia passam a trabalhar para eles e para um corretor de imóvel, o novo cônjuge da proprietária.

As atividades começam no terreno das casas situadas nesses dois lugares e depois se estende para as roças, situadas na proximidade desses lugares de moradia, definidos acima, identificados na **Figura 20**, e distantes destas situadas no Rio Tarumã Mirim. Como indicado no croqui, Maria Alice afirma que a atividade de criação de roça e cultivo nos quintais foram feitas intensivamente a partir do igarapé Maravilha, compreendendo outros lugares do Rio Tarumã-Açú. Nesta área, Maria Alice e suas irmãs (Marilda e Maria Auxiliadora lembram-se dos principais cultivos, que espontaneamente são indicados e formam uma relação: macaxeira, mandioca, cará, batata-doce, batata-do-céu).

---

<sup>47</sup> Vide Termo de Declaração de 05/05/1998, assinado pela Coordenação Executiva Regional de Manaus/FUNAI.

Alice vai descrevendo, sem se importar com uma ordem de preferência, a relação com esses itens, ao dizer que “esse tipo de batata é muito bom no feijão, e só colhemos que ela cai, por que é uma planta trepadeira, ela fica pendurada nas cercas ou fica seguradas em estrutura de varas”. Em relação ao cultivo de bananas, no Maravilha, segundo Alice, “os tipos que davam mais eram a prata e ananica”. Marilda faz suas irmãs lembrarem de que, quando no quintal foi ficando plantas de raiz, Otília ia experimentando outras preferências, como o cultivo da melancia e do maxixe, mas, conforme o relato, esse tipo de cultivo “foi sem sucesso, não vingava, e tinha sucesso mesmo era o cultivo das batatas”.

Ela acrescenta que o feijão-de-praia era um cultivo preferencial da sua mãe, que “ao colher o feijão-de-praia, enchia uma bacia”, suficiente para alternar o cardápio alimentar da família. A área do igarapé maravilha, a família Karapãna não lhe usava todos os espaços de roça, sobretudo a parte de baixo, porque era constituída de areia, razão pela qual, conforme Alice, somente a parte de cima podia ser cultivada. Esse tipo de terra no Maravilha fez com que a família procurasse outros lugares para fazer roça.

Esta mesma função Paulino e Otília exerceram na Vila de Balbina, trabalhando para a mesma família para a qual trabalhava no Sítio, que na prática, esse período não lhes rendera nenhum direito trabalhista, em nenhum local de trabalho como caseiro ligado a proprietária acima referida, e “durante todo esse tempo, não receberam qualquer pagamento pelo trabalho prestado”, “apenas cultivaram a terra para o sustento próprio” de acordo com o Termo de Declaração, solicitando apoio advocatício da FUNAI em razão da condição de indígena, ao qual se refere o conteúdo. Sem o apoio do Direito, consideravam-se abandonados pelo compromisso verbal, assumido pelos proprietários. Desta forma, surge a função de feirante, exercida, especificamente pela Maria Alice, na Vila de Balbina.

Para Alice, o tempo em que seus pais passaram na Vila Balbina, foi uma estratégia da proprietária de tirar a família do seu sítio, depois que se divorciou, ao mesmo tempo, o terreno na Vila Balbina “era terreno repassado pelo INCRA”, que deveria ser cultivado, para não o perder, de forma que “deram o aviso de que toda a roça dela estava madura”. Em 1991, apenas uma parte da família passou a morar na Vila de Balbina, formada pela Marilda, Alice, Ademir e seus pais, que se

estabeleceram no Km 22, e cuidavam da roça no Km 20. Outros irmãos permaneceram no então conhecido ramal Ponta Alegre, à margem do igarapé Maravilha, paralelo ao ramal late Clube.

Os irmãos lembram-se de que a Marilene (Dirce Anita) já estava casada com o agricultor Alfredo e moravam no seu sítio do Rio Cuieiras, antes de formarem a Aldeia Kuanã. Nesse período, ocasionalmente João e Odair visitavam seus pais na Vila Balbina, quando trabalhavam na pedreira, na área do Tarumã, nas vezes que viajavam a trabalho. Na vila acontecia o aprendizado de novas técnicas de plantio, desconhecidas pela família Karapãna. Em várias ocasiões que seu pai ia ajudar um vizinho, senhor Davi, a fazer farinha, “nós íamos lá e ficávamos o observando semear”, afirmou Alice, antes da fabricação da farinha. Sua fala continua ao definir os itens de cultivo, “eu comecei a gostar de vê-lo plantar pimenta, coentro, cheiro-verde, tomate, chicória, quiabo, e não precisava colocar adubo porque a terra era boa para plantar”.

A prática de aprendizado foi saber plantar hortaliça em fileira, prática desconhecida. Comparando, conforme as lembranças das atividades de sua mãe, esta plantava em caixa de madeira ou na canoa velha, em alguns lugares conhecido como jirau, em outros canteiros, para Otília é chamado de gareira. A mesma canoa que, depois de muito usada para colocar a mandioca, passava a ser uma gareira, onde se planta a cebola-de-palha e outras hortaliças. Mas, de acordo com o que Alice analisou nestas atividades, tentaram implantar aquelas atividades nos lugares do Tarumã-Açu, e “não funcionou o aprendizado”. Estes lugares ficaram apenas para coleta de cupuaçu, mari, biriba, ingá, abiu, limão, tangerina e outras frutas.

Como a interlocutora costuma falar, no tempo do Maravilha, como essa área se tornou pequena par ao roçado e as partes arenosas não ajudavam, sua mãe saiu para procurar terra cultivável no Igarapé do Acácio, no Rio Tarumã Mirim, onde plantou muito abacaxi. Conforme Alice, ela levava mudas de abacaxi do Maravilha para esses novos lugares.

Nas escolhas dos lugares de cultivo, a família Karapãna identifica a diferença de qualidade de uma terra para outra. Alice percebeu que, durante o processo de plantio, enquanto colhiam frutos grandes no Igarapé Acácio, que fica no Rio Tarumã-Mirim, das mesmas espécies estavam sendo colhido, essas mesmas

espécies davam frutos pequenos no Igarapé do Maravilha, de onde as mudas eram levadas para o Acácio, como mandioca, batata, cará das espécies branca e roxa. Da mesma forma, essa diferença foi sentida quando forma morar no Rio Cuieiras, onde a terra é mais fértil comparada com as outra anteriores.

A afirmação “minha mãe plantava muito cubiu” transmite a familiaridade que sua mãe tinha com a espécie, conhecendo os tipos de doces e saladas derivados deste fruto, conhecimento de vida do Alto Rio Negro, discriminando os tipos cubiu, “comprido, o vermelho e o amarelo, este é o mais vendido, e o vermelho é o mais raro”. Para Otília, preparar a pimenta jiquitaia tem sentido de pertencimento, que observei nas visitas a Aldeia Kuanã, quando a encontrei em algumas ocasiões preparando essa iguaria apreciada pelos povos do Alto Rio Negro, apresentando-me algumas garrafas pequenas de *pet*. A jiquitaia, a partir da narrativa dos Karapãna, é feita da seguinte maneira:

Para fazer a jiquitaia, seca (não muito seca) uma quantidade de pimentas de vários tipos (malagueta, murupi, dedo de moça ao sol, ovo de sulamba). Mamãe levava para finalizar o processo no forno de fazer farinha. Eu não sei qual era o segredo total, quando ela não nos deixava chegar perto dela, no momento dessa atividade de produção. Eu entendo, ela levava um pedaço de pau, uma lenha com fumaça, e deixava próximo dela, enquanto estava pilando, por causa do pó, pois quem se aproxima poderia ficar com alergia nos olhos ou nas outras partes do corpo. Depois de pilar, ela passava as pimentas na peneira [16h00min]. Detalhe, ela secava o sal, no forno, aí ela passava na peneira os dois componentes misturados, para ficar apenas o pó, que chamamos jiquitaia. O papai falava que aquele que é panema, que ficasse perto de quem estivesse fazendo a jiquitaia, passaria mal. Panema atribui a uma pessoa que não vai servir para nada, no futuro, fica doente, de tanto cheirar pimenta. Assim, nessa atividade só ficava ela ali [se refere a sua mãe]. Somente nos aproximávamos a partir do momento em que ela tivesse terminado essa atividade. Papai contava muitas histórias, e eu gostava de escutar ao redor do fogo, eu dormia no colo dele, enquanto ele contava para os meus tios (Maria Alice da Silva Paulino, entrevista: 15 de janeiro de 2016).

Nos vários encontros que tive com Maria Alice, com suas irmãs, irmãos e seu pai, ao redor da mesa, fixa no quintal, debaixo do jambeiro, a espontaneidade das conversas, acompanhadas do tucumã, farinha e café, faziam-lhes lembrar dos eventos passados, que expressão laços de solidariedade. A prática do ajuri

consistia, segundo Alice, no trabalho coletivo, era trabalho em mutirão. Ela afirmou que raspavam em grupo a mandioca com a faca.

A convocação para esse trabalho era aceita com prazer pelos seus pais, fato que a faz lembrar-se do desinteresse por algo em troca quando expressa frase ditada por sua mãe “se me derem ou não, isso não me importa”. Assim, Maria Alice revela alguns nomes de mulheres com as quais havia um vínculo de ajuda mútua: lembro-me de que meus pais faziam ajuri com a dona Iris, madrinha do Ademir, atrás do campo de futebol, na estrada da Felicidade e em frente a antiga pedreira”.

O olhar para o passado é um movimento de travessias dos pontos da memória (lugares, acontecimentos, coisas e pessoas ativadas) para os lugares reais das ações e criações que se organizam pela racionalidade dos agentes, como processo de politização dessa memória. No interior desse contexto urbano, as áreas do Rio Tarumã, que sobe até o Rio Cuieiras, são espaços sociais das fruteiras, das plantas medicinais, das batatas, das roças e quintais. São espaços reais da etnicidade, de onde se veem as nuances do pretérito, dos grupos designados Karapãna, Kokama, Baré, Kambeba, Sateré-Mawé, e de outras designações que se agregam àqueles.

O conjunto de enunciados voltado para atividades de elaboração histórica de uma unidade associativa tem na sua descrição um discurso interpelativo, apreendido no próprio sentido de travessia (SCHULER, *Ibid.*, p. 24-25). Para este autor, o discurso se apresenta como travessia, atravessa as formas de território – *Khora*, região, território, separado (SCHULER, *loc. cit.*) – numa dinâmica de atar e reatar para encontrar sentido do presente, num encaixe de coisas ativadas do passado com as que estão no presente, saindo do seu território delimitado pela memória do tempo-pretérito para construir novos territórios, que separa mantendo-se a diferença, na busca do outro diferente. Para este autor, a travessia objetiva colocar as coisas nos seus lugares, reunindo todas elas, para administrar.

Os enunciados dos agentes convergem para interpelar do seu próprio saber prático o saber jurídico, para deixar fluir um sentido político, que atravessa cada situação específica de território pluriétnico. Para nós pesquisadores a travessia consiste em apreender a força *locucionaria* dos agentes sociais no seu contexto de

enunciação dos atos de fala, mantendo-nos conscientes dos seus inúmeros sentidos, para os quais nos adverte Austin (OLIVEIRA, M. A, 1996, p. 149-169).

Encontramos a travessia no campo empírico, partindo de uma trajetória e dando ênfase nos usos dos recursos naturais nesse processo, explicitado nos atos de fala dos agentes sociais, a partir dos lugares que, também, estão envolvidos de sentido ao qual o contexto se refere. Minha percepção é de que a fluidez desse discurso, como força-reativa nas relações de forças se expressa como interpelação.

Estes espaços são considerados para Otilia da Silva, Manuel Paulino e seus filhos como lugares de onde se ver o passado pelo espelho da memória, ao mesmo tempo em que cada liderança se encontra em suas relações distintamente definidas a partir da Aldeia Santa Maria, Aldeia Yupirunga, Parque das Tribos, Aldeia Kuanã, articulada pela ASSIKA.

Nestes espaços construídos e defendidos, organizam-se a memória, que apresenta as aventuras das saídas, dos dramas provocados pelas ações de desrespeito das relações trabalhistas e fundiárias. São estas que caracterizam outras travessias para elaborar novas *praxis* e se fazerem presentes nas ações pedagógicas, exercidas nos espaços culturais dessas aldeias e nos outros espaços onde o discurso se torna aberto para se apresentar numa configuração política.

Nossa ênfase a este percurso reflexivo dos agentes sociais nos mantém no plano empírico, evidenciando um recorde das informações, como dado de análise, é uma insistência em marcar a importância do mundo da vida cotidiana, desde o qual, concordando com acessão de Dussel (1995, p. 63), os agentes sociais lançam seus enunciados, caracterizando-os pragmáticos.

Enfatizo a importância da memória como parte desse processo, a memória que relaciona práticas de *proxemia*, no uso dos recursos naturais, diante das quais identificamos ações de autorreconhecimento, que designa *proximidade* afetiva, como princípio de autoestima das famílias Karapãna, definido por suas lideranças pelo compromisso destes com o presente, voltados para os aspectos de sua identidade e organizações dos espaços sociais e físicos, como condições específicas e existência coletiva e afirmações identitárias (ALMEIDA, 2008a, p. 60).

Nos espaços das oficinas de mapas, os participantes têm demonstrado, quando identificam, por exemplo, as roças, estas aparecem como designação que

corresponde a este processo de discurso étnico que delimita lugar de moradia, terrenos agriculturáveis, de coleta, caça e pesca, como modo de ser e de viver (ALMEIDA, 2008c, p. 39).

Estas correspondências de lugares funcionam como sedimentos de relações solidárias e criadoras de outras para a permanência dos próprios moradores nestes espaços socioculturais. Aqui nos interessa é explicar como a *proximidade* e a *proxemia*, na base dos territórios pluriétnicos, fazem parte da operacionalização de uma identidade política e se transformam em posições propositivas de uma política de reconhecimento, pretendidas nos espaços mais abertos em que se evidenciam discursões, aliadas a políticas públicas, como pauta de demandas no contexto urbano, que serão apresentadas nas seções finais.

A *proximidade* com as coisas naturais, nos lugares da roça e dos quintais, nas moradias, se desenvolve práticas que nos levam a fazer referência da categoria *técnica* e conhecimento. Com certa prudência heurística, penso no sentido de técnica na cultura grega, mais próximo do saber (como autorreflexão), que nos casos específicos dos agentes sociais, nos leva a reportar à maneira de criar e manipular as coisas culturalmente.

Nesta perspectiva, as relações com as plantas cultiváveis e de coleta não representam um mero tratado de cultivo, mas mostra diferentemente uma forma de sentido técnico, a partir do qual, universalmente, as pessoas se voltam para uma reelaboração permanente de autoconhecimento. Na tradição grega (HEIDEGGER, 1995, p. 22), o termo *técnico*, *technikon*, na tradição grega, se aproxima do termo *epistemè*, com o mesmo sentido de velar sobre uma coisa, compreendê-la e conhecer-se em qualquer coisa. Sua característica, não se pode desconhecê-la no mundo da vida, em que os agentes atribuem qualidade na maneira de fabricar, manipular e operar, materializando os espaços sociais, num plano pré-conceitual.

O território pluriétnico, empiricamente definido pelos agentes, provém dessa experiência pré-conceitual, que não forma *a priori* um discurso, mas constitui um conjunto de vivências, a partir do qual a pessoa faz a passagem de uma dinâmica individual para uma dinâmica coletiva a partir do exercício de sua prática reflexiva. *A posteriori*, essas vivências passam a constituir uma memória coletiva daquilo que é afirmado no presente, constituído por imagens, atividades e reflexão sobre suas

circunstâncias. Neste caso específico de uma unidade organizativa, as pessoas expressam vínculos sociais relacionados as suas formas tradicionais, num contexto em que, os empreendimentos econômicos ocupam espaços considerados potenciais do seu desenvolvimento, impetrando ações de destruição daqueles vínculos, denunciadas pelos agentes sociais.

As delimitações, para prover sua existência, enquanto extensões de terras, são derivadas dessas ações que definem lugares de roça, moradia e quintais, sobre os quais os agentes protagonizam uma idealização de algures vividos e a partir dos quais projetam suas classificações étnicas, adjetivando-lhes os espaços físicos a partir de uma visão da vida, que se depreende dessa idealização.

Neste sentido, o conceito de objeto ideal, que designa a subjetivação do mundo social, passa a ser a própria base empírica das experiências cotidianas, numa estreita relação com a imagem de mundo, criada a partir da vivência de sentido e valoração desses lugares (objetos reais), por meio do trabalho, que Dussel entende como *poiesis* prática e *poiética* que se realiza pelo outro na responsabilidade (DUSSEL, 1977a, p. 61-69), elaborada nessa base empírica. Esta base é a mundividência, a partir da qual “atribuímos aos objetos e às pessoas à nossa volta um valor operativo” (DILTHEY, 2015, p. 16).

As concepções de mundo, conceitualmente definido pelas escolas de pensamento, nem sempre orientam a compreensão de novas situação, sobretudo em contexto urbano. Nele se situa com bastante intensidade uma praxis individual, termos utilizado por Sartre (Ibid., p. 210) para designar indivíduos mergulhados nesse tipo de prática individual, que transforma o ambiente numa Totalidade, e se situam ensoberbados pelo ponto de vista unilateral de certas concepções, entre as quais se destaca a mundividência econômica, que operacionaliza uma imagem de mundo profundamente consumista, em detrimento das que emergem combinando laços de solidariedade, consciência ambiental e raízes locais, como formas de pertencimento não somente à vida, mas também ao mundo, ou seja, nega-se a uma praxis-reflexiva questionadora, subentendendo que “cada negação é uma relação de interioridade” (SARTRE, Ibid., p. 215) desse próprio sistema ou reafirmação da negação.

Trata de uma *praxis*-reflexiva empiricamente questionadora do sistema que os nega. Trata-se de uma atitude de afirmação da vida na sua forma diferenciada, contrária a *praxis* de dominação, na sua forma tática, representada nos atos de violência pelo Estado e por forças econômicas, ou pela violência institucionalizada, expressa por um conjunto de atitudes que predeterminam uma ação (DUSSEL, loc. cit.).

A *proxemia* e a *proximidade* definem um modo de estar-juntos na sociedade, dentro da qual tece o conjunto das relações sociais e de poder, como tem sido afirmado nos estudos de Gonçalves. Para este autor os espaços objetivados pela *proximidade* dependem, para serem habitados, da correlação de forças entre os agentes, cuja materialidade é apropriada por meio da palavra, atribuindo-lhe significado (GONÇALVES, 2004, p. 264). O autor considera o lugar constituído por essas relações de luta, estabelecendo fronteiras, posto que consistem em processo de objetivação dos limites espaciais, que ao distinguir-se mantem-se na unidade da totalidade, mediada pela política (GONÇALVES, op. cit., p. 169).

As observações empíricas dão conta de que os conflitos entre dois protagonistas sociais, que eventualmente envolve os atos do Estado, na área do Tarumã, subindo o Rio Cuieiras, aparecem com os interesses econômicos, sobretudo, protagonizados por particulares, que dispõem de privilégios econômicos, mediado pelo Estado (HARVEY, 2011, p 118-150). A vertente filosófica sobre as concepções de mundo que protagonizam uma epistemologia de imagem do mundo sem conflitos sociais como a que foi elaborada por Dilthey (Ibid.), produto de um determinismo teleológico, encontrará dificuldade de elaborar uma atitude de valor prático.

Ao partir das experiências de vida partilhadas, os conflitos aparecem no mesmo processo de elaboração dessas experiências, sem o Estado se dar conta. Este será ativado somente quando, na relação de forças, ações de interesses individuais são encaminhadas a instâncias jurídicas, para garantir a particulares seus privilégios, na base do direito de propriedade privada, como base do poder econômico, mantendo a aparência de árbitro neutro entre interesses (HARVEY, Ibid.).

Descer o Rio Negro para a maioria dos povos indígenas faz parte das travessias que o sistema lhes impõe, para buscar as saídas possíveis. Para a família do Manuel Paulino e Otília da Silva, que saíram dos rios Curicuriari e Marié, sua concepção de mundo está representado pela sua atividade ligada ao uso da terra, a suas localizações de origem, que se pode considerar parte que define os espaços geográficos, pelos critérios étnicos, como dimensão construtivista do social (GONÇALVES, op. cit., p. 263).

Historicamente, as concepções hegemônicas procuraram se sobrepôr as diferenças étnicas, deixando-as obtusas frente à racionalidade que foi se desenvolvendo no mundo urbano. A erudição iluminista, ou a literatura, produzida pela racionalidade moderna, impôs aos Estados nacionais percepções homogêneas de cidade, como lugar da “civilização”, como imagem do homem moderno, compelindo-os a produzir um modo unívoco de política, de economia, de religião, de cultura, de identidade, de território.

Acrescente-se a estes aspectos, num contexto mais atual, a passagem do sentido de espaço como caráter “civilização”, para o caráter do *télos* econômico, reduzindo os espaços físicos a uma estrutura econômica de condomínios, restaurantes, marinas, balneários, estruturas comerciais, deixando na margem diferenças étnicas, desapropriando unidades familiares com suas roças e “quintais”, historicamente definidos.

Desta forma, por um lado, o indivíduo racional percebia a cidade por critérios uniformes; por outro, percebia-a em oposição ao mundo rural. O Estado, considerado “depositário de todos os valores universais associados à ideia de público”, controla as instâncias coletivas, em conformidade com a lógica do mercado, que impõe “por toda parte, nas altas esferas da economia e do Estado, ou no seio das empresas, dessa espécie de darwinismo moral que, com o culto do vencedor [...], instaura a luta de todos contra todas as práticas” (BOURDIEU, 1998, p. 145).

Com efeito, a racionalidade não reconheceu, nos séculos XVIII e XIX, os indivíduos para além da unidade familiar, reduzindo no campo da ação social numa “luta permanente dos indivíduos pela conservação da sua identidade física” (HONNETH, *Ibid.*, p. 17), como espécie de *conatus*, funcionando como a base das

estratégias de reprodução, de fecundidade, matrimoniais, de herança, estratégias econômicas e educativas (BOURDIEU, 1996, p. 35-36), e, hoje, no caso da sociedade brasileira, o Estado, burocraticamente construído, sem levar em conta os negros e indígenas, tem dificuldade de representar os seguimentos sociais.

Este desconhecimento nos leva a acreditar que o próprio Estado foi pensado, conforme a leitura do antropólogo Oliveira Filho (2010, p. 29), “como produto de um contrato social resultante de um consenso entre partes que o integram”, que, no entanto, se fundamentou, no caso do Brasil, nas estruturas políticas das colônias violentas, “montadas sobre o arbítrio e a exclusão, produtoras por sua vez de novos conflitos e desigualdades” (OLIVEIRA FILHO, loc. cit.), consideradas como meios absolutos para a formação de uma suposta identidade nacional, justificando seu determinismo político.

A este aspecto de arbitrariedade e de exclusão as falas fazem referências, pois as trajetórias esbarram na estrutura econômica vigente na cidade, sobretudo com respeito à estrutura de posse da propriedade. Tal situação, também, vai ser apontada nas especificidades das aldeias Yupirunga e Santa Maria, bem como nas posteriores situações que apresentaremos tomando os casos particulares do Assentamento Povo do Sol Nascente, Parque das tribos e Associação Comunidade das Nações. Nestes casos, usando o termo de Foucault, a governamentalidade se apresenta como ausência de políticas de redistribuição quando se refere à política de moradia, uma das condições primárias da justiça distributiva. Na simultaneidade desse estado, estas especificidades ainda têm que conviver com a discriminação e preconceito.

Os fatores de desrespeito encontrados nos componentes de redistribuição e reconhecimento, ou nas dimensões econômica e identitária já se fazem presentes na trajetória da família Karapãna. Neste contexto, o que se contata é uma exploração do trabalho, em virtude da hierarquia de posições resultante da estrutura do sistema fundiário e econômico, em que, no caso da família Karapãna, seus membros se situam em posição desfavorável e dentro de um processo de subordinação econômica, excluídos dos arranjos sociais da área do Tarumã. Estes fatores os orientam e os levam a encontrar estratégias de organização étnica e de representação, tomando o caso da criação da ASSIKA, para ilustrar. Ao mesmo

tempo, há uma redefinição de organização de unidades residenciais no Rio Cuieiras e Tarumã Açu, as quais são perceptíveis como territórios descontínuos.

É nestas condições que as organizações Karapãna vão poder pensar a relação com os recursos naturais na perspectiva da *poiesis*, sobretudo no diálogo e aprendizagem do cultivo e classificação das plantas frutíferas e medicinais, bem como o estudo da língua nheengatu, como formas de resistência que consiste em permanecer em áreas de cultivo e moradia. No entanto, podemos reafirmar que a objetivação desses espaços físicos, transformados em espaços sociais, depende da correlação de forças, como traço específico da dimensão construtivista da vida na cidade.

Convém assentir que o acúmulo de área de terra de caráter individual e empresarial constitui o condutor de modelo da cidade, que exacerba a exclusão sobretudo no campo econômico e estimula os efeitos da violência dos atos jurídicos. Há que se notar, na filosofia política de Geog Hegel, no alvorecer do século XIX, a apropriação exclusiva de uma família, desde o início passa a ser uma perturbação sensível da coexistência social, e, no início, o sistema fundiário moderno afirmava o direito natural das famílias constituírem moradia tomando posse de uma área (HONNETH, *Ibid.*, p. 65).

Contrariando, empiricamente, o exemplo se segue atualizado nos espaços urbanos, tomando o exemplo das apropriações de terra na área do Tarumã-Açu, que constitui um mosaico de terras divididas entre empresários de vários ramos e famílias particulares. Conforme Maria Alice, 33 anos, da etnia Karapãna, a descrição reafirma esse cenário:

Aqui estão situadas as marinas do Davi, Tawa e da Vivenda Verde; ao longo do rio e cheio de flutuantes, barcos, restaurantes, hotéis, mansões de empresários influentes do Estado, advogados, promotores, políticos. Esse é o nosso maior contraste social. Aqui em volta tem pessoas que poderia ajudar numa vida diferente, mas eles fazem de conta que não existem moradores. Faltam interesses deles, não só para se sensibilizar e ter consciência, mas para praticar essa ajuda. Nós estamos vendo não somente essa situação, mas a do Rio Negro até ao rio Cuieiras. O mesmo sentimento tem em cada comunidade, subindo o Rio Negro, por que: quem vai responder pela gente? Quem vai dar resposta para nós que temos direito à moradia, a dignidade, o direito da criança, idoso? Eles passam por cima do direito de todos (Maria Alice, Karapãna, da ASSIKA e da

O sistema fundiário foi contaminado pela onipotência do poder econômico capitalista, influenciando os atos do Estado a favorecer a quem tem privilégio econômico. Basta lembrar-se que este procedimento já era juridicamente aceito na Lei nº 1.070, de 19 de outubro de 1920, assinado pelo então governador do Amazonas Pedro de Alcântara Bacellar. Com efeito, os dispositivos legais passam a serem propriedade do campo econômico exclusivos, para gerenciar interesses individualizados.

Neste contexto atual, processa-se a luta pelo reconhecimento, manifestada num conjunto de atos de fala, que constitui o discurso étnico, enquanto representação explícita da dimensão política da etnicidade. Aqui se faz necessário perceber o que precede a *praxis* política, em contexto específico, no capítulo seguinte.

## CAPÍTULO IV

### PRESSUPOSTOS DO RECONHECIMENTO DOS TERRITÓRIOS ESPECÍFICOS.

“Nossos juizes ainda não pararam para respeitar as culturas, a nossa vivência” (MARCUS K, Parque das Tribos: Manaus, 01/08/2015).



**Figura 24**– Território pluriétnico Parque das Tribos. Situado na Rua do Bancrevea, Tarumã Açu, zona oeste. Ocupação planejada desde 2012, e realizada em 2013. Fonte: SANTOS, G. S. dos. Foto tirada no trabalho de campo. Manaus: 15 de fevereiro de 2015.

A relação de pesquisa com os agentes sociais do Parque das Tribos, os quais se manifestam no desenvolvimento desta seção, me levou a estabelecer uma interpretação da vulnerabilidade dessa unidade social frente à relação combinada de forças entre os campos econômicos, político e jurídico, ao mesmo tempo me propiciou elaborar uma compreensão de um percurso, que integra trajetória de uma família de designação kokama, planejamento da agregação de outras famílias, para transformar a ocupação em área de pertencimento coletivo, constituindo num território de pluralidade étnica e, conseqüentemente, numa unidade de mobilização.

Esta situação, que envolve processos de reintegração de posse, me leva a apontar para pressupostos teóricos da categoria reconhecimento, como os definidos por Paul Ricoeur (Ibid.), os quais estão relacionados aos direitos civis – os que protegem a vida e a liberdade –, aos direitos políticos – que garantem a participação nos processos de formação da vida pública – aos direitos sociais – os quais asseguram a cada pessoa uma parte equitativa na distribuição de bens elementares.

Este percurso me levou a perceber que há uma explicação sobre a pertinência dos territórios pluriétnicos em construção e me fez pensar que sua base está na teoria do reconhecimento, como categoria operacional que podem explicar as diversas situações específicas contemporâneas, a partir da experiência, de alguma forma, negativa de reconhecimento, como pode ser demonstrado.

#### **4.1 Abrindo caminhos do reconhecimento do Parque das Tribos.**

Estive no Parque das Tribos, na manhã de quarta-feira, dia dezessete de fevereiro de 2016, para apresentar e entregar às lideranças os textos que sistematizam a luta pela permanência das vinte e cinco etnias na área ocupada. Cheguei ao local às 08h00min e sai às 10h30min. Na casa da *Amanda K*<sup>48</sup>, tomei

---

<sup>48</sup> Prudentemente, resolvi utilizar nesta seção nomes fictícios dos entrevistados e das pessoas com as quais conversamos na relação de pesquisa. Desta forma, apresentaremos a seguinte relação de nomes: *Marcus K*; *Amanda K*; *Cândida K*; *Magno K*; *Célio M*; Ambrósio K (falecido em 2004, era casado com Cândida K). Mantive apenas os nomes reais do coordenador da ASSIKA, Joílson da Silva Paulino e da Ana Cláudia Tomás, consensualmente aceitos.

café, na companhia do *Marcus K.* Em seguida, fomos à casa dos professores bilíngues, Joilson e Ana Cláudia. Antes da entrevista, enquanto tomávamos café, *Marcus K.* me passou um Ofício de n. 5 do Parque das Tribos, com a seguinte referência no cabeçalho: *Populações Indígenas e Comunidades Tradicionais.*

Trata-se de um documento protocolado no Ministério Público Federal (MPF), com a finalidade, conforme o documento, de informar da situação ambiental da área da Cidade das Luzes, que faz fronteira com a “comunidade Indígena Parque das Tribos”, acenando para os casos de dengue, malária, virose e outras doenças, como resultado da quantidade excessiva de entulho “deixado na área pela operação policial”, afetando os moradores da referida comunidade. O documento também mostra a informação veiculada pela mídia local de que “os indígenas estão invadindo a área da Cidade das Luzes”, contra a qual as lideranças indígenas definem que não é informação verdadeira, “pois a área referida está dentro do mapeamento que consta no processo judicial, acompanhado pelo MPF”.

Das informações protocoladas, torna-se interessante a que mostra, por meio de três documentos anexados – “oriundos do Tribunal de Justiça do Estado de São Paulo”, “que o imóvel ora litigado pelo casal de empresários encontra-se penhorado”. O primeiro documento anexado é o Termo de Penhora, o segundo é uma Carta Precatória, datada “São Paulo, 15 de setembro de 2014”; outro documento é o Ofício n. 1.217/2015, do 3º Ofício de Registro de Imóvel e Protesto de Letras, datado “Manaus, 19 de novembro de 2015”, referente ao mandado de Penhora n. 001.2015/110208-3.

Foi a partir da conversa sobre estes documentos que *Marcus K.* me apresentou a situação judicial da área ocupada, passando a explicar a retomada da parte da área, que foi perdida pelos moradores da Cidade das Luzes. Procurei sistematizar os documentos judiciais que as lideranças me passaram e outros que consegui nos órgãos de governo, de forma que apresento abaixo, no Quadro 10. O coordenador do Parque das Tribos pediu-me para acrescentar estes documentos na forma de um quadro dos dispositivos, que pudesse tratar da história da ocupação e organização Parque das Tribos, e analisá-los.

| N. | Dispositivos   | Acontecimento  | Finalidade   | Fonte  |
|----|--|--|--|--|
| 1  | <b>Data: 17/03/2014.</b><br>Doc. Com o título "Apelo" ao MPF, enviado pela Coordenação da ocupação. PR-AM-00001970/2014. | As lideranças observam que a ocupação tem o "compromisso com a questão ambiental", mostra que a ocupação se fundamenta "numa questão social". Apresenta que, de início, serão unidas 68 famílias indígenas, "famílias necessitadas", que "são tem nenhuma renda financeira". Pede apoio "para garantir direito de liberdade pela melhoria da qualidade de vida". | Informar que a área está sendo ocupada pelas famílias indígenas e solicitar apoio.   | COORDENAÇÃO DA OCUPAÇÃO. Apelo ao Ministério Público Federal. Manaus: 17 de março de 2014. |
| 2  | <b>Data: 16/04/2014</b><br>Ata de reunião Processos n. 10000.000570/2014 e 10000.021919/2013.                            | Regulamentação Fundiária da área ocupada pela associação de Moradores da Comunidade Cristo rei e pela aldeia Indígena Kokama do Cristo Rei (AIKCR).  | Fazer encaminhamentos definidos na reunião técnica do dia 10/04/2014, na Escola Superior da defensoria Pública do Estado.  | Defensoria Pública especializada em Ações Coletivas (DPEAC).                               |
| 3  | Data: 28/08/2014.<br>Ofício n. 663/2014/GP-ITEAM   | Informa que a área é de competência da Secretaria de Estado de Política Fundiária (SPF) por se tratar de área Urbana de Manaus.  | Esclarecer as competências dos órgãos.   | Governo do Estado do Amazonas. ITEAM   |
| 4  | Data: 29/08/2014.<br>Ofício n. 420/SEGAT/2014-GAB/CR/FUNAI.  | A FUNAI (na gestão do coordenador Regional Substituto, Edivaldo dos Santos Oliveira) pede informação técnica à SPF.  | Pedir informação a SPF sobre a existência ou não de Título definitivo da área  | FUNAI. Protocolo do dia 29 de agosto de 2014. PR/AM, Fls 96.                               |
| 5  | Data: 03/09/2014.<br>Ofício n. 902/2014-GS/SPF.  | Destinado à FUNAI, em resposta ao Ofício n. 4250/14 SEGAT/2014-GAB/CR/FUNAI (Processo n. 13808/2014). Envia o croqui da área, com a explicação da situação fundiária.  | Mostrar que a área está parcialmente inserida nas áreas tituladas: Valentim Gonçalves Pinheiro de 07/11/1986; Antonio Levy Botero de 16/07/1970; Manoel Bezerra Fonseca Neto de 09/07/1986 (passou para a matrícula n. 21443 em nome de Mayani's Importação e exportação de 25/08/1989; inserida parcialmente na matrícula n. 21465 em nome de Alberto Chung Ching Pi de 05/12/1989). Acompanha o croqui | Secretaria de Estado de Política Fundiária.  |
| 6  | <b>Data: 16/09/2014.</b><br>Carta de Esclarecimento à SPF.   | Mostra o tamanho da área. Filho a matrícula do imóvel: n. 26.385, fl. 01, do Livro 02 do registro Geral de 17 de dezembro de 1997. Apresenta a localização do imóvel na área denominada Villa Amorim, que fazia parte do título definitivo de 8/07/1909.   | Esclarecer a Secretaria de Política Fundiária do Amazonas (SPF) sobre o registro do imóvel requerido.  | DC. Carta de esclarecimento. Manaus, 16 de setembro de 2014.                               |
| 7  | <b>Data: 22/09/2014.</b><br>CONTESTAÇÃO. Processo n. 0619647-53.2014.8.04.0001.  | Mostra que a área (que mede 1.499.800,00 m²) está em processo de compra e venda junto à Caixa Econômica Federal, que empreenderá o Programa "Minha Casa Minha Vida", após a retirada dos moradores. Os moradores da área são classificados como "invasores", por não existir "influência indígena" nem "vestígios" indígenas.                                    | Solicitar a favor de DC e ML o restabelecimento do mandado liminar de reintegração de posse.   | Bezerra e Cassius Advocacia.   |
| 8  | <b>Data: 29/09/2014.</b>   | Determina o restabelecimento do mandado de Reintegração de Posse.  | Cumprir o mandato de Reintegração de Posse.  | Tribunal de Justiça do Estado  |

|    |  |   |   |   |
|----|--|---|---|---|
|    | Ato do poder judiciário. Processo nº 0619647-53.2014.8.04.000 1. Despacho. Juíza de Direito Joana dos Santos Meirelles.                            |   |   | do Amazonas. 29/09/2014.  |
| 9  | <b>Data: 05/11/2014.</b><br>Ato do poder judiciário. Processo nº 0619647-53.2014.8.04.000 1. Decisão. Juíza de Direito Joana dos Santos Meirelles. | Pela procedência da Ação de Reintegração de Posse, pautado no Relatório de Inteligência, pede o uso da força policial, se necessário.   | Proceder a Ação de Reintegração de posse em favor dos requerentes <i>DC</i> e <i>ML</i> .   | Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas. 05/11/2014.  |
| 10 | Data: 16/04/2014. Ata de reunião na DPE-AM.  | A reunião tratou da regularização fundiária, a partir do levantamento do perímetro da área de competência da SUBHAF, em composição com o Estado. Mostra a possibilidade de ser efetivado o processo de usucapião.   | Discutir a regularização fundiária da área ocupada pela associação de moradores da comunidade Cristo Rei e pela associação Parque das Tribos, como resultado da reunião técnica ocorrida e 10 de abril de 2014. | Defensoria Pública Especializada em Ações Coletivas (DPE). <b>Ata de Reunião.</b> Manaus: 16 de abril de 2014.  |
| 11 | <b>Data: 1/12/2014.</b><br>Notícia: DPE-AM e MPF discutem defesa de famílias em reintegração de posse no Tarumã. Texto de Melina Seixas.           | Reunião dos representantes do MPF, DPE-AM e FUNAI.  | Discutir a defesa das famílias na reintegração de posse no Tarumã, para compor o processo de indenização das famílias indígenas.  | Disponível em: < <a href="http://www.defensoria.am.gov.br/?q=275-conteudo-43752-dpe-am-e-mpf-discutem-defesa-de-familias-em-reintegracao-de-posse-no-taruma">http://www.defensoria.am.gov.br/?q=275-conteudo-43752-dpe-am-e-mpf-discutem-defesa-de-familias-em-reintegracao-de-posse-no-taruma</a> >. Acesso em 03 de dezembro de 2014. |
| 12 | <b>Data: 01/12/2014.</b><br>Termo de Declaração que presta <i>Amanda K.</i>  | Ela diz que sua família veio para Manaus "em busca de melhores condições de vida"; "seu pai acolheu outras famílias indígenas"; falou da situação fundiária da área; denunciou a violência policial. Define o tamanho padrão dos terrenos em 10X20 metros, para a construção das casas. | Declarar o compromisso de cuidar do ambiente, bosqueando somente áreas onde as famílias fossem construir suas casas, preservando as nascentes, sem desmatamento e sem queimadas.                                | Termo de Declaração à Delegacia Especializada em Crimes Ambientais. Manaus, 01/12/2014.   |
| 13 | <b>Data: 29/07/2015.</b><br>Processo n. 17459-62.2014.4.01.320 0.<br>Autor: <i>DC</i> e outros<br>Juiz: Ricardo A, de Sales.                       | Os autores recorrem com uma liminar para que o poder judiciário cumpra com o mandato de reintegração de posse. Relatam que o imóvel "estava sendo esbulhado", tratando-se de uma "invasão".   | Afirmar serem legítimos proprietários e possuidores do imóvel (matrícula n. 26.385, registrado no 3º Ofício do Cartório de Registro de Imóveis), área de 1.499.800,00 m <sup>2</sup> , denominado Vila Amorim.  | Poder Judiciário. 3ª Vara da Justiça Federal no Amazonas.   |
| 14 | <b>Data: 20/08/2015.</b><br>DECISÃO.<br>Processo n. 0017459-   | Contem no processo pedido do uso da Força Policial para o cumprimento de Reintegração/Manutenção de Posse.  | Intimar a UPIM, DPU, FUNAI e MPF a se manifestarem nos autos, no prazo de vinte e quatro dias.  | Poder Judiciário. Tribunal Regional Federal da Primeira Região. Seção Judiciária  |

|  |   |   |  |   |
|--|---|---|--|---|
|  | 62.2014.4.01.320<br>0.<br>Requerente: <i>DC</i> e <i>ML</i> .<br>Requerido: Fulano de Tal e Outros, União dos Povos Indígenas de Manaus (UPIM). |   |  | do Estado do Amazonas.<br>Decisão assinada pelo Juiz Ricardo A. de Sales.                             |
| 15   | <b>Data: 8/08/2015</b><br>Ofício 0036/15.<br>Instituto Americano dos Povos Indígenas para Desenvolvimento e sustentabilidade (IAPS)             | Chama atenção para “possíveis negligências jurídicas contra os direitos e garantias fundamentais”, pedindo “reintegração contra o lado mais fraco (os índios)”; contesta os estigmas de “invasores”, que tentam enganar o MPF e a este juízo [...]”; mostra a “falta com a verdade quando diz que houve inspeção judicial realizada por este juiz”. | Apresentar carta de repúdio às Decisões judiciais.   | IAPS. Ofício N. 0036/2015.<br>Manaus: 28 de agosto de 2015.   |
| 16   | <b>Data: 24/11/1997</b><br><b>Certidão.</b>   | Nele consta que a terra está titulada em nome do Francisco Gonçalves de Amorim, com aprovação da medição e demarcação em lote, além da descrição dos limites, de acordo com o serviço cartográfico, solicitado pelo titular da terra. A área corresponde a 1.499.800 m <sup>2</sup> .   | Solicitar informação via requerimento sobre a situação fundiária da terra.                                 | GOVERNO DO ESTADO DO AMAZONAS/IFAM-Instituto Fundiário do Amazonas.<br>Certidão n. 1129/997.          |
| 17   | <b>Data: 07/12/2005.</b><br><b>Certificado de Cadastro de Imóvel Rural/INCRA.</b>   | Denominada Vila Amorim, Com área registrada: 1.499.800 m <sup>2</sup> . Declarante <i>DC</i> . Foi registrado em 01/07/1997.  | Efetivar pagamento de taxa de serviço cadastrais, 2ª via, emitido em 07/12/2005 com vencimento 23/01/2006. | INCRA -Ministério do Desenvolvimento Agrário/CCIR.<br>Manaus:07/12/2005.                              |
| 18   | <b>Mandato de Registro. Data: 17/12/1997.</b>   | Pede ao Cartório de 3º Ofício de Registro de imóvel proceder ao registro de imóvel em nome de <i>DC</i> , medindo 1.499,800 m <sup>2</sup> . Esse terreno foi registrado em 1/12/1903, durante o governo de Antonio Clemente Ribeiro Bittencourt. Não se sabe como foi repassado.   | Formalizar o processo de registro do imóvel no nome de Hélio Carlos De Carli.                              | ESTADO DO AMAZONAS. Tribunal de Justiça/Cartório da 3ª vara (Família) da Capital. Manaus: 17/12/1997. |
| 18   | <b>Data: 30/03/2003</b><br><b>Memorial da medição.</b>  | Trata-se da atualização do registro da medição do lote de terra, solicitado pelo pretendente Francisco Gonçalves Amorim, registrado em 05 de abril de 1899 e conforme o Título de terra expedido em 1 de dezembro de 1903. O lote denomina Vila Amorim.   | Definir a delimitação do lote de terra a favor do titular.   | Memorial Descritivo.<br>Manaus: 30 de março de 2003.  |
| <b>Quadro 10 - Demonstrativo dos atos, dispositivos e ações sobre o assentamento Parque das Tribos Indígenas, no Tarumã Açu, Zona Oeste de Manaus.</b> |   |   |  |   |

Depois das várias conversas com *Marcus K.*, percebi que para ele a abertura a esses direitos sociais, que ganha proporção judicial, que tem como referência específica o problema de moradia, tornou-se o centro dos problemas. Para o entrevistado “o direito de morar na cidade, hoje, tem um motivo: primeiro, o índio precisa ter as informações como qualquer cidadão; segundo, educar seus filhos e ser educado, frequentar as faculdades como qualquer estudante, para ter mais conhecimento e expor seu conhecimento para outros que ainda não tem. É o que eu penso, o índio na cidade precisa desse espaço de direito”.

Estes direitos tiveram uma análise mais ampla na teoria da justiça social de Fraser (2012). Numa reflexão intitulada *Igualdade, identidade e justiça social*, Nancy Fraser (Ibid., p. 34-35) traz duas situações de injustiça social: uma de fundamentação simbólica, outra, econômica. O contexto que me ofereceu a relação de pesquisa me leva a definir, conforme a autora, que os agentes sociais estão situados no estado de “injustiça social”, na perspectiva da autora, nos aspectos do econômico e do reconhecimento.

Se para a autora a solução da injustiça de natureza simbólica depende do reconhecimento, da mesma forma a solução da injustiça de natureza econômica depende de uma política de redistribuição, a relação de pesquisa me mostra que a luta pelo reconhecimento se desenvolve no campo da luta pela redistribuição, além do que ambos são definidos pela autora como injustiça social. Os dois fatores atrelados ao estado de bem-estar social liberal, profundamente excludente, fazem com que essas lutas visem apenas a atenuar as consequências de uma distribuição injusta.

O primeiro, a autora denomina de injustiça social ou econômica, objetivada na forma de miséria, de exploração, resultado da relação de produção, e a solução para superá-la dependerá da redistribuição. O segundo fator, para a autora, é de natureza cultural ou simbólica, identificado pela exclusão e explicitado nas formas de desprezo, definindo os espaços de dominação cultural, por um conjunto de código de interpretação de valores. A autora diz que estes fatores se reforçam num inter-relacionamento, porque estão institucionalizados pelo Estado e pela economia.

Nesta perspectiva, ao considerar estes dois fatores de injustiça, a autora nos convida a perceber que, em várias situações, o Estado e a economia consideram a

corrente identitária, em vários aspectos sendo promovido o reconhecimento, mas profundamente sem vínculo com a justiça distributiva, um subproduto de uma mesma estrutura social, que apenas considera redistribuições corretivas, na forma de priorizar aspectos da corrente identitária.

Para a autora, as soluções transformadoras, como exigência na atualidade, compreendem: i) restaurar a todos o acesso ao trabalho; ii) levar em consideração as necessidades fundamentais; iii) possibilitar a redução da desigualdade social, sem considerar categorias de pessoas vulneráveis, necessitadas da caridade pública. A autora conclui que estes fatores contribuem para a solução de certas injustiças de reconhecimento.

Neste caso, compreende-se a proposta da autora de reivindicar a paridade da participação de todos nas relações sociais e, no campo do conhecimento, definir a justiça social como, simultaneamente, redistribuição e reconhecimento, soluções que, segundo ela, “não se limitam a favorecer o respeito a alguém”, como se percebe na ideia hegeliana, ou no apriorismo categórico de Kant, como sujeitos passivos, mas considera-se uma “mudança de percepções que temos de nós mesmos”<sup>49</sup>.

Na perspectiva de efetivar a solução destes dois fatores, como critérios de uma interpelação empírica, as características de resistência para permanecer num espaço social, construído com base na transformação do espaço físico, delimitado e denominado Parque das Tribos, mostram como os agentes sociais processam os fatores de identidade a partir de um território pluriétnico, como estratégias de suas lutas.

Uma destas estratégias se trata da elaboração de um croqui, proposta veiculada pelo Joilson Karapãna, pela razão da sua experiência nas oficinas de mapas realizadas no rio Cuieiras e confeccionada por uma equipe coordenada pela professora Ana Cláudia. Assim, ainda naquela manhã do dia dezessete de fevereiro, na casa dos professores, Ela me apresentou o croqui, que, depois de escutá-la,

---

<sup>49</sup> Cf. FRASER, Nancy. **Le Monde Diplomatique Brasil**, junho de 2012, p. 34-35.

orientando-a a enviá-lo ao MPF do Amazonas e tê-lo como forma de manter o controle da relação de moradores e de contra-argumento na defesa das investidas de reintegração de posse.

Nele a equipe que confeccionou apresenta as ruas e as casas dos moradores, definitivamente mostrando a quantidade de casas e famílias. Entreguei três folhas de *papel quarenta quilos* e pinceis de ponta fina de várias cores para a equipe confeccionar o desenho, num tamanho maior do que no tamanho que me foi apresentado. Ficou certo que, depois de pronto, o material vai compor o texto que elaborei e que está em processo de conclusão. O croqui que se pode ver abaixo foi o segundo confeccionado, depois que colaborei com os itens acima descritos.

Além dessa finalidade, a principal é a de que o material constitui num instrumento que fundamenta as outras informações e servirá para operacionalizar a organização interna dos moradores e dos trabalhos das lideranças. Além dessa abordagem, no nosso encontro daquela manhã, a professora Ana Cláudia me apresentou as informações do MPF, no registro de mensagens do *WhatsApp* encaminhadas pelo procurador do MPF. As mensagens mostram o esforço do procurador em antecipar recurso contra a próxima reintegração de posse, possível de acontecer na área dos indígenas. Também, mostra a peleja do órgão em pressionar os operadores do direito e os órgãos do Estado para, em situação de despejo, doar uma área do Estado para os moradores do Parque das Tribos.

Pela conversa, registrada nas mensagens do celular da professora Cláudia, o procurador visualiza um desfecho a favor dos requerentes da terra, que, segundo depoimento das lideranças visa a especulação imobiliária, que pode ser justificada nos três documentos acima citados, os quais me foram passados, conforme Quadro 10. Neste caso, o MPF, de acordo com as mensagens enviadas, está pretendendo evitar formas de violências contra a integridade física e moral das vinte e quatro etnias, que representam quatorze línguas faladas, além de propor moradia de acordo com a forma de vida coletiva do Parque das Tribos.

MAPA SITUACIONAL-PARQUE DAS TRIBOS-TARUMÁ

| LEGENDA  |             |
|--|-------------|
| Indígenas residentes no Parque das Tribos (etnias) |             |
| Apirinã  | ⊙           |
| Baniwa   | ✦           |
| Baré   | ⊗           |
| Derama   | ⊕           |
| Kokama   | ✚           |
| Kanamari   | Δ           |
| Kanapão  | ⊗/⊕         |
| Misakha  | ↔           |
| Mura   | ⊙           |
| Hareziama  | H           |
| Kuripako   | KK          |
| Piratapúia   | U           |
| Tuyuka   | U           |
| Taniama  | ≡           |
| Mumukuru   | ≡           |
| Tukano   | ✦           |
| Wanano   | ⊙           |
| Sakri-Mawé   | ✦           |
| Maurio   | ≡           |
| Ticuna   | ⊙/⊕         |
| Kulina   | ⊙           |
| Basamara   | ≡           |
| Locais: poça, túnel, etc.                          | ⊙           |
| Área de Reserva                                    | ⊙           |
| Pessoas comuns                                     | □           |
| Indígenas com RAN                                  | □           |
| Pessoas que se declararam indígenas                | □           |
| Manguezal  | ⊙           |
| Braquiário   | ⊙           |
| fontes de água                                     | ⊙           |
| Terreno e casas indígenas                          | □           |
| Parque que Chora                                   | ⊙           |
| Capacete cultural                                  | ⊙           |
| Parque de recreação                                | ⊙           |
| Área reservada p/ Escola Indígena                  | ⊙           |
| Parque da 2ª fase (reserva do Parque das Tribos)   | ⊙           |
| Total de famílias indígenas (atras)                | 48 famílias |
| Total de famílias que se declararam indígenas      | 64 famílias |
| Total de famílias comuns                           | 20 famílias |
| Áreas e casas comuns                               | 137         |
| Total de famílias morando                          | 132         |

Fonte:  
Professora Indígena Ana Cláudia M. Tomas-Sant  
Fonte: Cedejaneiros, Professores Indígenas dos povos Baniwa, Kanapão, Kokama, Kuripako, Misakha, Piratapúia, Tuyuka, Taniama, Mumukuru, Wanano, Sakri-Mawé, Maurio, Ticuna, Kulina, Basamara.



Figura 25 – Croqui do Parque das Tribos elaborado. Fonte: TOMAS, Ana Cláudia M. Manaus: 09/03/2016. Trabalho de campo: Glademir Sales dos Santos.

O croqui está constantemente reelaborado pela valorização do território, que pode ser compreendido como “território de uso” (SEABRA, 2004), conforme a elaboração da identidade coletiva, como condição de possibilidades relacionadas às experiências de viver de cada família a partir do sentimento de pertencimento, correspondente a vinte e cinco etnias (25), cujos nomes estão indicados no mapa.

No dia nove de março de 2016, ela explicou como estão coligidas as etnias, afirmando que, nos contatos com cada casa e terreno, que mede 10 metros de frente por 12 metros de fundo, estas estão organizadas na forma de quinze (15) quarteirões. Oportunamente andei com as lideranças por todas as ruas, durante o período de atividade de campo. Nas vezes em que ia a casa da professora Ana Cláudia, eu escolhia uma das entradas, que pode ter como entrada o ramal do Bancrévea, entrando na rua *Jo'i*, a cujo acesso pode ser, também, pelo campo de futebol, usado pelas crianças e jovens. Outras vezes, quando ia me encontrar com *Marcus K*, com a senhora *Cândida K.*, ou procurar a *Amanda K.*, com a finalidade de entrevista-las ou apenas conversar sobre a situação da organização pluriétnica, eu entrava no Parque das Tribos pela rua *Iwi Muritinga*, que o separa da “comunidade” Cristo Rei.

Eles fazem um percurso de reflexão, apontando implicações relacionadas a fatores de reconhecimento e redistribuição. De forma operacional, para permanecer na área ocupada, a esperança das lideranças passa a ancorar nos seus mediadores, no plano da representação jurídica. Desta forma, o croqui serve de apoio nesse processo, incorporado nos documentos do MPF.

Conforme as conversas subsequentes com a Cláudia Baré, o croqui foi enviado também, à FUNAI. De acordo com ela, o resultado desse trabalho fez com que os fatores de pertencimento étnico, que o croqui demonstra, levaram “as lideranças indígenas a exigir uma tomada de posição da FUNAI, para que o órgão indigenista se manifestasse a favor dos moradores indígenas”.

Assumindo a posição de autoridade mediadora e representada pelos órgãos federais, no campo jurídico<sup>50</sup>, desta forma, a FUNAI vai ao encontro dos interesses

---

<sup>50</sup> A FUNAI, representada pela Procuradoria Federal do Estado Amazonas, impõe Agravo de Instrumento com pedido de efeito suspensivo a favor das famílias indígenas e contra a reintegração de posse, conforme a

coletivos dos indígenas. Assim, a Procuradoria do Patrimônio Imobiliário e Fundiário (PPIF) da Procuradoria Geral do Estado faz um levantamento da área e identificaram na Secretaria de Estado de Política Fundiária (SPF) várias matrículas transcrições, além de títulos definitivos sobrepostos<sup>51</sup>.

Com o desenho confeccionado, ficou-me possível de compreender a área ocupada pelos moradores indígenas que forma o Parque das Tribos, relacionando-o com os documentos que ensejam processos de reintegração de posse. Estes documentos correspondem à mesma área que formam uma espécie de mosaico de três blocos de áreas ou espaços físicos.

A primeira corresponde à chamada comunidade Cristo Rei, a segunda denominada Parque das tribos e a terceira, área denominada Cidade das Luzes, cujos moradores foram retirados por meio de uma operação chamada *Blackout*, realizada no dia sete de outubro de dois mil e quinze, em cumprimento ao mandado de reintegração de posse.

Nestas áreas fica em destaque a partir do croqui, o Parque das Tribos, organização que foi sendo constituída a partir da família Kokama, junto à qual se agregaram outras etnias, as quais nos últimos anos se definiram por sua forma organizativa de caráter étnico, dando sentido social e existencial ligado à moradia e ao cultivo da terra, como forma de sobrevivência das famílias indígenas. Esta organização e os moradores da comunidade Cristo rei, formada por famílias indígenas e não-indígenas de baixa renda, transformaram o espaço físico em espaço social.

A razão da forma de habitar dos moradores reside no fato de que, como está destacado nos autos, os beneficiados dos documentos e autores do título de domínio “não deram nenhuma destinação produtiva do imóvel” (AGU, AGRAVO DE

---

decisão proferida em folha 1094/1102, integrada pela decisão de folhas 1166/1184 do Processo nº 17459-62.2014.4.01.3200, 3ª Vara Federal do Amazonas.

<sup>51</sup> Conforme o Parecer nº 152/2016-PPIF/PGE (p. 2), na ordem de apresentação: matrícula de nº 928, em nome da Sociedade Empresária Eletroferro; matrícula de nº 26.385, em nome de Hélio Carlos De Carli; Transcrição nº 5.526, em nome de Joaquim José da Cunha; Matrícula nº 33.404, em nome de Abrahim Medeiros Anselmo (originada da transcrição nº 5.526); Matrícula nº 21. 465, em nome de Alberto Chung Ching Pi; Matrícula nº 21.443, em nome de Mayani's Importação e Exportação Ltda; Matrícula nº 5.075, em nome de Antonio Levy Botero. Os Títulos definitivos são: de Valentim Gonçalves Pinheiro, expedido em 07/11/1896; de Francisco Gonçalves de Amorim, expedido em 01/12/1903; de José Caminha Pereira da Silva, expedido em 03/10/1933. No total os documentos correspondem a seis matrículas, uma transcrição e três títulos definitivos.

INSTRUMENTO, 09 de maio de 2016, p. 30), além do mais, no que se refere a matrícula 26.385, os autores do processo deixam claro que “não abordam nada quanto ao exercício dos poderes de fato, [...] e está claro que era usado como objeto de especulação imobiliária” (AGU, op. cit., p. 18 e 31).

Os processos jurídicos produziram insegurança nos moradores, colocando em detrimento a integridade física e a certeza da efetivação da permanência na área ocupada. Esta incerteza nos últimos documentos produzidos pelos de defesa aparece em três possibilidades às quais estão subordinados os moradores – quais sejam: i) efetivação de medidas reintegratórias, ii) regularização da área e iii) realocação da comunidade, possibilidades abertas de acordo com o conteúdo do pedido do Ministério Público Federal de suspensão da ação de reintegração de posse<sup>52</sup>. A insegurança faz com que lideranças recebam outras formas de mediações, entre as quais há a mediação empresarial que pretende conciliar o projeto coletivo com o projeto do mediador, de base em interesses econômicos.

Entre a mediação em favor dos indígenas – que age juridicamente em defesa dos direitos à moradia e à dignidade da pessoa humana, conforme os documentos da AGU e Ministério Público Federal – e a mediação empresarial, há um perfil da mediação jurídica, que corrobora para produzir o faccionalismo interno à organização pluriétnica. Este perfil de mediação aparece com documentos favoráveis aos autores dos processos de reintegração de posse (vide Quadro 10).

Em geral, os mediadores constituem uma força externa, cujos atos mantêm os interesses em jogo, muito das vezes reproduzindo uma relação de dominação, cujas forças se impõem em situações localizadas. Mostraremos como esta mediação aparece, favorecendo o aparecimento da mediação econômica, externamente propondo saída na forma empresarial e messiânica, como forma antagonista na construção do território pluriétnico, tornando esta refratária aos atos característicos

---

<sup>52</sup> Mediante o Procurador da República, o Ministério Público Federal se manifesta, no dia 01 de julho de 2016, sobre a decisão de reintegração de posse, de acordo com o processo nº 17459-62.2014.4.01.3200, pedindo a 3ª Vara da seção Judiciária do Estado do Amazonas a suspensão de qualquer medida de reintegração de posse contra o Parque das Tribos. Com base no Parecer nº 153/2016-PPIF/PGE, mostra irregularidades cartoriais, além de mostrar haver nulidade da Matrícula nº 26.385.

de indivíduos faccionados (ALMEIDA, 2015, p. 11), que apresentamos na última subseção deste capítulo.

Antes de mostrarmos, apresentaremos as precondições da construção do território pluriétnico, a partir da relação de pesquisa que foi se definindo com os agentes sociais. Esta relação de pesquisa nos levou a fazer várias entrevistas com os agentes sociais, mas elas não nos garantem perceber claramente situações de conflitos<sup>53</sup>, que promoveram divisões de posições políticas sobre esta construção, a não ser pela interpretação da relação dos discursos, organizados pelas entrevistas, com a minha relação de pesquisa os agentes, entendo-a como relação social de pesquisa, definida pelas observações e conversas que realizei.

#### **4.2 Precondições da formação da organização Parque das Tribos: a ideia do tradicional na construção do território.**

Conheci pessoalmente *Marcus K*, do povo Kokama, numa visita à organização Parque das Tribos, numa manhã do dia 4 de setembro de 2014. Depois, no espaço cultural da organização étnica, no dia 14 de julho, numa reunião com algumas lideranças dos povos Barasana, Piratapuia, Baré, Kokama e Karapãna, ele me possibilitou conhecer as formas de organização desse espaço social de dimensão pluriétnica.

Na ocasião da visita do dia 4 de setembro, eu estava representando o PNCSA, decorrente de uma solicitação do MPF, para acompanhar sua equipe técnica<sup>54</sup>. Naquela mesma manhã, fizemos um percurso pelos limites da ocupação e espaços nos quais estão construídas pequenas casas, feitas de madeiras, adicionadas com outros materiais que favorecem uma estrutura de moradia.

Conhecemos a área de fragmento de floresta, cortado por um igarapé, que fica entre a rua da Reserva e a rua da Nascente (Vide croqui). *Marcus K* e outras lideranças nos levaram a uma parte de terra firme, do outro lado deste espaço físico, fora do qual se encontra uma imensa área, denominada Cidade das Luzes, termo

---

<sup>54</sup> Visitaram a área ocupada: o Procurador, sua assessora, o antropólogo, que são funcionários do MPF, e os convidados, eu, representando o PNCSA e um Padre da Pastoral Indígena de Manaus.

que denota uma significativa extensão de terra sendo ocupada por centenas de famílias não-indígenas, supondo uma cidade iluminada pelas luzes durante a noite.

Depois da caminhada pela área, *Marcus* nos expôs as condições desse espaço físico, o qual se transforma em espaço de relações pluriétnicas, como território de pertencimento coletivo. Sua exposição, acompanhavam-na atentamente não só os representantes do Ministério Público Federal, mas também as principais lideranças – *Amanda K*, 44 anos e sua mãe, *Cândida K*, 70 anos, e *Célio M*, 53 anos, representantes de várias etnias – entre as quais estava o Joilson, que colabora na luta pela permanência dos moradores na área. Tais condições foram reafirmadas num depoimento mais recente, do dia 1 de agosto do corrente ano.

A relação de pesquisa com as principais lideranças ainda estava por solidificar, pois eu já pensava na relação dos Karapãna com elas, sabendo que o Joilson estava construindo com a professora Ana Cláudia nesse lugar, portanto, estavam fazendo parte do movimento.

Foi um processo que se lida com o tempo dos agentes, procurando, também ocupá-lo porquanto sabia que eu poderia ajudar na construção de um discurso, que, conforme Bourdieu, na parte *Compreender*, encontrada na obra *A miséria do mundo*, está lá, esperando suas condições de atualização (BOURDIEU, 2003, p. 704). Para isso, eu precisava lidar com o tempo deles e esperar pelas condições em que teria de apresentar minha disposição para acompanhá-los e propor sem impor deixando em aberto, sempre com a perspectiva de explicitar o discurso não reconhecido pelos agentes dos setores de Estado.

Aqui se acentua o sentido do discurso emitido pelos agentes, cujas orações apresentam um discernimento, que, nas entrevistas e depoimentos, revelam assuntos metodicamente definidos. Por isso, o discurso pode ser visto como resultado de esforço por buscar saídas de situações não desejadas. Daí a importância do método desta pesquisa, apoiado nos atos de fala, para captar o sentido do discurso que os agentes imprimem, nas relações de conflitos.

O caminho que percorri (conhecido e seguro para as condições de possibilidade) foi o da relação já estabelecida com a liderança Karapãna, Joilson, casado com uma liderança Baré, professora Ana Cláudia formada em pedagogia, com especificidade em indígena –, porque ele colabora com a luta dos moradores

do Parque das Tribos, ajudando na parte que se refere ao estudo da língua nheengatu.

Ele considera que a força de unir vinte e cinco etnias num território, “é a mesma que fez unir seus irmãos e irmãs na luta por moradia e defesa dos recursos naturais no Tarumã e no Rio Cuieiras”. A condição desta força está nas histórias de vida que se encontram e que nos possibilitam entender a construção de território pluriétnico e, desta maneira, compreender como se apresentam as formas de reconhecimento, no campo político, frente aos problemas urbanos.

Passei a acompanhar, detidamente, as lideranças do Parque das Tribos a partir da trajetória do Joílson, depois que este se mudou da aldeia Kuanã para esta área, em 2014. Essa decisão partiu da escolha da sua esposa em marcar um terreno de dez metros de frente por doze de comprimento e construir sua casa, na qual passa a morar com duas crianças e um adolescente, com a finalidade de organizar a educação escolar indígena e ter um espaço de educação diferenciada reconhecida pela SEMED-Manaus.

Ao lado da casa foi construído um espaço coberto, posta uma mesa, com alguns bancos, na forma de tronco de madeira. Por outro lado, a decisão do professor Joílson de acompanhar sua esposa tem também a razão de colaborar na organização interna das etnias, tanto como representante da ASSIKA, quanto na função de ajudar a professora Ana Cláudia no início do estudo do nheengatu. Este apoio não o deixa de frequentar sua residência na aldeia Kuanã e coordenar as atividades da ASSIKA.

Aqui faz necessário definir os atos volitivos do professor Karapãna. Quando a solidariedade está fundamentada na vontade, é preciso perscrutar os aspectos não vistos da vontade, ou seja, buscar as razões dos atos que explicitam a atitude volitiva de uma liderança. Tomamos este empreendimento da atitude da liderança Karapãna, para pensar que sua vontade foi produzida pela sua trajetória e da relação que sua família tem com as agências de governo em Manaus.

Mas é possível, identificar uma indignação produzida, sobretudo, na luta pelos espaços físicos de moradia, contra a forma de política fundiária em Manaus, que causou vários deslocamentos de sua família, redefinidos com o passar do tempo na construção de territórios nos Rios Cuieiras e Tarumã, pois “as pessoas de

minorias étnicas foram saindo e sendo retiradas destas áreas” (JOILSON PAULINO, entrevista: 1/08/2014).

Sua postura faz referência à ideia de Ricoeur sobre a indignação, a qual “pode tanto desarmar como mobilizar” (op. cit., p. 214). O autor prossegue dizendo que a mobilização, como resposta, consta numa passagem da humilhação, “experimentada como lesão do respeito de si”, para a “vontade de participação no processo de ampliação da esfera dos direitos subjetivos”, que consiste na capacidade de pronunciar de forma racional e autônoma sobre estas questões de lesão dos direitos (loc. cit.).

Este espaço construído pelo casal serve para reunir as lideranças, acolher visitantes, especificamente, é o lugar onde o casal discute e prepara as atividades pedagógicas, para atender a demanda da educação indígena, a partir da língua nheengatu. Este pequeno espaço é o lugar dos nossos encontros a partir dos quais me fiz pensar na relação da experiência do professor Karapãna com o processo de construção do espaço sociocultural do Parque das Tribos, como um apêndice de partilha das experiências de luta da família Karapãna, conferindo à educação escolar indígena um caráter estratégico de resistência pela permanência dessa unidade social no espaço físico. Além desta casa, as casas da liderança Kokama e de sua mãe, *Cândida K*, do *Célio M* e o espaço da escola foram espaços de conversas e de entrevistas.

Nessa área o casal incentiva a formação de uma escola de educação indígena, priorizando a língua nheengatu, com o apoio da secretaria de educação indígena do município. Constroem um espaço cultural, na mesma rua da sua residência, onde se efetiva o aprendizado e a elaboração das expressões culturais e, prioritariamente, dedicam-se ao ensino da língua para crianças e adultos. Com uma relação de alunos, na qual estão incluídas crianças, adolescentes, jovens e adultos de várias etnias, o casal protocola um documento, solicitando a integração do Parque das Tribos na Gerência de Educação escolar Indígena da Secretaria Municipal de Educação do município, passando a ser parte da agenda de atividades desta instituição educacional, integrando a Ana Cláudia como professora colaboradora.

Jóilson entra numa fase de redefinição de suas atividades nesta secretaria, uma vez que ele é professor contratado desde dois mil e cinco. Esta redefinição consistiu na sua saída da escola bilíngue da aldeia Kuanã, no Rio Cuieiras, para exercer atividades de ensino na aldeia Santa Maria e na Associação Sol Nascente Sol Poente, na área da residência da sua irmã Maria Alice, na aldeia Yupirunga, onde há uma pequena estrutura de madeira denominada de espaço cultural, e no apoio exclusivo a professora, na estruturação da escola na área onde o casal reside. Estas áreas são “espaços culturais” onde funcionam as escolas indígenas da referida secretaria, de designação Karapãna, com exceção desta última, para onde convergem várias etnias e que se apresenta como parte da organização pluriétnica Parque das Tribos.

Foi por meio deste casal que me aproximei das principais lideranças desta organização, primeiro, conheci a família kokama, a partir da *Amanda K*. Ela já havia ido ao PNCSA em 2013, orientada pelo coordenador da ASSIKA, para solicitar o acompanhamento da ocupação. Com o tempo de visita na área, a partir da relação de pesquisa estabelecida com a coordenação, especificamente formalizada pelo cacique *Marcus K*, elaborei uma agenda para realizar as entrevistas.

Entrevistei a senhora *Cândida K*, na sua residência, na travessa Taracua, rua do mesmo nome, no dia 26 de agosto de 2015, numa manhã de quarta-feira. Antes entrei na área do Parque das Tribos, pelo Ramal do Bancrévea. O portão de madeira, no início da Rua *Juisi*, com uma corrente exposta ao chão, estava aberto, mas na casa ao lado mora o Alfredinho, como é conhecido, da etnia Katukina, que observa todo o movimento da parte de cima da ocupação e, qualquer desconfiança é motivo para articular com as lideranças que moram na parte de baixo da área verde.

Com sua permissão, eu desci com o carro a Rua *Juisi* e o estacionei na frente da casa da *Amanda K*, que se situa ao lado da casa do *Marcus K*, na rua *Puranga*. Da mesma forma da casa da professora, esta casa tem uma varanda, um espaço aberto, com uma mesa e cadeiras espalhadas ao seu redor. Funciona como lugar de refeições e de conversas com as lideranças da organização.

Deste lugar, também, saem as decisões das lideranças e as definições de atividades, coordenadas pelos dois primos Kokama, que se articulam com as

lideranças que moram na parte do platô. Podemos, sistematicamente, dizer que a área ocupada é dividida em duas partes, a de cima e a de baixo, como se pode escutar nas conversas informais. A parte de cima está no controle das lideranças, formada pelo *Célio M.*, *Magno K.*, *Tatiana B* e *Sales*.

Retomando o momento que antecede a entrevista do dia 26 de agosto, eu fui com *Amanda K* à casa da entrevistada, sua mãe. Do baixo, que corresponde à área do Parque das Tribos, para a Rua Taracuí, na comunidade Cristo Rei, distam aproximadamente quatrocentos metros. Houve dois momentos da entrevista. O primeiro foi feito na residência da senhora *Cândida K*, na rua Taracuí. O segundo aconteceu no dia 28, na casa da *Amanda K* para tomarmos café e conversar com o *Marcus K.*

No primeiro momento, não estendi as particularidades da entrevista, considerando o cansaço da senhora *Cândida K*, apresentado na sua fisionomia. Para tirar dúvidas acerca das informações, conversei várias vezes com ela informalmente. Para minha surpresa, ela nos acompanhou, no dia 28 de agosto, durante toda a entrevista, a qual, mesmo sendo gravada, se caracterizou uma conversa aberta, durante o café, em que vários assuntos foram apresentados, de forma reflexiva, carregados de descrições e ideias, iniciada por ela, que falou sobre relação com os recursos naturais da área, que foi tendo a forma de espaços socioculturais.

Procurei destacar do conteúdo dessas conversas dos dois momentos a categoria tradição, para apresentar como é formada uma organização pluriétnica, processo em que envolve a pressão que estes fazem para serem reconhecidos, a partir de combinações de elementos distintos de uma identidade coletiva, apontadas por Almeida, tais como raízes locais profundas, laços de solidariedade, fatores políticos organizativos, autodefinições coletivas e consciência ambiental (ALMEIDA, 2008a, p. 70).

Antes da gravação, conversando com a mãe e filha, esta me falou sobre o esforço do *Marcus K.*, no momento em que ela apontou com o dedo a pequena casa onde ele morou, que fica atrás da casa da *Cândida K* e próxima da estrutura circular de madeira, coberta de palha. É uma casa sem as madeiras que formavam as

paredes, reduzida apenas à estrutura que mantem a cumeeira de palha. Estas duas estruturas fazem referência ao uso da palha, extraída da mata, no próprio território.

A entrevistada falou que por onde anda “a fama do meu primo é grande”, e tem pessoas que “ainda perguntam se ele ainda faz parte do movimento”<sup>55</sup>. Ela salienta que, numa conversa com dona Joana e *Tatiana B*, duas mulheres indígenas que moram na ocupação, as três mulheres e famílias já teriam o abandonado se ele não tivesse elidido essa relação. Ela acrescentou, como exemplo, que alguns pesquisadores do INPA perguntaram da índole do seu primo, como referência necessária para que eles possam fazer pesquisa na flora pertencente à área. Para ela, “as pessoas têm que conhecer mais o *Marcus K*”.

A entrevistada concordou comigo quando afirmei que um registro da história dele no movimento étnico em Manaus e suas estratégias de luta mostrarão um perfil de liderança que ele exerce no movimento indígena. Acreditando que o discurso étnico fundamenta a construção do Parque das Tribos e que passa pela tomada de decisão e de ruptura com outros posicionamentos, procurei aguardar a confiança que foi se estabelecendo com esta principal liderança, para compor um discurso dessa construção, deixando mais a senhora *Cândida K* à vontade para falar da sua história, como outro aspecto da etnicidade do território em construção. Ao meu lado, dona *Cândida K* estava acompanhando o final da conversa, quando lhe dirigi a fala perguntando sobre as formas de pertencimento.

Terminei o assunto com a *Amanda K*, pedindo-lhe informação sobre o Alfredinho, indígena que abre o portão quando chego à Aldeia. Depois iniciei a entrevista com a senhora *Cândida K*, que considerei uma conversa com ela e sua filha.

Ao transcrever o conteúdo desta entrevista e das outras, inferi que a área ocupada por vinte e quatro etnias é resultado de diferentes trajetórias das famílias indígenas. Podemos enumerar vários casos, como à trajetória da família Karapãna do Manuel Paulino da Silva, a trajetória da família Kokama da senhora *Cândida K*, a

---

<sup>55</sup> Ela fala dessa forma porque, nas conversas que eu tive com *Marcus K*, ele relata que participou de várias ocupações, desde a da Lagoa Azul, em 2008, passando pela ocupação Parque São Pedro e outras, até chegar a do Iranduba, em 2013. Nas conversas, ele reafirma que se desvinculou do grupo de lideranças que participaram dessas ocupações e passou a se preocupar com a organização e a resistência do Parque das Tribos.

trajetória da família Sateré-Mawé da matriarca Tereza. Conforme a história dos pais da *Amanda K.*, contada por ela mesma, eles passam a delimitar terras de uso comum dos recursos naturais, ao se estabelecerem na área – atualmente chamada de comunidade Cristo Rei.

#### 4.2.1 A construção do tradicional na *proxemia*.

Na década de 1980, com sua família, chegam outras quatro, vindas de outros municípios do Amazonas e transformam o lugar em área de roça. Estas roças eram consideradas extensão das casas dos primeiros núcleos familiares, sentido administradas, sobretudo, por famílias pluriétnicas, como podemos constatar na história dos pais da *Amanda K.*

*Ambrósio B.*, do povo Baré, falecido em 2004, e a sua mãe, *Cândida K.*, do povo Kokama, prescrevem uma estratégia de casamento de duas etnias, como “exterioridade mútua dos elementos que compõem uma realidade” (BOURDIEU, 1996, p. 48), que leva a dimensão afetiva a fazer parte da dinâmica de construção de territórios étnicos, muitas das vezes exterior à posição do Estado em relação a esta forma de construção, que o faz implicar em atos de desconhecimentos, de um lado, e pressão por fazerem-se reconhecidos, de outro.

*Cândida K.* elenca com facilidade os recursos naturais, uns cultivados, outros já encontrados na mata. Ela lembrou-se da cana, abacaxi, maracujá, açaí, cará roxo e cará branco, concluindo dizendo que havia uma casa de farinha e, onde fica a casa do seu sobrinho Kokama, tinha um “carazal” que cultivavam. Ao fechar os lábios da pronúncia “carazal”, abriu-os novamente para dizer que “até hoje ainda existe plantas de açaí”, como ainda “resta marizeiro, cupuaçuzeiro, abacateiro, cajueiro, nessa beira”. Ao lembrar-se das plantações de melancia, maxixe, jerimum, banana, afirma que “naquela época que a gente plantava dava muito e só era para o uso da família e dos vizinhos”.

A liderança salientou que a roça era feita neste período de agosto a dezembro, pois no verão as sementes não morrem e, assim, ela considera esse tempo como preparação para o tempo da chuva, a qual faz brotar as sementes. Na área que corresponde à ocupação denominada Cidade das Luzes, *Cândida K.* se lembra de que seu marido e os poucos vizinhos caçavam e coletavam frutas.

Segundo a Kokama, nessa área havia cipó, palha, uixi, bacaba, patauá, concluindo que “tudo a gente tirava de lá, e meu marido extraia breu para calafetar canoa”.

Ela descreve com precisão a área que compreende o Parque das Tribos, a Cidade das Luzes e o Cristo Rei, mostrando, por onde eu passei várias vezes, encontrando-me com dois poços de água correntes que se ligam por uma corrente estreita de água, redefinidos como lugares de banho, lavagem de roupa e de extração de água para beber e abastecer os depósitos de água das casas, subsidiando na preparação dos alimentos e dá banho nas crianças com os primeiros meses de vida. Conforme *Cândida K*, a água do rio não chegava por aqui, “todo tempo foi assim, tem somente *olho d’água*, no lugar onde se chamava buritizal”.

Este lugar que envolve *proximidade* e *proxemia*, numa relação de *poiesis*, porque implica criatividade na arte de viver, que ativa a memória desta mulher de 70 anos, sobretudo quando ela apresentar este conjunto de afetos com os recursos naturais e os transforma em artefatos, atividade que reata sua memória presente com o passado, como foi revelada por ela:

Eu fazia artesanato. Paneiro, chapéu de olho de tucumã. A gente tira o olho e coloca no sol, para ficar branquinho, para fazer chapéu, para o uso da família. Minha mãe, tias, que fazia muito artesanato de palha e de barro. Eu aprendi no Rio Solimões, na comunidade, a fazer fogareiro de barro. No início era tudo feio, mas eu fazia o fogareiro.

Como a conversa estava iniciando com essa fala da senhora *Cândida K*, essa sua descrição, organizada pelo encadeamento de frases, que revelam afeto com as coisas, acima referida, ativa significados que passaram a ser o referencial da ideia de tradição, que comporá o discurso sobre o espaço social, que vai ser enfraseado pelo *Célio M* a partir da narração da Kokama.

Conforme sua exposição de ideias, o tradicional, marcado pela mudança, se apresenta como deslocamento, o qual traz o aprendizado e ativa a criação. Fazendo um juízo sobre o sistema capitalista, como substrato do campo de relações de poder, em que a etnicidade se faz, ele julga que este sistema procura negar o deslocamento, para poder se apropriar das terras, representado pela propriedade particular.

O tradicional se apresenta por meio do deslocamento, num primeiro momento e a partir dele se faz o exercício da memória, para ativar fatores étnicos, diferentemente do que o que se revela como tradicional para o mundo capitalista. O deslocamento traz a marca da experiência de vida:

Aí minha avó contava que eles iam do Miratuba até o Rio Negro visitar a região dos Seis Lagos. Eles subiam o Japurá. Do Japurá, por terra, atravessavam do Japurá ao Rio Negro. Do Rio Negro, eles iam não sei por onde à região dos Seis Lagos, fazer uma visita. Tradicional que se diz de ano em ano, passavam um tempo, depois, eu não consigo me lembrar. Daqui da Reserva do Miratuba, no Uarini. Agora, olha o tempo em que eles andavam. Então a ideia de tradicional é isso, o camarada passa anos, depois de certo período se deslocar de um lugar para visitar. Para a região dos Seis Lagos o pessoal ia, isso era tradição. Isso que era tradicional. Você sai de um lugar, passa um tempo fora para depois voltar. Eles subiam pelo Japurá, tinha uma terra que eles atravessavam para sair no Rio Negro. Solimões, Japurá, Rio Negro (*Célio M.* Entrevista concedida em 26 de agosto de 2015).

A senhora *Cândida K* aprendeu e se volta para o passado, e fica atenta para o presente. O presente para ela é colocar em prática o que ela aprendeu, fazendo chapéu, a partir do cultivo e coleta, da criação do fogareiro, do uso da palha e de outros materiais encontrado na flora dessa área. *Célio M.* faz uma reflexão para explicar o sentido de tradição voltado para o presente, dizendo que:

No passado, por exemplo, paneiro, tupé, tipiti, isso aí não era artesanato, eram utensílios útil e necessário. Ele passou a ser um objeto como artesanato a partir do momento da possibilidade de fazer uso como objeto econômico, da mesma forma do fogão a gás e o motor. O que era objeto de uso pessoal e necessário passa a ser objeto de artesanato, porque seus adereços, como brinco e colar, ganharam o sentido de bijuteria. Hoje estes objetos passaram a ser visto pelos outros [os de fora] como artesanato e, para as organizações indígenas, tem o sentido de aquisição financeira. Para quem faz, já não são necessários para o uso (*Célio M.* Entrevista concedida em 26 de agosto de 2015).

Para ele o que acontece é um fenômeno, empiricamente definido pela temporalidade e pela mudança, pois “se ela faz um fogareiro de barro vai ter saída, mas como um artesanato para ela e para os de fora” completou o entrevistado. Para o sistema capitalista, conforme sua explicação, o tradicional se apresenta no artesanato, no que se manifesta como artefato pronto. Para quem confecciona, o

tradicional está no processo da memória, que se liga ao presente pela forma organizativa que a ativa, solidariamente.

O deslocamento como acesso de um ponto a outro, como saída provisória ou permanente, como volta aos lugares frequentados, aponta para o sentido de relações afetivas com pessoas e com as coisas, trazidas ora pela história de cada família, ora pela memória que traz para o presente essa história e o sentido do esforço dos agentes.

*Marcus K.* faz uso dessa memória e diz que seus avós, “da região da tia *Cândida K.*, baixavam de *canoa de remos* do Alto Solimões para Manaus”. Lembro-me de que esse tipo de canoa foi dito pela Marilda Karapãna com o nome de canoa de voga, para mostrar que seus avós e outros parentes ligados àquela geração desciam do Alto Rio Negro a remo para Manaus.

*Marcus K.* mostra algumas características desse tipo de embarcação familiar, dizendo que “era uma canoa grande coberta de palha, com um ou mais pares de remos”. Ele afirma que Santo Antonio do Içá era um ponto de saída das vogas, que funcionavam como transporte para descer e subir os rios. Sua tia lembra-se de que seu pai, *M.G.*, remou muitas vogas pelo Rio Juruá, quando era solteiro, trabalhando para os comerciantes e vinha para Manaus e voltava. *Marcus K.* fala do tempo de viagem nesse tipo de embarcação, o definindo em “muitos dias, meses”, forçando inúmeras paradas para dormir e descansar, “eles paravam numa boca de um remando rio, lago, passavam dias pegando peixes, e era assim que meus bisavôs viajavam”.

A canoa de voga, como instrumento de saída e de chegada, que ligava um rio a outro, atravessando lugares e os conhecendo, mantendo-se neles ou os abandonando, unindo tempo ao espaço, traz na memória do *Célio M.* o sentido de um fazer de novo, ação esta que o faz dizer que, “usando esta terra aqui, é tradicional, porque, saíram, mas, como sempre, eles voltam”.

Para ele, “é como a coleta de castanha, uma época você para, outro ano começa de novo a coleta, ou como o ribeirinho, um tempo você para, noutro começa a cultivar”. Ele define Manaus por esse fazer de novo, “Manaus é uma terra tradicional, eles [em grupo, em famílias indígenas, ou sozinhos] saíram ou saem, numa época, depois voltam”, mantendo sempre no presente a relação. Alguns

deslocamentos são forçados pelas formas de exploração, como a história que *Marcus K.* ouviu de seu pai:

Quando eu passei pelo teatro Amazonas. Uma vez eu passei pelo teatro Amazonas e parei para sentar na praça, com os parentes indígenas do Alto Rio Negro e com um rapaz do povo Pankararu. Eles vieram fazer uma visita a Manaus. Um grupo de 12 indígenas. Nós estamos sentados e conversando. Eu lembrei-me de uma história do meu avô, numa das vezes que ele veio a Manaus. Seus avós lhe contavam que a frente de Manaus era só um *anhingal*. O bairro Educando e o porto de São Raimundo eram antigos. Daí começou a cidade. O teatro Amazonas na época dos seus pais já tinha sido concluído. Seus pais contaram para ele que os comerciantes traziam as índias do Alto Rio Negro, do Alto Solimões, do Baixo Amazonas, presas para o cabaré. Ele me disse que ali era um cabaré, na área do teatro Amazonas e era só para os ricos. Eu comecei a contar para doze visitantes o que meu pai contava, aí começou a cair lágrimas dos meus olhos, pensando quantas índias não foram exploradas aqui? Quantas vidas de índios foram perdidas nessa área. Sacrificavam os próprios índios. Meu pai contava que os índios sofreram muito, foram dizimados dessa forma. Meus avós disseram que muitos foram afogados, para deixar de falar sua língua, aqui em Manaus. Os nossos antepassados contam essas histórias. Isso machuca. Isso mata a gente. Dói ver o sofrimento dos nossos pais e avós, para sobreviverem (*MARCUS K.* Entrevista concedida: 26 de agosto de 2015).

De certa forma, o entrevistado reproduz acima uma forma de pensar a formação da cidade, sem levar em consideração os povos indígenas, colocando à margem os fatores étnicos. A história se torna uma mediação da consciência crítica, como condutora da elaboração de outra história, em que aparecem os agentes em situação diferente da apresentada acima, a qual define as mulheres e homens indígenas em situação passiva e submetida a um sistema – na sua fala: “quantas índias não foram explorada aqui!”. Sua fala permite-nos dizer que há uma negação no interior de uma *praxis* dominante – perceptível ao dizer “nossos antepassados contam essa história”, “isso dói”.

A exposição de uma constatação de sujeição, ativada pela memória, mesmo sem a precisão descritiva de realidades consumadas – constatação integradora do discurso, nas enunciações: “sacrificavam os Índios”, “vida de índios perdida nesta área”, “foram dizimados dessa forma” – faz parte do que Dussel (1977b, p. 165) denomina de “método prático”, como prática política dentro de conflitos. Este procedimento para o autor não se identifica com a ciência política, mas é compreendida como “saber operar” no plano social.

Trata-se de constatação de ser afetado pela história de relações em que sujeitos dominam outros sujeitos, numa perspectiva de sujeitos posicionados dentro da sociabilidade histórica, situada e atualizada pelas “novas formas de antagonismos das classes, novas condições de opressão, novas formas de luta no lugar das antigas”, como constataram Marx e Engels (1998, p. 9) no sistema dominante.

A maneira de criar um discurso-de-contestação está ligada a uma situação fática que se torna o ponto de partida de apresentar outra experiência, diferente das dos “antepassados”. Passa-se de um passado-reelaborado para um presente-descritivo, o qual erige um discurso interpelativo pelo afetivo e familiar, como uma das faces das trajetórias, como aliadas do próprio discurso, como podemos apresentar abaixo.

#### 4.2.2 A tentativa de “fazer de novo”: configuração étnica do território.

Para compor o discurso de formação do Parque das Tribos, como território pluriétnico, falta-lhe integrar a trajetória nesta formação. Mais do que uma palavra, o termo “índio”, conotando referências de pertencimento – nas designações de “povos Kokama, Apurinã, Baniwa, Barasana, Baré, Dessano, Cajamar, Karapaña, Katukina, Kulina, Kuripako, Marubo, Miranha, Munduruku, Mura, Piratapuaia, Sateré-Mawé, Tariano, Tikuna, Tuiuca, Tukano, Tupinambá e Wanáno”, conforme Nota de Repúdio, definindo vinte e três representações – torna-se palavra subversiva, ao elaborar uma epifania<sup>56</sup> (DUSSEL, 1977a, p. 130), que definimos como *epifania propositiva* à ordem do direito, à do político e à do econômico, na forma de uma *ex-sisters* organizada coletivamente.

Esta subversão epifânica se revela preenchendo o campo da “participação”, que se estabelece como proposição pela mediação das associações representativas. A etapa que antecede a este nível corresponde ao processo de composição de trajetórias de famílias que fixam moradia na cidade. A epifania é

---

<sup>56</sup> O filósofo argentino, Enrique Dussel, apresenta esta palavra no corpo político do sistema, que ele denomina de o Mesmo, o Sistema dominante, no interior do qual, irrompem organizações sociais como reação a dominação pedagógica, erótica, econômica, política, praxis que se manifesta como Exterioridade, com função subversiva à ordem (DUSSEL, 1977a, p. 170).

essa maneira de realizar os encontros, num espaço físico, até formar uma unidade associativa maior, como podemos apresentar na história da formação do Parque das Tribos.

*Ambrósio B* e *Cândida K* saem da capital para trabalhar na BR 174, em fazenda de uma empresa, cujos sócios eram donos da loja de eletroeletrônicas *S. Monteiro*; depois de doze anos, trabalhando no seringal, *Ambrósio B* pede demissão e passa a trabalhar em Presidente Figueiredo-AM, numa madeireira, onde exercia atividade de derrubada de árvores e corte de madeira.

A história da *Amanda K*. inicia no município de Uarini, que faz parte da Mesorregião de Tefé. Criou-se em Tefé até aos sete anos. Ela acompanhou seus pais até a ida para o BR 174, no Km 99, depois foi morar com a sua tia Martinha Gomes (Kokama), no bairro Alvorada I. Em seguida, a Kokama foi para o bairro Santo Agostinho, enquanto seus pais retornam de Presidente Figueiredo e vão morar no bairro Santa Luzia.

Nas entrevistas realizadas com ela e sua mãe, e em outras com *Célio M.* e *Marcus K*, percebeu-se que já havia uma elaboração da história da área, chama Cristo Rei, parte da qual se configurou no Parque das Tribos. Só foi possível esta formação de território pluriétnico por meio das articulações das lideranças kokama.

Seu pai, *Ambrósio K*, foi convidado pelo seu primo *JCP* para trabalhar, na condição de caseiro, no seu sítio, no Ramal do Bancrévea<sup>57</sup>, chamado Sítio do Pica-Pau Amarelo. Era o ano de 1987, quando ele e sua esposa passaram a trabalhar na lavoura e fez a primeira roça fora do terreno do seu primo, em 1989, no local onde, hoje funciona um centro de terreiro, de matriz africana, uma área que, com o tempo, foi vendida pelo então dono da posse.

Neste local, a família plantou mandioca, banana, cará, abacaxi, coco, abiu, pupunha, que integravam o hábito alimentar das primeiras famílias indígenas que chegaram nesta parte do Tarumã. Suas atividades na lavoura foram se estendendo a vários pontos de cultivo, coleta e colheita, correspondendo anos depois a área

---

<sup>57</sup> O ramal onde está localizada a unidade social Parque das Tribos é conhecido por vários nomes: Ramal do Bancrévea, Ramal da Anaconda, Ramal do Parque das Tribos.

atualmente ocupada pelos moradores do Parque das tribos, do Cristo Rei e da Cidade das Luzes.

Com esta base física de moradia, a família não mais se preocupava em voltar para o Rio Solimões e continuava trabalhando na lavoura sem se importar de possíveis proprietários. Por ter criado uma relação com um proprietário de um terreno próximo a esses locais de cultivo, o senhor *Amadeu* – a informação que os entrevistados dão é a de que era um bancário –, por lhe conferir estima, dirigiu a palavra ao senhor *Ambrósio B*, perguntando-lhe se tinha vontade de continuar na região trabalhando, pois o “bancário” inspirava a não o perder, pois era tido como um bom caseiro. Para tanto, indicou um terreno para o indígena fazer sua roça – o local é o mesmo ocupado. *Amadeu* explicou, antecipadamente, que a área pertencia a um senhor, conhecido apenas pelo nome Flores, há vinte anos que nunca voltou ao terreno, e que havia falecido. *Ambrósio B* ficou informado pelo *Amadeu* de que o *Flores* nunca procurou e nunca fizera sinal que demonstrasse algum tipo de interesse pelo terreno.

Com esta condição de segurança recebida das palavras de *Amadeu*, em 1988, o casal Kokama fez um roçado na área, na proximidade das nascentes, de onde atualmente tiram água para o abastecimento das casas. Com o tempo, o casal é surpreendido por dois senhores, alegando serem os proprietários da área e perguntando aos indígenas de quem ser o roçado. O fulano e ciclano não mais voltaram.

*Ambrósio B* informou do fato ao *Amadeu*, este lhe garantiu que os dois desconhecidos não eram proprietários, assegurando-lhe que poderia continuar no trabalho da roça sem medo de perder a área cultivada. O cultivo dessa área serviu-lhe para produção e venda farinha e frutas, complementando a renda financeira da família, além de doar para os poucos moradores da área, que iam se chegando, como o passar do tempo.

Em 1989, o casal indígena, com seus filhos, ampliou o roçado para a parte alta da área, próximo de um Agelinzeiro, (vide croqui) – os moradores do Parque das Tribos passaram a chama-lo de *pau-que-chora*, porque eles conferiram relatos de ao redor do seu tronco encontravam ossos de corpo humano e na sua proximidade pessoas serem espancadas, além de acolher instrumentos que compõem rituais

religiosos, conforme relatos – que fica próximo da Rua Piratapuia e Rua Baré, limite com o ramal do Bancrévea.

Novamente a família Kokama se depara com os dois desconhecidos, desta vez com a companhia de *JCP*, o qual, conhecendo muito bem a situação das terras, fez com que seu primo, *Ambrósio B*, não se preocupasse mais, pois a área não pertencia aos desconhecidos. Para comprovar a despreocupação, os indígenas construíram sua casa e passou a morar.

Para garantir posse da área, *Ambrósio B*. foi a Secretaria de Estado e Produção Rural e Assuntos Fundiários e deu entrada, requerendo o referido lote. Conforme as lideranças do Parque das tribos, há vários expedientes e deferimentos favoráveis ao pedido do *Ambrósio B*, que não viu o desfecho jurídico da sua solicitação, pois faleceu em 2004.

Por ter trabalhado na lavoura para além do sítio do seu primo, na opinião da *Amanda K*. e de sua mãe, ele passa a ter direito de posse da área que hoje corresponde à comunidade Cristo Rei e à área ocupada por famílias pluriétnicas, com exceção da área que hoje corresponde à denominada Cidade das Luzes, por considerarem-na mata fechada para caçar animais e colher palhas e frutas nativas.

*Ambrósio B*. deixa o processo aberto e sua esposa, sem ter como cultivar a terra e sem condição para cuidar de toda a extensão, deixa a área vulnerável a ocupações de dezenas de famílias, passando a denominar comunidade Cristo Rei. A única área protestada pela família Kokama é a sua, um terreno na travessa Taracua, e a que se configurou em espaço sociocultural e de uso coletivo pelas famílias pluriétnicas, denominada Parque das Tribos.

#### 4.2.3 O barracão como espaço inicial da formação do Parque das Tribos.

Com a base de entendimento da história da família Kokama, as lideranças segue o objetivo de planejar a ocupação, que começou no dia 13 de abril de 2012, com discussão dentro da maloca, no quintal da casa da senhora *Cândida K*, na comunidade Cristo Rei. A primeira fase do processo foi analisar os documentos e atualizá-los, demandando tempo para identificar a situação, depois de muitas articulações com pessoas e com órgãos ligados à questão fundiária.

A segunda fase correspondeu a discussões, que demandaram várias reuniões com famílias sem moradia própria e com outras lideranças de comunidades e associações, após as quais foram deliberadas as seguintes ações: i) encaminhamento de documento, para reconhecimento do Ministério Público (Estadual e Federal) e a outros órgãos de governo e instituições indigenistas; ii) medição de toda a área; iii) credenciamento de famílias e definição dos terrenos, medindo 10 metros de frente por 12 metros de comprimento.

A família Kokama explica o processo de formação do grupo pluriétnico, organização que marca o ponto crucial da sua atuação no movimento indígena. Ela começa dizendo que sua mãe nunca a aceitou no movimento indígena. Na história que seu pai lhe contava, havia indício de que ele ganhara uma extensão de terra que começava do início do ramal do Bancrévea até o sítio do *JCP*. Assim, tomou iniciativa de conhecer o documento e as condições de possibilidade para recuperar a posse da terra. Conforme seu depoimento, ela introduziu a questão na conversa com sua mãe, porque “queria conhecer os documentos da terra, porque ele [seu pai] tirou documentos de usucapião”; “eu tinha dito a ela que a terra, por lei, o documento era importante para provar que a terra pertence a ela”.

Naquele contexto, conforme a interlocutora, um empresário queria transformar a área em Vila. Daí para frente, com a pressão externa de supostos donos, ela foi tendo acesso a todos os documentos, descobrindo que as glebas pertenciam a seu pai pelo uso dos recursos naturais e pelo tempo de moradia.

A liderança Kokama afirma que viu, com o passar do tempo, “a transformação ocorrida na área” que compreende a comunidade Cristo Rei. Ela afirmou que “o desmatamento começou com a entrada de máquinas abrindo ruas para que os grileiros tivessem acesso”. Então, de posse com os documentos de seu pai, encontrou dificuldade para legalizar a terra novamente, pois tinha que lutar e ter dinheiro em mãos, para pagar o IPTU atrasado há muitos anos. Já havia inúmeras casas nessa área, não tinha como tirar as famílias que ocuparam, sobrando apenas a área onde estão as famílias indígenas, correspondendo 14.460 ha, perímetro de 2.160m.

A primeira iniciativa que *Amanda K.* teve foi se unir ao *J.T.*, uma vez que ambos participavam de uma associação indígena na zona Leste. Ele com algumas

lideranças, para fazer moradia popular, através da Caixa Econômica Federal, conseguiram aprovar um projeto para assentar 600 famílias da comunidade Cristo Rei, sendo efetivados os cadastramentos. Enfim, a oportunidade foi perdida, porque *Amanda K.* não viu o desfecho desse projeto e ficou sem saber o fim dessa parceria, uma vez que havia se desligado da associação. Seu próximo passo foi procurar seu primo. Como já havia tempo em que ela não o encontrava, pediu informação do *M.J.* que facilitou o acesso e o reencontro.

Nesse ínterim, já havia duas inscrições de posse do terreno, “uma no nome do Francisco Amorim, outra no nome da família *DC* [de família politicamente influente]”, afirmou *Amanda K.* Um ofício da secretaria de Estado de Política Fundiária endereçado à FUNAI, respondendo a solicitação de informações desta, explica que a área pertence ao Patrimônio Público Estadual, mas foi titulada e distribuída em três matrículas<sup>58</sup>. Mesmo assim, como havia conseguido os documentos, forçou *D.C.* a entrar em acordo com o objetivo de desmembrar o documento dele, “pois estava abrangendo até a nossa área que nós requeremos”, disse a liderança Kokama.

O começo da articulação se deu no quintal da mãe da *Amanda K.*, entre as árvores, onde foi construído um barracão, coberto de palha. Nele as lideranças cadastravam as famílias que iriam ocupar a área pretendida; nele as reuniões de planejamento e discussão aconteciam sob a coordenação do *Marcus K.*, atuando ativamente a partir do que aprendeu com os erros da “ocupações” anteriores lideradas pelo Gomes. *Amanda K.* disse-nos da importância da atuação deste seu primo, porque “ajudou diretamente no estudo dos documentos de posse das glebas e na organização da ocupação”.

Nesse processo, conforme sua fala, uma dezena de famílias desistiu porque “tinha dificuldade de construir os barracos, dentro do tempo marcado pela coordenação”. Foram se assentando Kokama, Kaixana, Baré, Miranha, Munduruku, Desana, Barasana, Piratapuia, Sateré-Mawé, Mura, Karapãna. Aqui mora até

---

<sup>58</sup> Cf. Ofício n. 902/2014-GS/SPF, assinado pelo secretário de estado de Política Fundiária, Ivanhoé Amazonas Mendes Filho, conforme quadro demonstrativo.

mesmo um andarilho, que não tinha casa, e o *Marcus K* trouxe para o assentamento, disse-me a liderança.

O tempo dos agentes sociais assume uma dinâmica de compromisso com a perspectiva de consolidação da sua permanência na área. Por conseguinte, os agentes ressaltam futuras atividades como projeto de leitura e desenhos para as crianças, no “espaço cultural e dos artesãos”, conforme marcado no croqui. Desta forma, há um consenso de que lutarão pelas seguintes ações: construção de escola diferenciada, unidade básica de saúde indígena, posto policial, creche, casa para dependente químico, centro cultural ou Parque Temático. Na casa da *Amanda K*, estão os diacríticos guardados em pequenas caixas de papel. Nelas estão os colares, cocar, anéis e pulseiras, além de porções de sementes, dentes e ossos de animais, como onça, porco, jacaré e cobra.

As sementes são as conhecidas por outras associações indígenas e comunidades (SANTOS, 2008), e, na maior parte, são encontradas na área de ocupação, tais como semente de açaí, seringa, lágrima-de-nossa-senhora. As penas de inambu vieram do alto Solimões. A pintura é feita com o sumo do jenipapo.

Para a coleta de sementes e extração de palha para cobrir as casas, os moradores se servem, ainda, da cobertura vegetal, encontrada próximo da Rua da Reserva e da Rua *Jo'i*. Essa relação com o simbólico faz parte de um processo de autodefinição a partir de um conjunto de diacríticos de autotaxonomia, politizando os próprios símbolos elaborados dentro da própria organização, e está estritamente ligado ao estado de resistência e luta pela permanência na área, como prerrogativa de várias situações de elaboração de territórios pluriétnicos em Manaus.

Dado a expansão de áreas, ocupadas nas proximidades do Parque das Tribos, com o crescimento da especulação imobiliária, de forma desordenada, a tendência é que os recursos fiquem cada vez mais escassos. Até mesmo os pequenos igarapés estão ameaçados com a presença de centenas de casas que são construídas para além desta ocupação étnica. Esta situação localizada mostra um processo inverso do Estado, ao qual Bourdieu denominou de *involução do Estado*, que se apresenta como veremos nos depoimentos e nos processos de Decisão e Despacho, “encarregado da repressão e sacrificando pouco a pouco as funções sociais” (BOURDIEU, 1998, p. 48).

No meio do antagonismo dos atos do Estado, consideradas como processo de organização social, a identidade coletiva é construída por meio de critérios objetivos, com base nos quais as lideranças denominaram a ocupação de Parque das Tribos e criaram a associação com o nome de Instituto Americano dos Povos Indígenas (IAPI), caracterizando a *praxis* dos agentes sociais.

Os diferentes processos de territorialidade acontecem porque a forma organizativa muda de significado conforme as exigências produzidas pelas circunstâncias. De acordo com Lapierre (2011), a identidade étnica tem essa característica de construção e de transformação, a partir da ativação da *memória coletiva*, por ser resultado das decisões pensadas coletivamente, em cujo espaço os limites são definidos, distinguindo os que integram um grupo e os que não integram.

Ao definirem uma associação, que representa os moradores do Parque das Tribos, os agentes dão um caráter específico à identidade, que passa a se constituir como ação-política, ou seja, aqui se estabelece uma compreensão que une o caráter dinâmico e relacional da etnicidade à ação-política, favorável a situações específicas, empiricamente observadas, como situação real e entendida como construção social de lutas anteriores e presentes (BOURDIEU, 2008, 122), que define o processo diferenciado de territorialidade, atualizado em novo contexto. Contra seus associados, por ocuparem a área acima referida, vão ser emitidos vários mandatos de reintegração de posse.

#### **4.3 Reintegração de posse contra a organização indígena Parque das Tribos, no Bairro Tarumã.**

A primeira Decisão foi assinada em cinco de novembro de 2014 – Poder Judiciário, Tribunal de Justiça do Estado do Amazonas, Cartório da 1ª Vara Cível e Acidente do Trabalho – após o Despacho objetivando o cumprimento da Reintegração de Posse, assinada no dia 29 de setembro de 2014. A segunda Decisão foi assinada no dia 29 de julho de 2015, no âmbito do Poder Judiciário, 3ª Vara de Justiça Federal no Amazonas. São Processos requerendo uma área total de 1.499.800,00 m<sup>2</sup>, de autoria de *DC* e *ML* em desfavor de duzentas famílias, que

representam dezessete povos da Amazônia, que solidificaram o espaço físico como terra de pertencimento coletivo, no dia 18 de abril de 2013, a partir da criação de uma unidade organizativa denominada Parque das Tribos.

Esta situação de tensão por que passam os grupos étnicos levam *Marcus K* a dizer que tudo ainda “é um sonho”, ao mostrar a sua luta junto com os moradores “para construir escola, que é a parte fundamental da vida do ser humano, a educação, para ter um polo de saúde, fundamental para a vida do cidadão”. Ele reforça dizendo que “essa é a nossa situação hoje, Glademir, estamos nos preparando para insistir com que as autoridades vejam os nossos povos com outro olhar”.

Do contrário, afirmou *Marcus K*, continuarão tomando decisões como a que foi assinada no dia 29 de julho de 2014, “que expede essa reintegração de posse, que não considera nada dos outros órgãos do governo federal, os quais atuam em nossa causa, na audiência do dia 24 de abril do mesmo ano, como a DPU, AGU, a FUNAI, desrespeitando as decisões, e isso, para nós, estamos sendo discriminados ainda no século XXI” (*MARCUS K*. entrevista concedida em 03/11/2015).

Para melhor especificar, o Quadro 10 apresenta os atos jurídicos como dispositivos que demonstram o espaço físico disputado, que representa sentido de valores opostos e que possibilitam uma interpretação dos atos do Estado, na sua relação com o campo sociocultural e político da etnicidade.

O Quadro 10 apresenta uma predefinição das ações, conforme palavras do *Marcus K*. “para entrarmos aqui nesta terra, pegamos todas as informações dos próprios órgãos do governo e nos deram informação de que a terra estava sob a jurisdição do Estado”. Para concretizar esta certeza, foi feito um estudo pela Gerência de Cartografia Topografia e Geoprocessamento do ITEAM, sintetizado numa Planta de *Situação*. *Marcus K*. salienta que, em reunião de 16 de abril de 2014, na Defensoria Pública Especializada em Ações Coletivas da Defensoria Pública do Estado, “ficou constatado que a área pertence ao Estado”, indicando terras não matriculadas e identificando a existência de “comunidades”, no ramal do Bancrevea.

Sob este desvelamento, a resolução do conflito possessório seria apenas uma questão de tempo, pois o objetivo, na ata de reunião, registra-se a

“regularização fundiária da área ocupada pela Associação de Moradores da Comunidade Cristo Rei e pela aldeia Indígena Kokama do Cristo Rei (AIKCR)” (vide n. 10 do Quadro acima). Ao contrário, para sua surpresa, as famílias pluriétnicas estão diante da segunda ameaça de retirada, classificadas como “invasoras” e promotoras de “esbulho” no Processo n. 17459-62.2014.4.01.3200 da 3ª Vara da Justiça Federal no Amazonas (Cf.n.12 do Quadro acima), que se trata da Reintegração/Manutenção de Posse.

Para considerar que a ocupação da área tem sido feito de forma ordenada, contrariando a primeira decisão judicial e a esta última, os depoimentos atestam que foi feito, anteriormente, uma pesquisa pelas lideranças étnicas sobre a situação fundiária, antes das ações de ocupação, com reconhecimento dos órgãos de governo, dado que a área ocupada se justifica pelo uso e cultivo dos recursos naturais combinando com a forma de vida tradicional da família da *Amanda K*, e pelo Processo de pedido de posse dessa área pelo seu pai, *Ambrósio B*, do povo Baré, e a sua mãe *Cândida K*, do povo Kokama.

Com a relação de pesquisa estabelecida entres as lideranças desta organização com o Projeto Nova cartografia Social, ocasionalmente estive presente neste local, compreendendo o processo de construção de território pluriétnica, com seus meandros marcados por pressão de outras ocupações no seu entorno, por violências físicas e por conflitos possessórios.

No encontro do dia primeiro de agosto de dois mil e quinze, na casa da professora Ana Cláudia, à mesa de reunião, as fisionomias de apreensão e medo de pais e filhos recordam situações de repressão física por parte da força do Estado, lembranças que evidenciam o clima de instabilidade por qual passam todos pertencentes aos grupos étnicos e fazem com que as lideranças concordem com as palavras do *Marcus K.*, quando diz que, com o surgimento da Cidade das Luzes “dessa grande invasão, não tiveram mais sossego, não tiveram mais tranquilidade na nossa vida”, pois há pressão de violência judicial “tanto da parte do que se dizia ser o suposto dono, autor do atual processo de reintegração de posse, quanto da outra parte da invasão, liderada por outras pessoas”, de forma que eles “não conseguem ter paz” (*MARCUS K*, entrevista concedida em 01/08/2015).

Na manhã desse dia, eu entrevistei pela primeira vez *Marcus K*, o qual é legitimado pelos moradores como principal organizador do Parque das Tribos, juntamente com *Amanda K*. A frase epigráfica da abertura deste capítulo foi extraída dessa entrevista. A frase “nossos juízes e intelectuais ainda não pararam para respeitar as culturas e a nossa vivência” (*MARCUS*, entrevista concedida em 01/08/2015) se situa neste contexto de intranquilidade e de resistência. O primeiro verbo evoca os sujeitos para a ideia de reconhecimento, apontada pelo verbo respeitar.

O sentido do verbo parar nos remete a uma atitude de preparar antes, no sentido de conhecer o chão, as coisas circundantes, as pessoas, de forma sistemática, para definir as ações, preparar-se para uma ação, conhecer antes de cair no solo, como fazem os paraquedistas. Neste sentido, a liderança questiona a que tipo de conhecimento as decisões judiciais se referem, para operacionalizar sanções com violência, como a que se refere no Termo de Declaração (vide n. 12 do Quadro 10), prestada pela *Amanda K*, no dia primeiro de dezembro de 2014, a Delegacia Especializada em Crime Ambiental:

[...] na sexta-feira, dia 28 de novembro de 2014, sem aviso algum das autoridades competentes, houve o quinto mandato de reintegração de posse da área. Que por volta de 04h30min do referido dia, a polícia militar, polícia civil, choque e a cavalaria, sem aviso algum, entraram por volta de 05h00min na área da Comunidade Parque das Tribos, derrubando mais de 40 (quarenta) moradias e batendo e obrigando os indígenas tirar a roupa, jogando spray de pimenta e colocando os cachorros em cima dos indígenas. Que entre 08h00min e 09h: 00 min, chegaram os representantes da FUNAI e do Ministério Público e suspenderam a ordem de reintegração do terreno.

Preparar remete as exigências de cada ofício profissional, que, no caso da ciência do direito, a função de um juiz se define pela observância dos dispositivos e das relações a que se remete a sua aplicabilidade. Os elementos *juízes*, *intelectuais*, que funcionam como sujeitos da frase, bem como *cultura*, para a liderança entrevistada se dispõem na *vivência*, anunciando a necessidade da organização indígena de “fazer-se reconhecer” por uma autodeclaração, que, conforme a análise de Ricoeur (2006, p. 17-18), consiste numa ideia intermediária, “o que permanece como não-dito” do sinal de reconhecimento, da marca da indicação por meio das

quais se reconhece algo ou alguém”, e é por meio dessa ideia que se passa ao conhecimento ativo sob o signo da verdade, que é chegar a conhecer, a pertencer, a descobrir a verdade de algo.

Tal atitude remete, também, a confiabilidade dos sinais de reconhecimento, que, precisamente exige sistematização das informações, no campo da produção do conhecimento (campo da atividade intelectual), como o segundo sujeito da epígrafe, constituindo um sentido racional da categoria conhecimento, destacado pelo significado lexográfico como “apreender (um objeto) pela mente, pelo pensamento, ligando entre si imagens, percepções que se referem a ele” (RICOEUR, *Ibid.*, p. 35). Esta definição, conforme o autor citado, leva ao primeiro plano no sentido de “identificar, conhecer por meio da memória, pelo julgamento ou pela ação” (RICOEUR, *loc. cit.*).

O autor salienta que o reconhecer neste estágio ainda é o simples reconhecer, e a este é preciso acrescentar o aspecto encontrado na tradição da filosofia cartesiana, isto é, a “busca do método”, tendo a busca como coragem intelectual. Aqui se percebe que o ato de receber (ato de pensar designado com o termo receber) uma ideia como verdadeira mobiliza o sujeito.

Para o autor, no *Discurso do método*, aparece um critério próprio da fenomenologia do juízo, que se centra no verbo receber para mobilizar o sujeito a experimentar, encontrar e, claramente, duvidar, concluindo que “é a essa íntima história da busca da verdade, dramatizada pelo temor ao erro”, que define a ideia de “buscar para encontrar”, no sentido de aceitar ou considerar verdadeiro (RICOEUR, *op. cit.*, p. 47-48).

Ricoeur considerará que é a possibilidade de desconhecimento dará ao reconhecimento sua plena autonomia. Aqui vale todo o esforço das lideranças indígenas para “tornar-se reconhecido”, ou seja, é na ação considerada *a parte objecti* que o reconhecer faz sentido (*Ibid.*, p. 48). O esforço por via de documentos (Carta de repúdio, Declaração, documentos contendo informações, apelos) emitidos pelos agentes sociais possibilita a superação das formas de distanciamento entre a ciência do direito e o mundo social.

A relação desses dois sujeitos da oração contidos na epígrafe se dispõe numa estreita relação de *philia* deles com o mundo social, sem a qual as decisões

judiciais apontam para um vácuo entre estas duas instâncias de tradições acadêmicas e o mundo social, em determinadas situações em que a relação de poder se manifesta entre desiguais, provocando flexibilização de decisões regulamentares a favor da força de poder que domina determinada relação de conflito, que, para as lideranças do Parque das Tribos os processos judiciais de reintegração de posse mostram esse primeiro distanciamento entre a ciência do direito e o mundo social.

O segundo aspecto como efeito do distanciamento refere-se à linguagem de empréstimo, próprio de um tipo de determinismo criado no campo discursivo do direito, por meio de outras áreas de conhecimento, sem se dar conta da impossibilidade que tais categorias emprestadas não respondem aos problemas que vigoram no mundo social ou que lhes são conferidos novos sentidos ou redefinidos pelos agentes sociais. Para exemplificar, Foucault nos adverte para o cuidado com o uso das noções de tradição, desenvolvimento, termos teleológicos, que, são apropriados para identificar e tomar como verdade “uma sucessão de acontecimentos como sendo a manifestação de um único e mesmo princípio organizador” (FOUCAULT, 1971, p. 17).

Do ponto de vista do autor, esses recortes, seja das formas, seja dos gêneros, como ciência, literatura, filosofia, religião, história, ficções, funcionam como um discurso que não tem uma estrutura conceitual muito rigorosa, e fazem parte de um domínio discursivo, em que reagrupam signos linguísticos e funcionamento de palavras, mas que não cobre o mesmo espaço do conhecimento científico sobre o “homem vivo que fala e trabalha” (FOUCAULT, *Ibid.*, p. 39), conhecimento que é marcado pelo saber.

O saber não é uma soma de conhecimentos – pois destes deve-se sempre poder dizer se são verdadeiros ou falsos, exatos ou não, aproximados ou definidos, contraditórios ou coerentes; nenhuma dessas distinções é pertinente para descrever o saber, que é o conjunto de elementos (objetos, tipos de formulação, conceitos e escolhas teóricas) formados, a partir de uma única e mesma positividade, no campo de uma formação discursiva unitária (FOUCAULT, *op. cit.*, p. 42).

No campo do direito, a partir das decisões judiciais, é possível perceber que há o mínimo de saber ou de uma relação de *philia* com a ciência do direito, pois se identifica uma relação de termos técnicos emaranhados num conjunto de noções,

que se pode denominar de linguagem de empréstimo, servindo apenas para manifestar opinião e não conceito ou categorias de análise, para fundamentar processos, que implicam efetivação de direitos básicos.

Por outro lado, elas podem servir para operacionalizar classificações fundamentadas nos exemplares de determinismo, identificados por Almeida (2008c, p. 13) nas formas de biologismo, geografismos, dualismos, e suas variações, que são, com frequência, aplicadas para explicar oposições simétricas. Para este autor:

[...] conceito não tem definição. Conceito tem significado, ao contrário do termo ou da palavra, que podem ser definidos em verbetes, em glossários, em dicionários e em enciclopédias. O conceito não é exatamente dicionarizado e mais consiste num instrumento de análise em tudo dinâmico e referido a autores que disputam a legitimidade de acioná-lo. Conceito implica numa relação e em mudança de significado (ALMEIDA, op. cit., p. 17).

A relação de *philia* está ligado ao saber, como busca de compreensão, cuja unidade discursiva, seja institucionalizado, seja livre, deve ser formada neste campo do saber, com suas categorias cujos significados só podem ser apreendidos num processo de mudança.

No processo de autodefinição, simultaneamente, os agentes étnicos procuram incluir todas às atividades, que se podem entender como *oikonomia*, termo amplamente analisado em estudos ressesentes, que pode designar atividade de gestão ordenada como controle, além se referir às necessidades e uso dos objetos e à disposição ordenada, que constitui o plano da sensibilidade, que, neste recorte empírico, constitui uma parte do mundo social dos indígenas em Manaus. Aliás, acrescenta-se a este sentido, também, o conjunto das práticas e dos dispositivos, em determinadas relações, na ação de uma política mais ampla, na relação com o Estado e com a gestão de governo da cidade.

Se este mundo social depende do ato de julgar para obter formas de reconhecimento, merece atenção o sentido de julgar, entendendo que “não é compor a faculdade de escolher com a de receber a ideia, portanto a vontade com o entendimento como em Descartes” (RICOEUR, op. cit., p. 56). O autor explica seu pressuposto do juízo a partir do ato de ligar, que compõe o sentido do termo *compreender*, ou seja, é uma operação na qual se compõe “a receptividade da

sensibilidade e a espontaneidade do entendimento, como ato fundamentalmente do juízo”.

Importa observar que a compreensão se constrói não na forma kantiana do juízo, colocando a sensibilidade sob um conceito, dentro de uma famosa tabela de categorias ou de regras que compõem um juízo, mas numa relação que posiciona na mesma mesa o mundo da vida, com seus atos de fala, suas formas de conhecimento, e o entendimento, já produzido, com suas categorias e conceitos, atualizados.

No campo do direito, à mesa de análise são levadas a noção de índio nas formas de “supostos índios”, “suposto líder indígena”, “não usam arco e flecha, não se pintam” como exemplares de uma prática judicial, para formar um discurso que permite a sublevação de ricos contra pobres, numa relação em que impera a força do *habitus*, como representação de uma ordem social, na qual quem exerce a propriedade da terra é aquele que alia o político ao judiciário, com base econômica, como forças que impulsionam o exercício do controle da quem domina tal relação.

Na base desse entendimento, as forças transformam-se em discurso jurídico, que, numa relação entre desiguais produz uma espécie de *surdez*, como absurdo de um sistema, que promove persuasivamente uma noção de desenvolvimento dentro de uma lógica de mercado excludente. Na base da sensibilidade, que constitui o campo dos acontecimentos, do antagonismo entre direito e democracia, que dá a forma do empírico, se operacionalizam os efeitos da força do direito, das negociações políticas e do benefício econômico, pleiteados na ideia de desenvolvimento.

Aparentemente o poder aparece impermeável em situações definidas pelo *Marcus K*, quando ele diz que “ninguém vai contra a força porque não há resistência, polícia é polícia, comandada pelo governo” (*MARCUS K.*, entrevista concedida em 26/08/2015).

Num capítulo denominado *A força do direito*, Bourdieu procura mostrar como que a ciência jurídica se apresenta como um sistema fechado e autônomo. Sua hermenêutica, orientada para fins práticos, é um reflexo direto tanto das relações de forças existentes, em que se exprimem as determinações econômicas e, em particular, dos interesses dos dominantes, que impõem o princípio universalmente

dominante do mundo social, como princípio universal de visão e divisão, que pode passar pelo campo jurídico, ou seja, “por meio de vereditos e sansões, manifesta esse ponto de vista que é a visão soberana do Estado, detentor da violência simbólica e legítima” (BOURDIEU, 2006, p. 236). Em outras palavras, o autor afirma que “o direito consagra a ordem estabelecida ao consagrar uma visão desta ordem, que é uma visão do Estado, garantido pelo Estado (Ibid., p. 237).

Na relação de forças sob a égide dos processos jurídicos, o empírico se torna passivo, recepciona os efeitos das decisões e despachos, efeito da aplicação da lei para que não haja nenhuma reação nos espaços sociais construídos contra o *princípio organizador* da estrutura social, reproduzido pelas instituições governamentais.

Este princípio considera os espaços sociais empecilhos para o desenvolvimento econômico. Esta forma de dominação leva alguns estudos a reativar a categoria *exclusão*, como efeito do desrespeito, como uma negação do reconhecimento, exemplificado nos estudos de Oliveira Szpacenkopf, na sua obra *Perversão social e reconhecimento na atualidade*.

Na visão de Oliveira Szpacenkopf, essa lógica “convida a uma nova nomenclatura, a dos excluídos: quem não tem não é” (SZPACENKOPF, 2011, p. 61). Para a autora, a lei do mercado condena os excluídos a um sem saída, sem direitos e sem deveres, além de que estes não contam e tem pouca chance de sair de uma situação de melancolia (SZPACENKOPF, loc. cit.). Na visão da autora, há que se pensar o próprio reconhecer numa posição terceira e necessária, ao afirmar a existência do outro, de maneira que possibilite a retomada dos vínculos sociais e do que nos resta de humanidade, que, para ela é uma passagem da demanda de reconhecimento para a de retomada da condição humana como princípio (SZPACENKOPF, op. cit., p. 67).

O não reconhecimento, para os agentes sociais do Parque das Tribos, pode se efetivar pelos atos do Estado, especificamente na formação discursiva dos operadores do direito, confirmadas nas decisões da justiça requerendo o espaço físico, em favor de duas pessoas citadas na contestação do dia 29/07/2014, conforme Quadro 10. De acordo com *Marcus K*, as decisões não levaram em consideração os órgãos indigenistas, em cujos departamentos suas causas são

defendidas. Na primeira entrevista com esta liderança Kokama, a reclamação por respeito é dirigida em primeiro lugar aos juízes que assinaram as decisões e despachos, que, para ele, a falta de respeito vem acompanhada de discriminação, quando o entrevistado diz que “isso para nós mostra que somos discriminados ainda no século XXI”.

Esta característica vigora como efeito da privatização da terra, a partir da qual não só provoca discriminação, como, também, ela mesma é produto de uma perspectiva monista, produto de uma política colonialista, como atesta Viegas na obra *Resistência das comunidades através da tradição* (2014, p. 47-85), no campo do direito.

Sua observação teórica lhe permite afirmar que, no Amazonas, está-se diante de um processo de aniquilamento da tradicionalidade da ocupação, em favor da privatização das terras e a sua inclusão no mercado imobiliário (Ibid., p. 48). Ao reconhecer nos atos do Estado um procedimento de extinção das práticas culturais tradicionais, por meio de uma política de regulamentação fundiária, fundamentada na perspectiva patrimonialista do direito, o autor citado mostra que o poder público tomou para si tais atos como atuação fundamental na implementação dessa política colonialista, sobre a qual foi se constituindo o sistema jurídico nacional, sem observar as diversidades locais (Ibid., p. 49).

Como analisa o autor, esta estrutura jurídica está positivada nas constituições nacionais latino-americanas, radicada nos direitos e garantias individuais, de forma que se torna mais difícil para o poder público tratar com habilidade outros direitos que não seja a possibilidade de aquisição, patrimonial individual (VIEGAS, loc. cit.) refletidas nas distorções das políticas públicas (Ibid., p. 82).

Desta forma, as decisões negligenciam o conhecimento produzido acerca dos povos indígenas. Elas estão sustentadas nessa perspectiva patrimonialista e nas concepções isoladas de termos, que foram criadas para responder a problemas teóricos empiricamente situados em contextos e tempos diferentes. Nestes contextos foi sendo formada a ideia de índio genérico como integrante das condições de um determinismo teleológico.

Nestas condições, as formas sociais da existência com referências pluriétnicas nas metrópoles esbarram nos direitos e garantias individuais e podem ser dissolvidas pela própria lógica do direito, como indivíduos atomizados, descodificados na sua individualidade de famílias nucleares, ocupando espaços precários de moradia, ou em situações residuais provenientes das relações de forças, a mercê das ações assistencialistas das instituições e de indivíduos, que lhes conferem tal prática “um programa de destruição metodológica dos coletivos” (BOURDIEU, 1998, p. 137), como prática do culto do vencedor, numa relação hierárquica entre *winner*s e *loser*s (BOURDIEU, op. cit. p. 58).

De encontro a esta situação, minhas observações, a partir das trajetórias de lideranças indígenas, me levam a asserção de que os indígenas constroem territorialidades pluriétnicas nas suas formas de organizarem-se em associação, fortalecendo o caráter étnico, para melhor afiançar direitos e garantir condição de vida humana, que se apresenta propositiva na cidade. No caso do Parque das Tribos, com o nome de “projeto de vida”, essa condição corresponde a um conjunto de atividades, umas em execução, outras ainda pensadas.

Conforme o *Marcus K*, “estamos lutando para construir escola, como parte fundamental da vida do ser humano”, além de “lutar para ter um polo de saúde, como outra parte fundamental da vida” (*MARCUS K*, entrevista concedida, 26/08/2015). Observando um croqui de uma estrutura física, o entrevistado define uma possibilidade de organização das atividades de autonomia produtiva.

Considerando um projeto, apresentado aos moradores, nos primeiros meses da ocupação, atribuiu-lhe o nome de *Parque temático*, que seria implantado na área de mata fechada. Sofrendo a pressão da expansão da área dos moradores da Cidade das Luzes, a área correspondente ao do Parque das Tribos foi, pouco a pouco, invadida e desmatada. Essa pressão se tornou constante, expondo ao perigo a integridade física de adultos e crianças, descrita pela professora Ana Cláudia.

Ela declarou sua apreensão diante dos acontecimentos, que abalaram os moradores do Parque das Tribos. No Laboratório de Cartografia Social, no dia 08 de outubro de 2015, ela disse que as famílias indígenas se acham sob dois fogos ou duas pressões: i) uma proveniente de pessoas da ocupação vizinha chamada “Cidade das Luzes”, que inclusive portam e fazem uso de armas de fogo e ii) uma

segunda, da ação policial que não consegue distinguir entre as famílias indígenas do “Parque das Tribos” daquelas beligerantes da “Cidade das Luzes”.

Ela afirma o seguinte: “as famílias indígenas não têm condições de se deslocar para ir às autoridades competentes, porque temem sair de suas casas e não tem dinheiro para transporte, ficando difícil para as autoridades tomarem conhecimento do clima de tensão social e conflito que abala a vida cotidiana da comunidade “Parque das Tribos””.

Minha preocupação maior agora é porque nós temos os vizinhos agressivos da Cidade das Luzes. Eles invadiram nossa área, onde estava projetada a implantação do Parque Temático, um projeto de economia sustentável para todas as etnias. Tomaram a área na base da bala. Assim como eles querem tomar agora outra área, que está reservada para se construir a escola, um espaço cultural e o posto de saúde. Cortaram a rua com trator, abrindo uma rua que dá passagem para a Cidade das Luzes, passando por dentro da área do Parque das Tribos. Destruíram um barracão que funciona como centro cultural, dando acesso ao ramal do Bancrêvea. Destruíram também cercas que separam a comunidade indígena da Cidade das Luzes, que estavam levantadas com arame. Na quarta vez que fizeram isto, levaram as cercas de paus e arames. No dia sete de outubro, ontem, quarta-feira, depois que a polícia terminou a chamada Operação *Blackout* os moradores da Cidade das Luzes voltaram a nos ameaçar. Disseram que todas as vezes que os indígenas colocarem a cerca, eles vão tirar de novo. Eles disseram para nós que vão meter bala, não importando se vão ferir crianças, idosos ou famílias indígenas. Gritaram que se nós queremos viver assim, que temos que ir para o mato. Nós escutamos eles falarem e não respondemos. Ficamos calados. Ninguém de nós pode fazer nada porque eles mostram as armas, debaixo da camisa, intimidando a gente. Chamamos a polícia, mas a polícia vai lá ver, mas volta logo depois sem conseguir desarmar e sem fazer nada. Isso acontece durante quase todo o dia, da manhã até ao final da tarde, quando aumenta a pressão. Eles ficam até às seis horas por lá, rodando em volta. Neste momento, agora, em que eu estou falando, meu esposo me telefonou e disse que eles, da Cidade das Luzes, já estão soltando foguete para se reunirem e voltar para invadir o Parque das Tribos [emocionada, chora, pensando nos filhos dela, que estão sozinhos, com a sua prima, Vicelônia, do povo Piratapuia]. Quero dizer ainda que na manhã as mães têm que descer para o Igarapé do Pau-que-chora e para o Igarapé dos Baniwa, locais onde se toma banho, lava louça, lava roupa e tira água para beber. Isto numa área dentro da reserva da comunidade Parque das Tribos, que faz divisa com a Cidade das Luzes, único lugar que as famílias indígenas conseguem ainda manter com área verde, porque as outras áreas foram invadidas, desmatadas e devastadas completamente pelas lideranças da Cidade das Luzes. As crianças têm que tomar banho nesse local para ir à escola, fazem isto com medo. O momento é de tensão, porque eles pensam que somos nós que ligamos para a Polícia, por isso intensificaram as ameaças de morte, envolvendo nossas crianças (Entrevista concedida no Laboratório de Cartografia Social: 8 de outubro de 2014).

É possível notar que a relação com o passado faz recuperar aspectos que atualizam a autoclassificação, dando ênfase a uma referência de grupo étnico, ilustrada nas designações específicas. As noções referentes à ideia de origem se reforçam ao invocar o lugar de nascimento, a localidade do núcleo familiar, o pertencimento a um determinado núcleo e a aldeia, a saída de um rio, ao mesmo tempo em que se descreve o modo de vida desses lugares, o sentimento de saudade das relações com lagos e igarapés, a prática de aprendizagem e de habilidade na manipulação da matéria prima encontrada na floresta fragmentada. Neste sentido, nas descrições das áreas de ocupação, são identificados tais elementos, os quais constituem um conjunto de aspectos que servem para os grupos étnicos resistirem à pressão dos documentos jurídicos aplicados contra a sua permanência no lugar ocupado.

É o caso típico do *Ambrósio B.* e *Cândida K.* Este casal saiu de Alvarães-AM para Uarini-AM, depois, de Tefé-AM para Manaus. Logo, *Ambrósio B.* foi convidado pelo seu primo *JCP Kokama* para morar no Ramal do Bancrévea. Ele passou a trabalhar na lavoura e fez a primeira roça em 1989, no local onde, hoje, funciona uma associação de matriz africana.

O pedido de requerimento da terra ficou com sua esposa, que, sem ter como cultivá-la, deixa-a vulnerável a ocupações de dezenas de famílias, passando a denominar comunidade Cristo Rei. Conforme *Amanda K.*, a única área assegurada pela família Kokama foi a que está em processo de ocupação por famílias pluriétnicas, as quais não consideram área de “invasão”, pois, conforme *Marcus K.*:

E não foi uma invasão, aqui, entrando, invadindo, vamos derrubar, vamos construir, não. Não foi dessa forma. Nós demos informação ao governo federal, à PGE sobre a questão do espaço, demos informação a AGU, à DPU, demos informações de que iríamos entrar no dia 18 de abril, há dois anos, de que as famílias iriam ser assentadas de uma maneira ordeira, preservando o meio ambiente e seu espaço, com as matas e os bichos. Nós realmente fizemos a nossa parte. Quando houve a outra invasão, desrespeitaram esse lado e destruíram toda a área da margem esquerda entrando, de quando vem de lá da estrada Vivenda Verde. Esta situação é desagradável para as famílias. Nós já viemos de uma tentativa de reintegração de posse e, infelizmente, muitas famílias perderam seus barracinhos. Foram para mais de oitenta barracos derrubados ( Entrevista concedida em 20/08/2015).

Especificando o planejamento desta ocupação, a qual é explicada pelo *Marcus K.*, e demais lideranças, nas conversas realizadas nos dias 14 de julho e um de agosto de 2015, o primeiro encontro com famílias de várias designações étnicas começou com discussão dentro da maloca, no quintal da casa da senhora *Cândida K.*, na comunidade Cristo Rei. A primeira fase do processo foi analisar os documentos, depois de muitas articulações com pessoas e com órgãos ligados à questão fundiária, conforme depoimento concedido por aquela liderança.

As entrevistas realizadas me mostram que a segunda fase correspondeu a discussões, que demandaram várias reuniões com mais famílias sem moradia própria e com outras lideranças de comunidades e associações, após as quais foram deliberadas as seguintes ações: i) encaminhamento de documento, para reconhecimento do Ministério Público (Estadual e Federal) e a outros órgãos de governo e instituições indigenistas; ii) medição de toda a área; iii) credenciamento de famílias e definição dos terrenos, medindo 10 metros de frente por 12 metros de comprimento.

*Cândida K.*, de certa forma, não vislumbrava nenhuma possibilidade de recuperar a totalidade da área cultivada por seu falecido marido e se contentava com o espaço delimitado, com a pressão da chegada de muitos moradores na comunidade Cristo Rei. Enfim, “ela tinha jogado o documento no lixo, e eu, por sorte, encontrei, no saco de lixo, no meio de outros papeis”, asseverou sua filha. No momento em que filha olhava os documentos, após tê-lo recuperado, sua mãe lhe perguntava o que ela iria fazer com o processo, resistindo a uma retomada da luta pelo direito à posse da terra. Naquele contexto, conforme a interlocutora, um empresário queria transformar a área em vila.

Ela afirmou que “em assembleia, *Marcus K.* deixou claro o objetivo de assentar famílias sem moradia”. Com as orientações dadas, foram se assentando Kokama, Kaixana, Baré, Miranha, Munduruku, Desana, Barasana, Piratapuaia, Sateré-Mawé, Mura, Karapãna.

Na ocupação, vale a iniciativa e a criatividade dos representantes das etnias, utilizando material encontrado no fragmento de floresta. O *J.M.*, para ocupar o tempo livre das crianças e jovens, que, na sua maioria, não estão no sistema de ensino

regular, com o apoio de seus pais, criou um grupo de dança. Os adereços do corpo, padronizados, são feitos com os recursos encontrados na mata.

Além da dança, as mulheres organizam uma associação das artesãs, solidificando a construção da casa das artesãs. Percebe-se que, aos poucos, o grupo, formado por várias etnias, vai dando sentido aos critérios culturais, objetivados no que é tangível, elaborando regras de boa convivência, orientando “as famílias para não se envolverem com o uso de bebidas alcoólicas e drogas”, como foi dito pelo *Marcus K.* (entrevista concedida: 26/08/2015).

O tempo dos agentes sociais assume uma dinâmica de compromisso com a perspectiva de consolidação da sua permanência na área. Por conseguinte, os agentes ressaltam futuras atividades como projeto de leitura e desenhos para as crianças.

Na casa da *Amanda K.*, estão os diacríticos guardados em pequenas caixas de papel. Nelas estão os colares, cocar, anéis e pulseiras, além de porções de sementes, dentes e ossos de animais, como onça, porco, jacaré e cobra. De igual modo, as demais mulheres indígenas, nas suas unidades familiares, confeccionam e se reúnem para planejar e encontrar formas de autonomia produtiva a partir do artesanato e atividades culturais.

Para os moradores o tempo é de construção das moradias e dos espaços culturais, como a casa da associação das mulheres artesãs e escola de educação diferenciada, onde há atividades de ensino e aprendizagem desempenhadas pela professora, do povo Baré, que trabalha em regime de colaboração, juntamente com o professor *Magno K.*, que atua nas escolas indígenas que funcionam na área do Tarumã Açú. Ressalta-se que estas atividades de educação diferenciadas, no “espaço cultural” e de educação, que tem o nome de Escola, na língua nheengatu, *Uka Umbuesara Wakenai Anamarehit* (casa onde se aprende a origem dos guerreiros), tem o apoio direto da Gerência de Educação Escolar Indígena da Secretaria Municipal de Educação (SEMED).

As sementes são semelhantes às usadas por outras “comunidades” e associações, e, na maior parte, são encontradas na área de ocupação, tais como semente de açaí, seringa, lágrima-de-nossa-senhora. As penas de inambu vieram do alto Solimões. A pintura é feita com o sumo do jenipapo. Para a coleta de

sementes e extração de palha para cobrir as casas, os moradores se servem, ainda, da cobertura vegetal.

Estudos antropológicos trazem o consenso de que a identidade étnica tem essa característica de construção e de transformação, a partir da ativação da *memória coletiva* – motivada tanto nos espaços culturais e de educação, quanto nos espaços da unidade familiar de cada povo –, por ser resultado das decisões pensadas coletivamente, em cujo espaço os limites são definidos, distinguindo os que integram um grupo e os que não integram.

O resultado dessa memória reside na definição da associação, que representa os moradores do Parque das Tribos, que atribuem a si mesmos um caráter específico de identidade étnica, delimitando um território. Este passa a se constituir como ação-política, ou seja, aqui se estabelece uma compreensão que une o caráter dinâmico e relacional da etnicidade à ação-política, favorável a situações específicas, empiricamente observadas, como situação real e entendida como construção social decorrentes de lutas anteriores e presentes, atualizadas em novo contexto.

Consideradas como processo de organização social, o território pluriétnico é construído por meio desses critérios objetivos e mentais, ora retomando, ora construindo formas de pertencimento. Neste processo, as características diferenciais mudam de significado conforme as exigências produzidas pelas circunstâncias.

A primeira investida judicial em desfavor de duzentas e oitenta famílias indígenas, que produzem estes critérios étnicos, traz uma abordagem que determina sua retirada do espaço físico acima referido, em cujo conteúdo emerge um problema que, ao ser especificado a seguir, traz no bojo tanto a representação do sistema de exclusão, quanto a sua base epistemológica, que serve para a reprodução de ações operacionais economicamente definidas e vigentes nos espaços sociais das áreas do Tarumã Açu, zona oeste de Manaus.

Ao mesmo tempo em que o Estado flexibilizou sua apropriação direta por grupos empresariais, em consonância com a Lei n. 1070 de outubro de 1920, dezenas de famílias indígenas frequentavam essas áreas à margem do Rio Tarumã-Açu e nelas iam construindo seus espaços sociais com atividades de pesca, caça e

de agricultura, espaços estes que vigoram até hoje, com a formação de associações indígenas e não-indígenas, configurando-se num espaço de disputa de interesses diametralmente opostos, com inúmeros mandados de reintegração de posse acionados por particulares ou representantes de empresas.

O problema se atualiza hoje, sintetizado num Despacho, em resposta a um processo de Mandato de Reintegração de Posse (Cf. Processo nº 0619647-532014.8.04.0001, código 1BD01DB, fl 139), impetrado contra dezenas de famílias indígenas, na ocupação Parque das Tribos, numa das áreas do Tarumã Açú, que atualmente passa por um acentuado processo de especulação imobiliária, e traz no conteúdo a determinação do mandado expedido e, na sequência, no último dístico, diz que “tribos indígenas tradicionais”, “entendidas como aquelas que não tiveram contato com a civilização”, como podemos especificar a seguir:

Tendo em vista o conteúdo do petítório de fls 94/111, bem como a dúvida se de fato existe indígena na localidade de cumprimento do Mandado de Reintegração de Posse, determino o reestabelecimento do mandado expedido, devendo o Sr. Meirinho certificar e deixar de cumprir em caso de existência de tribos indígenas tradicionais, assim entendidas como aquelas que não tiveram contato com a civilização.

O conteúdo desse processo nos remete a uma atitude reflexiva sobre uma epistemologia, historicamente definida, sobre o conceito construído de Estado e sua relação com a etnicidade. Ao tornar-se técnica a reflexão sobre a vida social, no fazer e operar sob a ciência do direito, que respalda o tempo sombrio do campo jurídico, sem rupturas epistemológicas, essa técnica corre o risco de transformar os agentes sociais em simples *epifenômenos da estrutura*, elidindo-os do processo de efetivação de seus direitos elementares.

Embora todos os “afetados” tenham direito, pautados em dispositivos legais, que os reconhecem no sistema democrático-capitalista, o modo pelo qual se atualiza o sistema de exclusão, de maneira nova, vigora de forma absurda, seja por “linguagem de representação”, seja por estratégias das forças dominantes, produzidas nas relações de poder, em que não se delinea qualidade de vida, mas se desenvolve uma perspectiva sombria oferecida para unidades familiares que se dispõem de menos condições econômicas nessa luta.

Se olharmos as identidades pluriétnicas a partir desse sistema dual, claramente exposto na sentença judiciária, referida acima e da atual Decisão definida no Processo n. 17459-62.2014.4.01.3200, seria impossível a construção de um pensamento da emergência dos grupos sociais nos contextos específicos de cidade, incorporando especificidades de histórias, de pertencimento étnico e de formas político-organizativas que amenizam sofrimentos humanos e reivindicam qualidade de vida melhor.

Os procedimentos organizados pelas lideranças, assentados no fator étnico, alcançou o campo jurídico, em que são destacados processos de reintegração de posse, que se tornaram corriqueiros em toda a extensão de terra conhecida pelo nome Tarumã, contra as formas associativas de famílias indígenas e não-indígenas.

Contra esta estrutura, *Marcus K* afirmara que “nossos juízes e intelectuais ainda não pararam de desrespeitar a nossa vivência, a nossa harmonia, nossas culturas que ajudam a preservar aquilo que um dia foi dos nossos antepassados” (Entrevista concedida: 01/08/2015).

Difícil encontrar como autores desses processos pessoas provenientes de famílias de pertencimento a povos e a comunidades tradicionais, mas, na maioria dos casos, os autores são aqueles que, oportunamente, estabeleceram-se em Manaus e construíram relações político-econômicas com o Estado, cujas práticas especulativas das terras do Tarumã se conhecem desde a Lei nº 1.070, de 19 de outubro de 1920, no então governador do Amazonas, Pedro de Alcântara Bacellar, a partir da qual se justifica a concessão de terras, antes e depois de sua promulgação pelo governo, a qualquer particular, empresa e companhia, como rezava o Art. 1º.

Daí ser necessário, do ponto de vista jurídico do território, fazer um esmero estudo da cadeia dominial da área específica e de outras áreas do Tarumã, diante de situações de reivindicações de posse, estudo semelhante ao que foi feito no âmbito do Ministério Público Federal por especialista da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão, cuja conclusão aponta para “necessidade da adoção de outras providências”, que servem de alerta, para não utilizar determinadas ações que servem “como mote para legitimar processos de apropriação fundiária empresarial, eivados pela desigualdade e baseados em títulos de domínio que, melhor

examinados, revelam uma localização incerta ou dúbia validade” (Cf. Procedimento nº 1.13.000.000022/2008-21).

Uma leitura sociológica dos espaços sociais do Tarumã possibilitaria dizer que a partir dessa lei se pode entender o processo de concentração de terras na área do Tarumã, controlada pelo poder econômico, criando um conjunto hierarquizado de lugares privados e protegidos, outros, abertos e sem defesa.

Hoje, esta extensão à margem do rio Tarumã-Açu tornou-se objeto de especulação imobiliária muito atraente em razão desse controle, que não toma conhecimento de múltiplas formas associativas, agrupadas por diferentes critérios de pertencimento, raízes locais profundas, laços de solidariedades e autodefinição coletiva (ALMEIDA, 2008a), que constituem processos diferenciados de territorialização.

Esta forma associativa se diferencia por ser constituída por povos indígenas, cujas lideranças trazem experiências diversas de cidades e, no contexto atual, experimentam formas tradicionais de ocupação, que acenam para um novo projeto de moradia de afirmação identitária, não precisando camuflar sua autoafirmação de pertencimento a um determinado povo.

No dia nove de setembro de 2014, passei uma parte da manhã e da tarde, conversando com a *Amanda K.* Nesse dia, ela me concedeu entrevista no espaço da residência de sua mãe. Seu depoimento mostra que, no caso específico da *praxis* dos grupos pluriétnicos, a organização sociocultural e política, que constitui a delimitação física com o nome Parque das Tribos.

Essa *praxis* não só envolve as relações com as coisas e objetos constituídos como étnicos, mas também politizam as próprias unidades familiares, que, aos se constituírem em unidade social, passam a se constituir em unidades de mobilização (ALMEIDA, 2013, p. 158), para resistirem às pressões provenientes do campo jurídico, na forma de Decisão e Despacho.

Conforme depoimento, as lideranças Kokama, articuladas com outras de caráter étnico, fizeram um documento, requerendo o espaço, informando da ocupação aos órgãos do governo estadual. As informações confirmam o passo seguinte, o de “recolher e unir indígenas de todas as áreas, inclusive famílias de

áreas de risco, como a área do Mauzinho, e da beira dos igarapés” (ALBUQUERQUE, entrevista concedida em 03/11/2015).

Com o levantamento feito por um grupo de mulheres, Ana Cláudia mostra o croqui, confeccionado por ela, conferindo a atualização do número de moradores, e confirma que “chegaram à margem de duzentas e setenta (269) famílias, e, hoje, moram cento e trinta e duas (132) famílias”, que representam vinte e cinco povos (25), com quatorze línguas faladas, de acordo com estudo técnico realizado por um grupo de acadêmicos coordenado por um linguista da Universidade do Estado do Amazonas. Para chegar a esse consenso de organização dos povos num espaço físico, a professora afirma que fizeram várias reuniões com “todas as famílias e parentes”, com o conhecimento das instâncias estaduais e federais.

Conforme a percepção das lideranças do Parque das Tribos, o que as famílias querem é garantir o espaço social para a afirmação étnica. Para elas o espaço organizado com fatores étnicos garante a proteção familiar e social, tornando certa a produção de expressões culturais. Neste sentido, o espaço social com essas características revela um novo projeto que possibilita pensar a identidade numa perspectiva desses critérios acima definidos.

Este fenômeno acontece com todos os grupos étnicos que se formaram no contexto de Manaus, num processo que se pode chamar de politização da economia, no sentido posto com relação às atividades inerentes aos espaços relacionais da própria organização política. Nesses espaços, os agentes manifestam suas demandas, com preocupação de conduzi-las de forma racional para supri-las.

Esse conjunto de prática, perceptível no Parque das Tribos, produz uma forma-de-vida, que se define pelo direito de constitui-lo como conceito-guia e o centro da vida política, como parte contrária de um poder que ameaça de morte, que toma forma no campo jurídico.

Por um lado, o esforço empreendido pelos agentes sociais mostra a insistência de reestabelecer o valor da vida na política, cujas contradições se não forem solucionadas, “permanecerão desgraçadamente atuais” (AGAMBEN, 2010, p. 17). Por outro, no contexto de contradições, em que, conforme palavras do sociólogo Bourdieu (2014, p. 21), o Estado se apresenta como realidade ambígua, o espaço físico e social, para as dezessete (17) etnias pode significar uma redefinição da

*praxis*, para a qual se volta à sistematização do trabalho e do artefato humano na forma de território pluriétnico.

Este pode ser reconhecido pelos responsáveis dos setores sociais, como uma das funções do Estado, propondo a conversão desses espaços sociais como uma das modalidades ou áreas de interesse social, como garantia de moradia digna, além de torná-la reconhecida a partir da concepção de culturas indígenas como patrimônio cultural, no âmbito do Plano Diretor Urbano e Ambiental do Município de Manaus.

#### **4. 4 “O espírito do guerreiro”, o Parque das Tribos frente aos atos do Estado.**

O Parque das Tribos já sofreu, conforme *Marcus K* sucessivos processos de reintegração de posse, e quatro procedimentos de execução de reintegração pelo Comando Operacional Especializada, para cumprir ordem judicial. De igual modo outras ocupações de caráter pluriétnico, também, já sofreram os efeitos da presença militar, com suas casas destruídas, como foram os casos das famílias Karapãna, especificamente a aldeia Yupirunga, bem como as ocupação da ACNI, no bairro Tarumã e na AM 0170, no Iranduba-AM.

A ação da polícia merece uma atenção dentro das relações de força, que compreendem o Estado e a base jurídica sobre a qual se processam seus atos. Procurei observar em diminutas conversas com policiais, que são chamados de “praças” ou “braços da operação”, sem registro de informações, para identificar o funcionamento de uma operação de cumprimento judicial de reintegração de posse. Colhi informações das lideranças indígenas sobre os acontecimentos internos e observei fora dos limites da reintegração, por não conseguir entrar na área durante a operação. Fiz diversas tentativas, durante a ocupação na área chamada Lagoa Azul, na ocupação denominada Carbrás, no Bairro Campos Sales, na ocupação “Movimento Deus é por nós”, no município do Iranduba, e durante a efetivação da operação *blackout*, no Parte das Tribos, no dia sete de outubro de 2015.

Com o tempo, conheci um “praça”, nos espaços da universidade, com o qual passei a partilhar a vida acadêmica voltada para a pesquisa de campo, nos dois últimos anos. Nas nossas conversas levei ao seu conhecimento minha relação de pesquisa com os agentes sociais e a construção do objeto de pesquisa, a partir

desta relação, apresentando-lhes as organizações pluriétnicas e as pressões por meio de processo de reintegração de posse, com confronto entre a polícia e os moradores das ocupações. A partilha de conhecimento o levou a apresentar-me como funciona uma operação policial numa reintegração de posse. *Estive* aceitou meu convite para entrevista-lo, no espaço do PNCSA, no dia 29 de janeiro de 2016.

Ele participou da operação de reintegração de posse no bairro Tarumã, na área denominada Cidade das Luzes. Na operação *blackout*, me chamou atenção a estrutura montada para uma operação de reintegração de posse, que movimentava entre trezentos a setecentas “praças”, homens e mulheres policiais envolvidos, conforme seu depoimento. Na conversa com o entrevistado, reafirmei-lhe a atual situação da organização pluriétnica Parque das Tribos e, num certo momento, ele passou a falar do esforço que o acompanha, ao ter que chegar ao “pátio do cerimonial”, entre 04h00min e 04h30min para trocar de roupa e tomar a primeira refeição, antes de saírem para a operação.

Perguntei sobre o “pátio do cerimonial”, se há algum ritual antes da “missão”, pois me pareceu uma ideia teológica como invólucro dos atos do Estado, cuja força se apresenta no uso da “violência legítima”. Ele me expos como funciona a organização da operação até descrever as unidades divididas em grupamentos. Ele retomou a ideia de que há um “ritual cristão”, que se realiza no “pátio do cerimonial” em preparação à operação. Primeiro me falou que estão envolvidos nesse “ritual” todas as unidades, passando a relatá-las. Disse-me que “o comandante, que é o coronel, ou o tenente-coronel, ele recebe o nome de “Demolidor”, aquele que destrói, e é ele que aciona todas as forças operacionais”.

Antes, para a efetivação da operação, o “judiciário pede o apoio da polícia militar, para que o agente oficial possa fazer o trabalho de reintegração sem nenhum tipo de confronto”. Conforme o entrevistado, a polícia vai fazer a proteção dele. Neste caso, a instituição militar recebe a ordem do comandante geral, que designa o comandante do Comando de Policiamento Especializado-CPE. Esta é a “tropa de elite” da Polícia Militar. Descrevendo a formação da operação, ele disse-me que, primeiro, são quatro unidades que se destacam dentro da “ocupação”, são elas: a primeira unidade é formada pelo Batalhão de Choque, a segunda unidade compreende a Ronda Ostensiva Cândido Mariano-ROCAM, a terceira unidade é

constituída pelo Cavalaria, e a quarta unidade, pela Companhia de Operações Especiais-COE. Esta é considerada a ratio, a última instância dentro da ocupação.

Conforme sua pronúncia pausada, como quem está ao mesmo tempo refletindo sua função de policial, *Estive* disse-me que esses quatro grupamentos fazem a proteção direta do oficial de justiça e são os que ficam na linha de frente de um “possível ataque”. Ele falou sobre as funções dos “praças” afirmando que “se caso o oficial de justiça pedir para destruir aquela casa e o dono daquela casa vier intervir algum dos seguimentos de batalhão, estes irão trabalhar para que o oficial cumpra o seu papel”. Estes grupamentos “possuem a força com armas bélicas, letais e não letais”, afirmou o entrevistado. Os dois primeiros não trabalham com armas letais, trabalham com escudos de proteção e *bastão perseguidor noventa*, conhecido como cassetete, que serve para proteger e afastar o público, completou *Estive*.

Com a reação dos moradores, segundo ele, “os grupamentos começam a utilizar as armas não letais, granadas de efeito moral, granadas luz de som, munições de borracha de posição calibre doze”, armas utilizadas pelas quatro primeiras unidades. Conforme sua fala, cada unidade cobre a outra e, “quando uma está perdendo o espaço, outra dar cobertura, considerando que um paredão de forças nunca pode ser penetrado, quando há uma ruptura, outra unidade aparece para reforçar”, e conclui que “o policial só ataca quando percebe que estas unidades estão encurraladas”.

Perguntei ao *Estive* como funciona um paredão móvel, pois havia observado a imagem dos policiais da ROCAM fazendo paredão a uma indígena com a filha no colo, durante a reintegração de posse na área chamada de Lagoa Azul II, no quilômetro quatro AM 010 em dez de março de 2008. Ele me disse que “a ideia é formar um paredão na forma de um V, o qual vai afunilando cada vez mais até conseguir o domínio de toda a estrutura, de todo o perímetro”.

Para dar suporte a essas quatro “unidades de batalhão”, aparecem três outros agrupamentos: o Grupamento Aéreo-GROER, que tem a função de monitorar via aérea tudo o que acontece dentro da área de reintegração. O segundo grupamento são os Policiais do Canil e, por último, a Força Tática, que fica na contenção. Além dessas sete unidades de batalhão, fica outro batalhão de

sobreaviso, que é o grupamento antibomba, que recebe o nome de Marte. Achei que o “praça” estivesse finalizando a conversa, mas, continuou, concluindo esta primeira parte das informações dizendo que “esta é uma organização operacional, o Comando de Policiamento Especializado para uma reintegração de posse”.

Depois, fi-lo lembrar de como funciona o ritual antes das operações, se não fosse incômodo me informar. Ele me segredou dizendo que “antes da operação, no pátio do cerimonial, que é o pátio do Demolidor, é feita uma oração que invoca o *espírito do guerreiro imortal*”. Este cerimonial acontece sempre às 05h00min da manhã. *Estive* afirmou que a oração “transmite uma sensação de conflito, de guerra, em que todos protegem a todos, mesmo com o risco da própria vida” e é feita pelo BP Choque, após a qual “cada batalhão sai em comboio” para o local da reintegração. Sua descrição leva-o a afirmar que, por uma ordem lógica, o primeiro carro é sempre do comandante do CPE, o carro do Demolidor; na sequência sai o batalhão de cada comando, de cada unidade, o comandante da ROCAM, do Choque, do Canil, da Cavalaria, os demais grupamentos vão de ônibus.

Contei para ele que eu estava na parte externa da operação *blackout*, e havia notado no caderno o que eu havia observado e li para ele uma observação registrada: “não estava ventando naquela manhã finda e a expressão de alguns policiais mostrava inquieta ao olhar as fumaças de incêndio vindo da área da Cidade das Luzes, enquanto os tratores funcionavam demolindo as casas”. Perguntei-lhe quem determinava.

Ele me expos a situação de chegada à área, dizendo que “quando chega ao local, quem verbaliza são os comandantes de cada unidade, eles tem a comunicação direta com os proprietários da terra, os donos da casa, com os oficiais de justiça”. Neste caso de demolição das casas, “nós praças só executamos as ordens, se for para retirar as pessoas da casa, vamos retirar, se o oficial diz o que é para fazer, nós faremos”. Soltei outra pergunta: há custo e benefício nas reintegrações de posse? Ele me falou que geralmente as reintegrações de posse geram um custo, “os proprietários da terra que pedem, ele arca com os custos, com comida, com bebida, com localidade”. Segundo *Estive*, o sistema funciona da seguinte maneira, “o comandante do CPE fala que vai disponibilizar comida, bebida, água, transporte para o traslado” e, “o dono da terra repassa o dinheiro para o

comandante; só que o comandante já tem autorização da própria polícia militar para ter água, ter comida, dada pela polícia”.

Perguntei ao entrevistado se, mesmo sendo grupos que se organizam com sua pluralidade cultural e formas de vida, por meio das quais se autotransformam como povos tradicionais, a violência policial é iminente. *Estive* replicou que o cumprimento da ordem é feito “independentemente de serem ou não povos tradicionais e indígenas, se for um grupo de negros, se for quilombola”. Como naquele caso e agora, nas atuais ocupações, “os braços operacionais não querem saber se são mulheres, se são índios, se são quilombolas, pois estão todos sob uma ordem e a ordem tem que ser cumprida”. Para o entrevistado o policial não tem o conhecimento de que a área é de povos indígenas, nem é passado esse conhecimento aos “praças”, de forma que lhes dizem que “a área é de preservação ambiental, que é uma área que pertence ao Estado”, ponderou *Estive*.

Na conversa com o entrevistado, passei a refletir sobre o que transcende as ações dos “braços operacionais”, que sentem as barreiras móveis destes homens, habilitados apenas para receber as ordens superiores. Tudo me diz que a negação se explicita na autorização do judiciário, materializada nas operações bélicas do Estado, de acordo com o poder da palavra do Demolidor, que encarna o “espírito do guerreiro”, cujo efeito lança fogo contra outros guerreiros, exemplificado na morte do Anderson Mura morto na operação daquele mesmo dia sete de outubro de 2015, na ocupação Paxiubau, onde estavam “vivendo em maloca” trinta e seis famílias representando os povos Mura, Kokama, Sateré-Mawé e Macuxi, numa área de expansão imobiliária (BRASIL, 08/10/2015)<sup>59</sup>.

As palavras de *Estive* mostram-me que há um contrassenso do Estado, para o qual “quando se pensa que a polícia é o grande vilão da história, não é; infelizmente, ela só trabalha com a força física e com os instrumentos letais”. Sobre isso, pensemos noutra possibilidade para além das relações que aparecem no

---

<sup>59</sup> A repórter Kátia Brasil, da Agência Amazônia Real, acompanhou o desenrolar da morte do Anderson Rodrigues de Souza, morador da ocupação Reserva Indígena Paxiubau, no Bairro Santa Etelvina, zona norte de Manaus, durante a operação “Blackout”, no artigo intitulado *Quem Matou Anderson Mura*. Esta operação foi feita, também, na “invasão” Cidade das Luzes, na fronteira com a área do Parque das Tribos, no Bairro Tarumã, zona oeste de Manaus. Disponível em: < <http://amazoniareal.com.br/quem-matou-anderson-mura/>>. Acesso em: 08/10/2015.

cenário de uma reintegração, que os olhos imediatamente percebem, ou seja, que podemos chamar de relação informal, que corre fora do visual da descrição tática, sobre o que acontece e o que é preciso para acontecer.

O que acontece diretamente numa reintegração de posse constitui o epifenômeno dessa força que não aparecem, mas que ocorre nas relações informais, que se combinam e se preparam para atuar baseado numa decisão formal. Estas forças são invisíveis, mas que são elas que direcionam o judiciário, o político, o econômico.

Estas três forças se agregam, formam o que o entrevistado considera como uma “rede” e determinam o próprio judiciário, combinando o poder empresarial da cidade com os atos do próprio Estado, no plano da representatividade política. Isso fica exemplificado nas palavras do entrevistado, quando diz que “é uma briga de interesses e está apoiado em redes”, visto, para *Estive*, numa outra visão, num jogo permanente do capitalismo, que redefine a ideia de luta, na perspectiva dessas “redes de interesses”, lançadas contra os interesses dos direitos fundamentais perseguidos pelos agentes sociais nas suas formas coletivas.

As lutas definidas pela “rede de forças”, definida pelo entrevistado, mostra o desenlace de toda operação de reintegração de posse, como procedimento de uma “disputa econômica, na qual se tira de quem não tem em tese a terra, que não tem o local para morar, que é o invasor, mas você transmite aquela terra que ora era invadida para um empreendimento privado”, como ficou claro para o entrevistado.

Esta proposição só fica perceptível para o entrevistado quando, de acordo com suas palavras, “você muda seu conhecimento e deixa de viver muito a instituição”. Os trinta e quatro minutos de conversa foram o suficiente para perceber que o entrevistado se distanciou (enquanto reflexividade) da instituição para poder ler a instituição da qual faz parte, desenvolvendo a liberdade e autonomia dentro de um processo de elaboração de novos conhecimentos que o levam a desnaturalizar a forma de pensar as razões de uma operação de reintegração de posse efetuada pelos “braços operacionais”, que apenas cumprem ordem gerenciada pelo Demolidor.

Estes “braços operacionais” constituem a representação plena da violência legítima manipulada pelo Estado, aplicada aos que são considerados proscritos

frente ao controle da percepção lógica de valores de uma estrutura de mundo social, fundamentado pela propriedade privada sob a condição de privilégios econômicos ou de uma classe dos bons, dos bem sucedidos numa cidade, organizada para poucos.

A ideia de militarização está implícita na ordem judicial. O judiciário diz não são índios e retiram daí. Na militarização está implícita a negação. A violência física, o Estado gerencia, ativa quando se acha necessário, numa relação estreita com o judiciário.

Cada unidade dessas tem uma percepção quanto à reintegração de posse, à utilização dos equipamentos, ligada às funções que são distintas, não se mesclam, são partículas que se tornam macros, quando se encontram na constituição do CPE. O que torna a coesão destes grupamentos é a ideia da obediência à norma, no caso ao despacho, à decisão legal emitida pela justiça. Por mais que um agrupamento ou outros não concordem, o grupamento faz com que se estabeleça uma mesma unidade de pensamento, representado pelo CPE.

Há uma relação entre os guerreiros, que se formam para oferecer proteção às principais lideranças que coordenam uma ocupação e se desfazem a partir da própria forma organizativa da aldeia, das lideranças, e os guerreiros militares formalmente definidos dentro da COE. Estes agem atrelados à ideia de estado teológico, cujas ações trazem a credencial de uma espiritualidade da essência, da origem de tudo, de um Deus que “ilumina a força dos guerreiros, configurada na violência legítima, para proteger os oficiais de justiça e os comandantes de cada unidade de batalhão, situados na condição de Estado. Os “guerreiros”, formados para proteger o “cacique”, o “coordenador” da aldeia, estão atrelados a uma condição social que demanda políticas públicas. Na antecipação de suas ações, os “guerreiros” indígenas estão na condição social de resistência, na condição de “povo”, enquanto categoria política (BADIOU, 2014, p. 19), que traz seus adjetivos de pertencimento afetivo. Os “guerreiros” militares tem suas ações legitimadas pela profissão de polícia militar, num estado em que se define por uma estrutura de percepção lógica da violência legítima, estabelecida por meio das instituições estatais, com a teleologia da harmonia e da pacificação. É um conceito de Durkheim de Estado enquanto coesão moral e lógica, que constitui *habitus*, como um ajuste a

esta situação de coesão (BOURDIEU, 2004, p. 22-23), que em último caso se concretiza pelas operações de pacificação, como estabelecimento da ordem. Na prática, funciona na forma do cotidiano, ou seja, reafirma um *habitus* de pensar este mundo pensado como exterioridade do pensamento ocidental no interior do Estado, que é produto desse pensamento, fora do qual tanto o discurso quanto os atos e seus protagonistas se tornam proscritos.

O conteúdo da conversa com *Estive* me faz inferir que os agentes das decisões de reintegração de posse e os atos de violência não levam em conta nenhum fator étnico e não dizem respeito a nenhuma preparação em face das interferências militares frente aos fatores étnicos, que pressupõem uma sociabilidade política corporizada e plural, prefigurada por um modo de falar coletivo, que se afirma a si mesmo, e por meio do discurso, que se apresenta por meio de corpos visíveis, baseados em direitos de associação e de negociação coletiva no âmbito internacional (BUTLER, 2014, p. 44 e 57). Esta autora enfaticamente afirma que qualquer governo deve proteger esta forma fundamental da liberdade, sem nenhum tipo de interferência no uso da força policial ou judicial (BUTLER, *Ibid.*, p. 48). Contrariamente, a sociedade brasileira continua trabalhando com a ideia de população e não com a ideia de uma sociedade fragmentada qualitativamente pela diversidade social.

A sociedade brasileira, operacionalmente, foge a estes critérios de direitos, ou foge de uma larga declaração de necessidades e desejos, ou de planos e demandas políticas (BUTLER, *op.cit.*, p. 51), de uma coletividade, quando os atos do Estado se fundamentam exclusivamente com a ideia de patrimônio da terra, a terra de propriedade, deixando de levar em consideração a ideia de terra tradicionalmente ocupada (ALMEIDA, 2008a). Aqui se pode dizer que as ações da polícia são ações de proteção patrimonial, enquanto a polícia poderia ser um instrumento de reconhecimento das terras tradicionais e das formas de expressões culturais, pautadas nos saberes que vigoram atualizados pela tradicionalidade dos povos indígenas. A polícia, ao contrário da propositura de reconhecimento, é utilizada para ter uma função patrimonial.

Posto o que o entrevistado disse, empiricamente, quando se pensa que a polícia é o grande vilão da história, não o é, ela só é uma massa de manobra, que,

costumeiramente, trabalha com a força física e com instrumentos, também, letais, dentro de um campo jurídico, controlado pela dominação das ideias de patrimônio e de interesses em jogo que envolve as forças de relações do Estado, como mantenedor do patrimônio. A manipulação da força física é apenas um procedimento de dispositivo do Estado.

#### **4.5 A luta pelo reconhecimento do campo jurídico.**

“A juíza disse que não existiam índios urbanos e provamos que existem” (ALBUQUERQUE, Kokama, Parque das Tribos).

Atualmente, ainda que as concepções essencialistas na compreensão das identidades tenham sido relativizadas ou desapreciadas na construção do objeto, os agentes se aproximam com frequência desses elementos, utilizando-os para afirmar suas diferenças no mundo social. Esta aproximação entre estes e a *doxa* essencialista tem-se ampliado no contexto de cidade e ganha força como relação na forma contratual, em que há um acordo entre um grupo ou pessoa que se definem e a as marcas que os definem os que estão fora.

De acordo com Cesar e Peralta (2003, p. 116), identidade não pode ser entendida somente como uma herança, mas é uma construção permanente dos agentes, em que, segundo os autores, a identidade aparece como estratégia, isto é, como um recurso para alcançar outros objetivos frente a outros agentes ou agências de relações, reforçando cada vez mais a identidade no plano pragmático e utilitarista, acenando para problemas de ordem ética, que aparecem nos limites das descrições antropológicas e das análises sociológicas e que estão estacionados no campo do direito, no qual a operacionalização.

Na ordem do direito, as decisões judiciais, ilustradas na forma desta decisão contra a permanência das famílias étnicas na área do Parque das Tribos, conforme apresentamos no Quadro 10 (Demonstrativo dos atos, dispositivos e ações sobre o assentamento Parque das Tribos Indígenas no Tarumã Açú), revelam regime da supervalorização do poder econômico, premissa esta definida pelo filósofo Oliveira, M. A (2010).

Ele afirma que o causador das crises que marcam a atual civilização é o regime do poder econômico. Segundo sua análise, esse poder domina e provoca a “mercantilização da vida social, fazendo com que o lucro se transforme no grande mecanismo de mediação de todas as relações sociais” (OLIVEIRA, M. A. 2010, p. 14).

Na sua análise, há uma preocupação com a dimensão ecológica, que deve ser vista como um paradigma que deveria substituir o “paradigma econômico”, para, enfim, ser possível de uma discussão racional sobre questões de ordem ética. Para o autor, “é a economia mesma que se torna responsável pelo estabelecimento dos fins da vida humana”. Esta premissa conserva à margem “o sentido de todo esse processo e a avaliação crítica dos critérios que o regem” (op. cit., p. 9-37).

O autor segue uma das linhas de análise de Bourdieu, o qual, analisando a realidade ambígua do Estado, define as revoluções conservadoras subordinadas ao poder do mercado, que atrai para si grupos cujo pensamento e ação são modelados pelas regularidades reais do mundo econômico, entregue à sua lógica, a alegada lei do mercado, efetivadas nas formas modernas de dominação (BOURDIEU, 1998, p. 50).

No contexto analisado, essa premissa não aparece à luz do dia, mas subjaz numa rede informal de relações, fazendo interagir o econômico, o político e o jurídico por uma lógica informal, que se configura numa espécie de “solidariedade entre os grandes, que são também os administradores do poder político, econômico e judicial” (KONZEN, 2001, p. 25), à qual se acrescenta o fato de que “os interesses econômicos não se limitam a práticas de legalidade institucional, mas muitas vezes apelam para práticas à margem da legalidade” (KONZEN, loc. cit.), constituindo por meio desta forma peculiar dos atos humanos, a soleira do Estado, parte inferior deste, mas que privilegia os conflitos.

Neste caso, a identidade tem uma dimensão estratégica em que ganha importância fundamental os interesses imediatos ditos materiais, que se integram, também, à manifestação de outras dimensões contidas nas próprias estratégias. Estas tem referência de sentido para a vida coletiva do grupo, que se distancia dos elementos primordiais e se aproximam do presente como efeito dos processos de reconhecimento, como pode ser demonstrado no contexto de construção das

unidades associativas denominadas Parque das Tribos, no Tarumã-Açu, zona Oeste de Manaus, e Povo do Sol Nascente, no Bairro Francisca Mendes II, zona norte.

A descrição que apresentamos, resultado de vários contatos com lideranças das duas associações acima referidas, revela aspectos que levam os agentes a se definirem numa forma de vida a partir de uma constituição de organização social, que delimitam na cidade um território físico, que contemple uma diversidade pluriétnica de pessoas. Nas visitas que eu fiz às ocupações, observa-se elementos que significam ou qualificam o grupo pluriétnico, presentes no modo específico de construir uma forma de vida coletiva.

Esta forma de vida procura mostrar que os dispositivos dos agentes sociais, que definem a organização, são de características que fazem referência ao que o humanismo de Karl Marx denomina de “homem social”<sup>60</sup>, como exigência da construção do “homem humano”, que concretiza uma forma de moral social, na sociedade, com o critério de que homens e mulheres sejam reconhecidos na sua dignidade na satisfação de suas “necessidades naturais”.

Estes fins estão intensivamente relacionados à exigência econômica e se pretendem ganhar sentido político, para aquisição de uma qualidade de vida na cidade, ou seja, no processo de autodefinição, simultaneamente, os agentes étnicos procuram incluir todas as atividades, que se pode entender como *oikonomia*, termo amplamente analisado por Agamben<sup>61</sup>, na ação de uma política mais ampla, na relação com o Estado e com a gestão de governo da cidade.

---

<sup>60</sup> Heidegger interpreta esta prerrogativa de humanização como essência do homem no sistema filosófico de Karl Marx (Cf. HEIDEGGER, 1987, p. 39).

<sup>61</sup> Conforme o autor (2011), o termo *oikonomía* (economia) – verbo *oikonomein*, substantivo *oikonomos* –, refere-se à esfera da casa e da família – não se pode confundir na Antiguidade Ocidental o termo *oikia* como a casa unifamiliar moderna e sua ampliação, pois corresponde a um organismo complexo no qual se entrelaçam relações heterogêneas –, para designar a boa administração da casa, é atividade de gestão ordenada como controle (*episkepis*, *episkopos* = superintendente, mais tarde, bispo); em Xenofonte, a natureza gerencial, além de se referir à necessidade e ao uso dos objetos, refere-se à disposição ordenada. Neste âmbito prático, economia designa um sentido de “organismo funcional, uma atividade de gestão que não se vincula senão às regras do funcionamento ordenado da casa” (Ibid., p. 32); essa consciência do sentido doméstico original nunca se perdeu e, continuando a Análise de Agamben, passa a se referir a vários sentidos: na medicina, corresponde ao conjunto das práticas e dos dispositivos na relação do médico com o enfermo; na retórica romana, designa um dispositivo que ordena a matéria de uma oração ou tratado, além de implicar numa escolha e numa análise dos argumentos; na filosofia, diz-se de uma força

Criada e definida na perspectiva de relações étnicas, nas quais envolvem relação com os recursos naturais, técnica familiar de confecção de artesanato, construção de casa, cultivo de plantas e criação de animais e aves, em escala familiar, esta forma de vida corresponde a um modo de *vita activa*, como condição de possibilidade da ação, fundamentada na pluralidade (ARENDR, op. cit.), produzida pelos próprios agentes sociais. À ação-*praxis* produz uma forma-de-vida, que se define pelos seus “direitos” para se tornar o conceito-guia e o centro da vida política, como parte contrária de um poder que ameaça de morte (AGAMBEN, 2015, p. 15-21).

No caso específico da *praxis* dos “grupos” pluriétnicos, as ocupações são definidas nesta lógica de sentido étnico, em que a ação-política não só envolve as relações com as coisas e objetos constituídos como étnicos, mas também politizam as próprias unidades familiares, transformando-as em unidades de mobilização (ALFREDO, 2013).

É possível notar que a relação com o passado faz recuperar aspectos que atualizam a autoclassificação dando ênfase a uma referência de grupo étnico, ilustrada nas designações específicas. As noções referentes à ideia de origem se reforçam ao invocar o lugar de nascimento, a localidade do núcleo familiar, o pertencimento a um determinado núcleo e a aldeia.

Essa referência, também, é reforçada na ênfase da saída de um rio e na descrição do modo de vida desses lugares, atribuindo-lhes o gosto pela comida típica, o sentimento de saudade das relações com lagos e igarapés, a prática de aprendizagem e de habilidade na manipulação da matéria prima encontrada na floresta. Nas descrições das áreas de ocupação, são identificados tais elementos, os quais constituem um conjunto de aspectos que servem para os “grupos étnicos”

---

que regula tudo; no sentido amplo de governar, significa ocupar-se de algo, suprir às necessidades da vida, nutrir; no plano jurídico, refere-se às ações dos outros, que exigem do examinador saber mais para dizer algo. Enfim, o termo, na perspectiva da análise de Agamben, é transferido para o âmbito teológico, mas mantém o sentido de administrador e encarregado, isto é, economia como algo que é confiado, é uma atividade e um encargo de anunciar (Cf. AGAMBEN, 2011, p. 31-66, o capítulo II: O mistério da economia).

resistirem à pressão dos documentos jurídicos aplicados contra a sua permanência no lugar ocupado.

O grupo pluriétnico, que está em processos de constituição, com o nome de Parque das Tribos, situado no Ramal do Bancrévea, nos faz considerar que o processo de ocupação da área tem sido feito de forma ordenada, desde o estudo de documentos até a ocupação, com reconhecimento dos órgãos de governo.

#### **4.6 “Tribos Indígenas Tradicionais”: uma inclusão excludente.**

Esta abordagem começa com um texto jurídico, que determina a saída das famílias do espaço físico, acima referido, em cujo conteúdo emerge um problema que, ao ser especificado a seguir, traz no bojo tanto a representação do sistema de exclusão, quanto a sua base epistemológica, que serve para a reprodução de ações operacionais economicamente definidas, vigentes nos espaços sociais das áreas do Tarumã Açu, zona oeste de Manaus.

O problema aparece, hoje, sintetizado num Despacho, em resposta a um processo de Mandato de Reintegração de Posse<sup>62</sup>, impetrado contra dezenas de famílias indígenas, na ocupação Parque das Tribos, numa das áreas do Tarumã Açu, que atualmente passa por um acentuado processo de especulação imobiliária, e traz no conteúdo a determinação do mandado expedido e, na sequência, no último dístico, diz que “tribos indígenas tradicionais”, “entendidas como aquelas que não tiveram contato com a civilização”, como podemos especificar a seguir:

Tendo em vista o conteúdo do petítório de fls 94/111, bem como a dúvida se de fato existe indígena na localidade de cumprimento do Mandado de Reintegração de Posse, determino o reestabelecimento do mandado expedido, devendo o Sr. Meirinho certificar e deixar de cumprir em caso de existência de tribos indígenas tradicionais, assim entendidas como aquelas que não tiveram contato com a civilização.

O conteúdo desse processo nos remete a uma atitude reflexiva sobre uma epistemologia, historicamente definida, sobre o conceito construído de Estado e sua relação com a etnicidade. Antes de tudo, com brevidade, podemos dizer que a

---

<sup>62</sup> Confira o processo 0619647-532014.8.04.0001, código 1BD01DB, fls 139.

atividade do pensamento não é somente um compromisso com os agentes sociais nas ações e nas circunstâncias imediatas, em que estão envolvidos, com implicações de lutas e resistências, mas um compromisso de fazer compreender de onde provem os conceitos e concepções<sup>63</sup> que reforçam um campo de forças e de conflitos heterogêneos.

Esta atividade, situada no âmbito da luta pela classificação do conhecimento, ao ganhar a forma de ciência, torna-se técnica a reflexão sobre a vida social, no fazer e operar sob a ciência do direito, que respalda o tempo sombrio do campo jurídico, sem rupturas epistemológicas. Por outro lado, sendo uma modalidade teórica, que nasce da relação sujeito e objeto, tratada a partir da forma da lógica e da linguagem ocidentais, na qual toda sistematização científica se movimenta, essa atividade provoca mudança de concepção de pensar as ações sociais, as coisas circunscritas.

Esta não é a única atividade do pensar ou do produzir conhecimento, mas se diferencia dos outros modos por estar enredada na “interpretação técnica do pensar”, a qual se desdobra em abordagens epistemológicas ou escolas de pensamentos, razão pela qual alguns pensadores propõem cuidado reflexivo, até mesmo rupturas com determinadas categorias (FOUCAULT, 1971), para não correr o risco de transformar os sujeitos sociais em simples *epifenômenos da estrutura*, como o queriam determinados campos disciplinares de pesquisa, elidindo-os do processo de conhecimento.

De encontro a esta estrutura, atualmente, na dinâmica das relações, os agentes sociais, nas suas falas sobre a Convenção 169/OIT<sup>64</sup>, invertem os “princípios de um *habitus* gerador”, contidos nas representações do mundo social (BOURDIEU, 2004, p. 21), que caracteriza o conteúdo do Despacho, acima referido.

---

<sup>63</sup> Michel Foucault utiliza o termo alemão *herkunft* (origem), no sentido de proveniência, diferentemente do sentido de recuar no tempo para reestabelecer uma grande continuidade, ou para poder mostrar que o passado ainda no presente traduzindo um percurso delineado; proveniência traz o sentido prático de demarcar os acidentes, os desvios, os erros, as falhas, os maus cálculos que deram nascimento ao que são considerados valores para nós, ou de outra forma, a pesquisa da proveniência consiste em descobrir que na raiz da axiologia ocidental não existe a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente (FOUCAULT, 2008a, p. 21).

<sup>64</sup> Vide: TOMEI, Manuela; SEWPSTON, Lee. **Povos indígenas e tribais**: guia para a aplicação da convenção nº 169 da OIT. Brasília: Organização Internacional do Trabalho, 1999.

Nessa perspectiva, o material empírico, formado pelas representações destes agentes, de acordo com suas percepções e interesses, revelando uma tendência de perceber o mundo social como evidente e como “modo-de-ser-no-mundo”, expressamente identificado nos depoimentos e na observação de campo, requer um exercício heurístico para esboçar um conjunto de pressupostos, que vão de encontro com um modo de pensamento, de uma forma ou de outra, em vigência, radicalmente inserido nas matrizes teleológicas, estruturalistas, idealistas, com suas ramificações que fundamentam a operacionalização da elisão do “sujeito”, nas relações sociais.

Essa matriz teleológica, que vigorava no pensamento medieval, atravessando o mundo colonial e moderno, se secularizou e se mantém atuante no presente de maneira eminente (AGAMBEN, 2011, p. 10-27), que, conforme Cohen (1978), estava presente na ideia de “estabilidade social” como condição heurística para a análise estrutural do sistema de pensamento de Durkheim e Radcliffe-Brown, ou, para substituir a categoria “estrutura”, pesquisadores utilizavam “sistema” e “equilíbrio” (Ibid., p. 32).

Elias, ao analisar os princípios teológicos nas ciências sociais, reconhece que “A humanidade trilhou um caminho longo e laborioso antes de se conseguir libertar do controle desta escola dominante de valores” (Ibid., p. 163). O desprendimento desse controle se dá ao tomarmos como referência uma ética do discurso, do ponto de vista dos estudos do filósofo Enrique Dussel, a qual consiste em dizer que a “sobrevivência” e a participação dos grupos sociais são as condições mínimas reais de todos os atingidos (DUSSEL, 2000, p. 417) pelo sistema de exclusão, na América Latina.

Nesta perspectiva consideramos o discurso étnico relacionado ao processo de construção social da realidade dos agentes sociais, que nos levam a uma compreensão do mundo social adversa a estas matrizes deterministas, na forma de um conjunto de axiomas de um mundo coerente (BARTH, 1993, p. 7), não viabilizam os objetivos que propomos, pois sempre consideraram a impossibilidade de descobrir a existência dessas unidades sociais.

Não obstante esta condição de existência, a camada “povo” (AGAMBEN, 2015, p. 40) assume formas organizativas, ou formas-de-vida com caráter específico

de resistência, empiricamente identificadas, como maneira diferente de viver a *vida nua*, em condições constantes de ameaça pelas formas atuais de estado de exceção. Embora todos os “afetados” tenham direito, pautados em dispositivos legais, que os reconhecem no sistema democrático-capitalista, o modo pelo qual se atualiza o sistema de exclusão, de maneira nova, vigora de forma absurda, seja por “linguagem de representação”, seja por estratégias das forças dominantes, produzidas nas relações de poder.

Essas matrizes, ligadas ao postulado de continuidade e, conforme Foucault (Ibid., p. 17), extraídas de recortes do campo empírico, “são sempre categorias reflexivas, princípios de classificação, regras normativas, tipos institucionalizados” (loc. cit.). Elas, muito precisas, subsidiam sistemas binários de exclusão, na produção do conhecimento jurídico, na literatura, na arte, na religião, fundamentando as atividades de apropriação dos recursos naturais, e, operacionalmente, este postulado se efetiva mediante as agências mediadoras, que intervêm nas políticas indigenistas.

A circularidade caracteriza o sistema econômico, coadunado com a lógica, à qual Agamben (2010) se refere, qual seja, que não é necessariamente “a dupla categorial fundamental da política ocidental do amigo-inimigo”, próprio dos estados totalitários, mas é a lógica do que ele chama de “zoé-bios, exclusão-inclusão” (op. cit., 2010, p. 15), nas especificidades do mundo social, condição na qual está em jogo a vida humana na Amazônia.

Se olharmos os territórios pluriétnicas a partir desse sistema dual, claramente exposto na sentença judiciária, referida acima, seria impossível a construção de um pensamento da emergência dos grupos sociais nos contextos específicos da Amazônia, os quais, incorporando especificidades de histórias, de identidades e de territórios, elaboram novas formas de resistência ao pensamento em vigor.

As noções de “tribo e civilização”, fixadas no conteúdo do despacho, são matrizes que pertencem ao polo morfológico do conhecimento científico, aliada a uma engrenagem de concepções deterministas, que não nos permitem habitar mundos diferentes, ao mesmo tempo em que promovem a universalização de

noções que determinaram todo um sistema de exclusão durante o moderno “processo civilizatório” e instalado no nascedouro das ciências sociais.

Para ilustrar, estas matrizes, também, são consideradas proposições aliadas à velha máxima de Parmênides: *o não-ser não é e não pode ser. Ser e não ser* constituem estrutura binária que fundamentaram a dinâmica da exclusão do pensamento da *pólis* grega e do pensamento moderno.

Foi aplicada às impressões do homem europeu sobre os povos colonizados, atualizada, numa nova modalidade, no movimento de “inclusão” e “exclusão”, asseverado na ideia de que, tomando o exemplo acima, “devendo o Sr. Meirinho certificar e deixar de cumprir em caso de existência de tribos indígenas tradicionais”, ou seja, se os indígenas “tiverem contato com a civilização” (inclusão), podem cumprir o mandado de reintegração de posse (exclusão), sendo desapropriado do seu espaço social.

Numa nova forma interpretativa, torna-se possível o *não-ser* ser incluído, ou voltar a vida nua, ou seja, a ser incluído mas não pertencer, voltar ao nada, sem direito, despossuído do que tem. Esta lógica dual se fundamenta num determinismo, sustentado pelos termos “tribo”, “tradicional” e “civilização”, que carregam em si uma noção teleológica (FOUCAULT, 1971, p. 17), dentro do sistema de negação.

Este sistema proporcionou a elaboração posterior de ações político-ideológicas e produziu descodificação de fluxos, processos estratégicos de controle e transformações de territórios, configurando-se em um discurso dominante. Caracterizando-o, Foucault (2006a) explica que há três procedimentos de exclusão na heurística dominante.

Primeiro a interdição, que consiste no fato de não se ter “o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, [...] que qualquer um não pode falar de qualquer coisa” (Ibid., p. 9). O segundo procedimento de exclusão se assenta na separação razão e loucura, pois esta consiste na proposição de que o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros (Ibid., p. 10).

Por fim, a separação entre verdadeiro e falso consiste em identificar que o discurso verdadeiro, preciso e desejável é aquele ligado ao exercício do poder e a grupos que o controlam. Neste sentido, as Decisões judiciais são possuidoras de

“uma experiência fundamental”, no campo jurídico, caracterizada por um “vácuo ético”, sem a “fundamentação ontológica, radicada numa falta de consenso substantivo sobre valores, isto é, sobre a melhor forma de vida para o ser humano, em nível da sociedade como um todo” (OLIVEIRA, M. A., op. cit., p. 16-17).

A ausência desse fim torna-se operacional a frieza das ações que subordinam as decisões jurídicas que pode favorecer a lógica dos empreendimentos exclusivamente econômicos, absurdamente cegos aos problemas da diversidade da ecologia e à dignidade das pessoas, como podemos constatar na descrição abaixo.

No dia 16 de dezembro tive uma conversa pelo telefone com a professora Ana Cláudia e com seu esposo, *Magno K*. De princípio, ela me expos a dificuldade em conseguir dinheiro para ir aos órgãos públicos, mas que eles faziam esforços para elaborar um documento e apresentar às instâncias jurídicas para sensibilizá-las com a situação de insegurança por que passam as famílias indígenas.

Ana Cláudia me expos o contexto de pressão que lhes impõem o *D.C*, autor dos processos de reintegração de posse, conforme Quadro 10 apresentado, requerendo uma imensa área de terra, representando um mosaico de três áreas: a primeira, com aproximadamente 60 hectares de terra, corresponde à chamada Cidade das Luzes; a segunda o Parque das Tribos, e a terceira a área denominada comunidade Cristo Rei. Ana Cláudia e *Magno K* nos expuseram a situação após a operação de reintegração de posse da primeira área.

Conforme seu relato, muitos objetos, restos de imóveis quebrados, tijolos, madeiras, utensílios, que ficaram nos terrenos destruídos, foram doados pelos moradores, que foram arrancados da área. Neste sentido, pessoas vindas de vários lugares próximos da Cidade das Luzes – Ana Cláudia citou pessoas que vieram dos bairros Campo Sales, Tarumã e Parque São Pedro. Conforme seu relato, as famílias indígenas do Parque das Tribos tiveram permissão de levar esses objetos para melhorar a construção de suas casas.

Segundo a informante, os indígenas do Parque das Tribos estão sendo ameaçados e estigmatizados como ladrões por terem se apropriados desses objetos. Outro aspecto que me chamou atenção é o estado de desânimo das principais lideranças do Parque das Tribos, como efeito dessa operação solicitada

pelo Gabinete de Gestão Integrada (GGI), executada pelo Comando de Operações Especiais (Coe) da Polícia Militar (PM).

Ana Cláudia me disse que a principal liderança da organização do Parque das Tribos, às vezes se desanima, havendo momento de pensar em não continuar na resistência das pressões. É um estado em que uma liderança põe em dúvida a causa pelas quais se luta coletivamente, quando encontra famílias que tem dificuldades de abraçar a causa coletivamente, “são individualistas e tem como único interesse suas casas mobiliadas”, conforme a fala da liderança do povo Baré.

Para esclarecimento sobre as pressões que as lideranças sofrem que corroboram para momentos de desânimo, houve duas operações de desocupação da área da Cidade das Luzes, realizadas pela Polícia Militar, em 2015. A primeira tinha como fim o desmantelamento das facções ligadas ao tráfico, pois, conforme notícias veiculadas pelos principais meios de comunicação, essa primeira área foi “criada e financiada pelo tráfico” (vide matéria do jornal *A crítica* do dia 12 de dezembro de 2015, página C4). Nesta reportagem, o Defensor público apresenta o principal questionamento: “para onde vão essas famílias que não tem onde morar?”.

Este problema público é resultado da segunda operação realizada no dia 11 de dezembro de 2015, que provocou violentamente a retirada de aproximadamente duzentos e cinquenta famílias. O estado de incerteza é o principal efeito colateral das famílias não-indígenas, estado em que as famílias que representam vinte e quatro etnias não querem permanecer, contra o qual estão lutando para que fique no passado, quando chegaram a Manaus, onde enfrentaram condições de moradia que desfiguram a dignidade da pessoa. O processo de remoção não tem a preocupação do destino que estas famílias estão tendo, pois “ficaram desabrigadas durante esta ação antecipada”, afirmou o Defensor Público ao jornal citado.

Com efeito, a forma de conhecimento moderno produzirá uma concepção operacional de território e uma epistemologia da exclusão, de forma que o território “é fundamentalmente definido e delimitado a partir de relações de poder” (SOUZA, 2000, p. 78), que se fazem presentes nas operações dos atos do Estado, de quando em quando presente nos documentos jurídico, além do que se faz presente pelos mediadores empresariais e políticos.

O estado de incerteza é o principal efeito colateral das famílias não-indígenas, estado em que os moradores da ocupação não querem permanecer, contra o qual estão lutando para que a deixe no passado, quando chegaram a esta cidade, onde enfrentaram condições de moradia que desfiguram a dignidade da pessoa. O processo de remoção não tem a preocupação do destino que estas famílias estão tendo, pois “ficaram desabrigadas durante esta ação antecipada”, afirmou o Defensor Público ao jornal citado. A conversa foi realizada às 08h58min e teve a duração de 26 minutos, no dia 16 de dezembro.

#### **4.7 O faccionalismo e o coletivo refratário pela relação de força.**

O que apresentaremos como descrição de deslocamento e histórias específicas de famílias étnicas, precisamente se manifesta dentro de uma perspectiva da negatividade da filosofia hegeliana, isto é, um movimento que processe do polo negativo rumo ao polo positivo, ou, em outras palavras, do menosprezo rumo à consideração, de injustiça rumo ao respeito (RICOUEUR, 2006, p. 188). Este processo sofre obstáculo pela manifestação do faccionalismo operacionalizado pelos mediadores.

Essa vinculação entre a autorreflexão e a orientação rumo ao outro, de outra maneira, a relação entre o *si* e a intersubjetividade, que define, no plano teórico, a filosofia social da luta, encontra no empírico a realidade traduzida em situações específicas, onde se movimentam histórias específicas de indígenas, nas quais eles mesmos encontram motivação moral da luta social, cujos interesses explicam a razão de se unirem em associação pluriétnica, como construção real a partir de sua própria realidade, compreendida por nós a partir de suas narrativas, em que identificamos a descrição, que faz referência ao primeiro modelo de reconhecimento, considerado ligação afetiva, identificada como pré-jurídico (RICOUEUR, Op. cit., p. 203).

Por se tratar de agentes sociais que se confirmam na sua concreta natureza e se reconhecem enquanto seres necessitados nas suas circunstâncias (HONNETH, 2011, p. 131), associados a outras histórias de vida, eles redimensionam a *praxis* ao campo da luta pelo reconhecimento coletivo, uma vez que encontram dificuldades

maiores para serem reconhecidos a partir de aspectos dos direitos civis, políticos e sociais (RICOEUR, op. cit., p. 213), perceptíveis no permanente estado de insegurança quanto à permanência na área delimitada.

Mais do que reivindicar reconhecimento de sua identidade, de cuja dúvida as agências federais de defesa, como se verificou anteriormente nos procedimentos jurídicos da FUNAI, do Ministério Público Federal e no parecer da Procuradoria Geral do Estado, percebe-se que o que está em jogo reside no fato da busca pelo reconhecimento do estatuto de direitos da vida social em que os indígenas estão inseridos, que demanda políticas de direitos básicos e sociais. Como demonstra a circunstância da senhora *Silvanira B*, 66 anos.

Ela e seu esposo *Basílio B.*, também Baniwa, saíram do rio Içana, da comunidade Boa Vista, que, conforme seu depoimento, corresponde a um conjunto de oito unidades familiares. Passaram um ano em São Gabriel da Cachoeira, no bairro Tiago Montouro, nas casas de parentes consanguíneos. Seu Marido trabalhava numa embarcação como ajudante de convés. Ficou desempregado e, depois, à procura de condições melhores de trabalho, o casal desceu o Rio Negro num barco, conhecido como rabeta. Ao chegar a Manaus, foi morar com sua cunhada, Maria – que já morava em Manaus há três anos, e, a maior parte desse tempo morou num barco pequeno, com suas três filhas e o esposo, depois passaram a morar no Bairro João Paulo II, mas voltaram a morar no barco.

Essas duas famílias fizeram dos seus barcos uma morada, mas se juntaram aos moradores do Parque das Tribos. Ela não dispensou um sorriso ao dizer que fala na língua Baniwa com sua tia e suas cunhadas (fazendo do espaço social um espaço de reprodução da língua Baniwa, praticada no Alto Rio Negro), aliás, coloquei no plural porque ela fechou a conversa dizendo que tem mais uma cunhada que chegou recentemente, considerando que seus dois filhos, L.S.B., 16 anos, P.S. B., 9 anos, deixaram o colégio em São Gabriel da Cachoeira para estudarem em Manaus. Com ela, também faz companhia sua tia, formando uma unidade familiar de designação Baniwa que se juntaram a outros povos, levando-a a expressar seu contentamento ao dizer que “gosto muito daqui, nesta casa, e conheci muitos povos”.

*Alice B*, 20 anos, saiu do rio Kuari, e se casou com *J.N.*, 42 anos, ambos do povo Baniwa. A entrevistada conta que sua tia, Tariana, que mora no bairro Santo Agostinho, a convidou para Moram em Manaus, para trabalhar na sua casa, como baba do seu sobrinho. Chegou em 2011 e foi morar no Bairro Japiim I, perto do terminal de ônibus da zona Sul, de onde se deslocava para trabalhar na casa de sua tia. Conforme seu depoimento, com o dinheiro que ganhava somente pagava o aluguel de quintos reais. Além do trabalho, ela disse que veio para Manaus a fim de estudar, dizendo que “eu estudava lá na minha terra, no interior mesmo, até a quinta série”. Ela parou de trabalhar para cuidar da sua filha e completou a conversa afirmando que ela não quis ficar em São Gabriel da Cachoeira “porque as coisas, roupas e os alimentos são muito caros”. Com esta razão, passaram a morar no Parque das Tribos.

*Deusanira M.*, 52 anos, Piratapuia, com seu esposo, A. D., Tuiúca, construíram sua casa de madeira na área do Parque das Tribos. Ela veio para Manaus porque seu filho, D.M.A.D., 20 anos, “está estudando na Universidade do Estado do Amazonas”, com o qual morou no Bairro Nova Esperança, pagando aluguel. Ela disse que conheceu a ocupação pela sua irmã e duas sobrinhas, que “conseguiram terreno e me aconselharam para me juntar a elas”. Ela nasceu no rio Uapés e cresceu em São Gabriel da Cachoeira, onde casou-se com Ângelo Tuiúca. Ela acrescentou que tem casa e roça no Alto Rio Negro, dizendo que “eu tenho uma casa na aldeia e outra na cidade, porque meus filhos estudavam em São Gabriel, e tenho um sítio na estrada de Camanaú”. Conclui considerando que veio para Manaus “para o bem do meu filho, porque lá não dava para ele estudar, lá não tem condições, não, não tem opções, não”.

*Limara P.*, 28 anos, Piratapuia, nasceu em Pari Cachoeira e, depois, seus pais foram morar em São Gabriel da Cachoeira; em seguida, viajaram para Manaus, ela com seis anos de idade. Com quatorze anos, ela conheceu *Paulo B*, Tuiúca, no *Airiaú Tawe*, um hotel, onde ele trabalhou com ritual. Passou a trabalhar com ele, casaram-se e foram morar na comunidade Rouxinol, numa área doada pela empresa de turismo Amazon Eco Parque. Seus pais são do rio Iauaretê, D.L.L., Tuiúca, 48 anos mora na comunidade Rouxinol, e G.G.B., Piratapuia, falecido com 32 anos. Este veio para Manaus trabalhar com granja, em 1992 e decidiu

permanecer em Manaus com sua esposa, quando foi morar no assentamento do INCRA, no tarumã, na comunidade do Pau Rosa.

Antes de morar na comunidade Rouxinol, nesta comunidade, eles moraram durante quatro meses na comunidade Beija Flor, no Rio Preto da Eva, antes das atividades cartográficas serem realizadas. Depois moraram na comunidade indígena da Praia do Tupé, antes de morarem na ocupação Parque das Tribos, sendo esta a última parada. A entrevistada conta que foi ao município de Santa Isabel do Rio Negro, para participar de um encontro de lideranças, pastores e missionários indígenas e manifestou sua alegria ao dizer que “nós conhecemos nossos parentes, minha tia é Piratapuia; meu marido conheceu os parentes dele e eu conheci, também; disseram para ficarmos lá, que dariam terra para morarmos e fazermos roça, mas temos nossas coisas aqui; vamos ver como vai ficar”. Esta última frase mostra como a entrevistada manifesta um estado de busca por melhoria de vida, confirmado na expressão “é muito difícil morar aqui, porque é muito quente, não tem lugar para fazer roça, só tem para morar, dormir, acordar; eu não sou preguiçosa, eu tenho minha roça, faço meu bejú, minha *quinhapira*, vou pra a roça trabalhar”.

A entrevistada demonstrou pensativa, com vontade de sair de Manaus, depois que andou por muitos lugares em Santa Isabel do Rio Negro, que segundo ela, “os lugares são tranquilos para se viver, morar, estudar, para fazer roça, trabalhar”. Com este sentimento, ela diz que pretende “voltar para o interior, onde os parentes do meu marido moram, lá para cima, para o Rio Uapes, Tiquié, acima de Pari Cachoeira”. Mas, conforme sua fala, a decisão tem que ter um consenso, pois “meu marido acha meio difícil para eles, meus filhos, porque eles nasceram e viveram em Manaus; mas as crianças querem ficar em Santa Isabel”.

Tomando os valores dentro da organização indígena, a partir dos atos de fala, os entrevistados elaboraram um discurso em que aparecem, na hierarquia de valores, os vitais ou econômicos, como guia de um projeto humano. Aparece, na forma de melhorar as condições de vida pela aquisição de moradia, educação e trabalho. A partir destas necessidades, os agentes se apresentam como *epifania*, provocada pelo sistema de dominação, como *praxis* que elaboram atos da Exterioridade como resposta aos atos e *praxis* do Estado, que se confunde com o Sistema vigente de dominação. Para melhor apresentar a *praxis*, que procura

consolidar como território pluriétnico, apresentamos abaixo um **Quadro**, a partir das observações empíricas, das falas dos agentes e documentos jurídicos.

|  | <b>Praxis política de conhecimento étnico – designação de reconhecimento.</b>   | <b>Praxis de negação do reconhecimento.</b>   |
|--|---|---|
|  | Construção de Território (interesse de recolher com critérios as famílias étnicas, uso comum), com designação pluriétnica. Famílias indígenas são recolhidas de vários bairros de Manaus (áreas da SHARP, Mauazinho, Japiim, Mauá, Cidade de Deus, entre outros, registrado no documento citado na próxima linha), porque vivem à margem dos direitos fundamentais, sobretudo no que diz respeito à moradia e ao trabalho (vide relatos das entrevistas).   | ← Terra (interesse individual – considerada propriedade particular, uso econômico), designa nome jurídico aplicado à propriedade particular.  |
|  | Reunir os aliados (FUNAI, MPF, SEMED, UEA, PNCSA), dando-lhes informação da situação, da ocupação planejada e solicitar a permanência, com o “compromisso de observar e cuidar da questão ambiental” (Documento enviado ao MPF, protocolo PR-AM0001970/2014, 17/03/2014)  | ← Reunião para operacionalizar a Decisão judicial (desintegração), atendendo à solicitação da Prefeitura e de interesses particulares.  |
|  | “Projeto de vida” pela tríade força (étnico-político-social) – <i>poiesis</i> e <i>praxis</i> coletivas (apresentado pelas lideranças com o título “Parque Temático”, inspirando à autonomia produtiva para as famílias étnicas). Responde ao sistema por meio de Nota de Repúdio enviada ao MPE alertando para “possível meio de negligências jurídicas contra os direitos e garantias fundamentais” (Data: 28/08/2015).   | ← Destruição do projeto de vida (pela tríade força econômico-político-judicial) – <i>poiesis</i> e <i>praxis</i> individuais.   |
|  | Povos indígenas (reunidos em vinte e duas designações), que constroem o território pluriétnico, conforme o documento acima, a ocupação é um “apelo de caráter coletivo, como uma questão social”.   | ← “Invasores travestidos de índios” (Decisão. Processo n. 0619647-53.2014.8.04.0001, fls 414), que atrapalham o desenvolvimento econômico pela utilidade da terra.                          |
|  | Lideranças organizam a ocupação (ocupantes) que constroem espaço social. Definida na forma de “comissão indígena”, registrada no Termo de Declaração, na Delegacia Especializada em Crimes Ambientais, no dia 01/12/2014.   | ← Criminosos que invadem (invasores) terra, que usa da “falsa verdade” (cf. Processo citado acima).   |
|  | Respeito pelo “projeto de vida”, como proposta ao Estado de uma forma de vida (moradia) diferente dos projetos de habitação para os não-indígenas na cidade. Aponta para um autorreconhecimento do grupo e exige formas de reconhecimento ainda não efetivadas pelos atos do Estado. Ao contrário, na madrugada do dia 28 de novembro de 2014, as polícias Militar, de Choque, Civil com a cavalaria entraram na ocupação “derrubando moradias e batendo e obrigando os indígenas tirar a roupa” (Termo de Declaração, data: 01/12/2014). | ← Desrespeito pela violência física e formal aplicado pelos atos do Estado. Apontam para a falta de várias formas de reconhecimento a que se refere o projeto de vida do Parque das Tribos. |

**Quadro 11** - *Praxis* política da organização Parque das Tribos. Trabalho de campo.

O Quadro acima reúne um conjunto de valores, que representa a realidade, como dimensão provocadora e interpelativa. Compreende-se como valores não somente identificados, mas também sentidos como necessidades primárias pelos

agentes, como parte de um projeto de vida boa consigo e com os outros em instituições justas (RICOUER, 1995, p. 161-173), portanto não abstrato, além do que fazem parte de um projeto maior que diz respeito ao valor da pessoa.

Aqui, os agentes sociais retomam o ser humano como ponto de referência na determinação dos valores, percebido na relação subjetiva e objetiva (roça, casa, artesanato, trabalho como mediação *poiética*), produzindo uma realidade, como está caracterizada na primeira coluna do Quadro 11. Esta realidade contrasta os valores elaborados a partir do acolhimento pluriétnico, num espaço físico transformado, aos subtendidos valores identificados pela utilidade econômica da terra (item 1 do Quadro 11), ou seja, esta realidade contrasta território a terra, revelando valores bem definidos e contrastantes, pelo uso do espaço físico de forma distinta, marcado pelo coletivo, “diferente dos projetos de habitação para os não-indígenas na cidade” (item 6 do Quadro 11).

Como é distinta, também, a visão de cidade, perceptíveis nas falas. A cidade para os agentes sociais é o espaço de oportunidades de realização da pessoa, como possibilidade de educação, trabalho e moradia, realização, também da etnicidade, enquanto forma de vida de caráter étnico, com garantia de dignidade, pela realização do “projeto de vida”, construído a partir da memória coletiva e histórica das famílias, mesmo que se refira a história mais recente, como é a descrita pelo Esaú.

Indicados pelos Tikuna, que moram no bairro Cidade de Deus, zona Norte, *Elias T.*, 34 anos, do povo Tikuna, passou a morar no Parque das Tribos. Ele saiu da comunidade Porto Cordeirinho, Benjamin Constant-AM, com sua esposa, *Glória T.*, Tikuna, 27 anos, com duas crianças, uma de três anos e outra de dois, e deixou o filho de sete anos na comunidade acima citada. Morava de aluguel no bairro Jesus Me Deu, de onde sair para trabalhar numa empresa de embalagem, e do seu salário pagou aluguel por cinco meses. Seu depoimento mostra que seu motivo maior em Manaus é para estudar, “tentar fazer uma faculdade, pois terminei o ensino médio”, em cujo processo pretende envolver seus filhos, que “ainda não estão estudando”.

Refletindo sobre o sentido do direito na vida humana, Araújo de Oliveira relaciona a antropologia filosófica do filósofo Lima Vaz com a tese de W. Kersting – deste extrai as estratégias de fundamentação dos direitos, do primeiro extrai o

estudo da estrutura ontológica do ser humano –, na qual este sustenta que só mediante a estrita consideração da natureza do ser humano se chega ao cerne do conceito do direito positivo, para concluir que o direito natural se constitui como a medida para o julgamento moral do direito positivo, este fundamentado na ética universal, sem a qual se tornaria impossível julgar a injustiça de um sistema jurídico vigente (OLIVEIRA, M. A. 2010, p. 258-259).

Frente a estas situações concretas, a filosofia apresenta, para o autor, uma exigência ética primordial – a humanização, a promoção de tudo o que contribui para a realização do ser humano, sabendo-se e se sentindo inteligente e livre – de desenvolver estas capacidades, com o princípio do cuidado com a natureza (compromisso definido pelos agentes em documento ao MPF, conforme item 2 do Quadro acima).

Contribuirá para este projeto de humanização do homem a elaboração de uma hierarquia de valores, juntamente com uma base, que, no caso do Parque das Tribos, o território pluriétnico se constitui tomando a pessoa como princípio absoluto dos direitos fundamentais. Para o autor, os valores funcionam como mediações históricas da passagem das utopias da vida humana (espaços de referências) para a finitude das realizações contingentes (OLIVEIRA, M. A., 1995, p. 72) em situações reais de realidade em que se encontram pessoas em lutas frente a antagonismos de um sistema de valores antagônicos.

Neste caso, as instituições são esquematizações, como operadoras do direito, necessárias para a vida, que se quer conservar, possibilitando a ação criativa da liberdade nesse processo de humanização, cujo sentido supera a parcialidade do direito subjetivo. Conforme o autor:

A liberdade humana é energia que não fica presa na esfera da interioridade subjetiva, mas se realiza nas leis, nos costumes e nas instituições que regem a vida comum dos homens. A liberdade só é efetiva enquanto mundo livre, existência exterior, mundo produzido pelo espírito como segunda natureza. Este mundo é novo à medida que é produzido resulta na vontade livre dos homens. Em contraposição, portanto, ao conceito moderno de ciência do etos, elaborado pela filosofia transcendental (Kant e Fichte), em que a ação ética é reduzida à esfera da ação interior, Hegel mobiliza seu pensamento para situar a ação na “substância” das relações éticas e, assim, superar a contraposição entre mundo da experiência e mundo da razão (OLIVEIRA, M. A. 1993, p. 219-220).

O pensamento político moderno explicita o desafio que emerge desta superação, definida pela saída de uma subjetividade de si mesma e a constituição de uma comunidade de subjetividades (OLIVEIRA, M. A., 1993, p. 97), que se constrói, num processo em que as instituições deveriam, a cada tempo, pensar as condições da constituição da sociabilidade, para trabalhar na efetivação da dimensão da dignidade humana, que se manifesta como proposta pelos atos dos agentes, conforme quadro acima. Para isso, as situações empíricas, como as relatadas, nas suas especificidades, representam o parâmetro para situar o nível de envolvimento das instituições do Estado com a vida comum dos seres humanos.

Conforme o pensamento do filósofo em questão, cujo raciocínio estamos seguindo para a análise da relação Estado e etnicidade, “o homem moderno perdeu sua ‘politicidade’ original e se entende, em primeiro lugar, como ser inserido na sociedade, num contexto onde impera o arbítrio do indivíduo em busca da satisfação de suas necessidades” (OLIVEIRA, M. A. de 1993, p. 96), contexto este representado pela segunda coluna do **Quadro 11**.

O político, conforme o autor, surge como condição de possibilidade da sociabilidade, para superar os desafios criadas pela própria subjetividade, acentuada pela força de um antropocentrismo centrado na razão instrumental moderna. Para os agentes sociais, a cidade é também espaço de sociabilidade que compreende suas formas de viver coletivamente como possibilidade de um mundo possível.

Neste contexto, o direito ainda está representado por esta razão, que se autodetermina independente da sensibilidade, contra a qual direcionam setas (vide Quadro 11), que representam desacordos e desrespeito, considerando estranho a si mesmo, porque o direito se autodetermina autônomo independente ao *Outro*.

Por isso, os atos do Estado, subordinados a uma estrutura fundiária de concentração de terras na cidade, passam a desconhecer a alteridade nas suas formas coletivas de existência – como demonstram as setas do Quadro 11 –, efeito das decisões judiciais. Esta constatação é afirmada por Bourdieu (2006, p. 236), ao mostrar que o sistema jurídico funciona como reflexo das relações de forças, em que se revelam as determinações que surgem destas forças, o que torna um Estado ambíguo.

Cabe dizer que, em casos específicos de processos jurídicos, o plano legal não reconhece indígenas na cidade, dado que seu conceito considera povos originários da terra uma concepção essencialista, vinculado a um passado ancestral. Neste sentido o processo aplica uma visão legalista que não corresponde a visão epistemológica das ciências sociais de indígenas na cidade.

A posição jurídica dos operadores do direito, tomando o ato jurídico de uma decisão de reintegração de posse, o judiciário, não estando consagrado para definir quem é ou não indígena, reconhecimento que pode ser feito pela FUNAI, órgão competente, teria que solicitar deste uma perícia para definir o reconhecimento pela identificação e distinção – dois termos que para Kant não são separados e tem o sentido de ligação, de relação, que processa o conhecimento pelo julgamento e pela ação uma unidade de sentido (RICOUEUR, 2006, p. 51-52).

A visão legalista está presa a uma concepção do entendimento *a priori* e este é o motivo dos conflitos sobre política de moradia para indígenas em Manaus. A razão da posição jurídica se apresentar arbitrariamente e está na base conceitual essencialista em vigor, sob cuja condição a FUNAI justifica seus atos sobre os indígenas urbanos, quando se refere a questão fundiária. Ela se posiciona a partir de uma legislação que precisa ser revista a partir das novas situações construídas, considerando o contexto urbano.

Esta posição aparentemente não refratária descarta o reconhecimento a partir das ciências sociais e de suas atuais pesquisas. Para as teorias atuais, a base física para a prática tradicional não importa, pois o que conta é a forma organizativa como fundamento da interação social. A legislação indígena que ainda orienta as decisões judiciais, também, nesse contexto em que desconsidera perspectivas epistemológicas que reorientam a operacionalização da política fundiária.

Em outras situações de indígenas na cidade, a FUNAI não tem dificuldade de reconhecer, exceto na questão fundiária. A posição da FUNAI é legalista quando se trata de Terra Indígena, tornando inaceitável outro tipo de argumento. Este é um dos motivos que estudos antropológicos levam a interrogar os instrumentos analíticos e os atos das agências que operacionalizam dispositivos de política indigenista (ALMEIDA, 2015, p. 11).

Como construção de possibilidade, o caminho do reconhecimento passa pela constatação do processo de *proximidade* e *proxemia*, em que o espaço social torna-se uma *poiesis* de grupos étnicos, como parte de estratégias fundamentais para afiançar direitos elementares. Neste processo, o imóvel urbano, nesta perspectiva, pela *praxis* foi convertido em terra indígena com a finalidade de uso social por meio de apropriação e uso comum da terra.

As ocupações historicamente definidas na cidade tornaram-se uma proposição para o Estado, em cujos setores, por meio de acordo, os órgãos indigenistas podem processar o reconhecimento. Neste sentido, considerando que, ao encontrar obstáculo jurídico para reconhecer o processo legislativo fundiário por meio de terras tradicionalmente ocupadas, encontra-se, todavia, aberto a possibilidade de considerar os espaços físicos terras de domínios indígenas, ou terras dominiais.

Portanto, o que se constata é a pertinência de um problema do indígena em Manaus, que é a construção do ser indígena em lugares “não tradicionais”, ou transformados em objetos economicamente favoráveis ao capitalismo contemporâneo, ainda que a cidade tenha sido posteriormente implantada nestas áreas sob a condição de extermínio e exclusão dos povos que habitavam. Para as organizações indígenas de Manaus, as áreas urbanas são consideradas tradicionais por ainda se caracterizarem pontos sociais de deslocamentos constantes de indígenas.

Estes pontos reproduzem relações afetivas primárias entre localizações de origem e metrópoles, cujas moradias existem aqui e lá, como fator étnico dinâmico. A luta pelo reconhecimento ainda passa pela garantia de moradia e terra de uso coletivo como forma de redistribuição, condição fundamental para mobilizar os meios de produção da vida social. No entanto, os agentes, estrategicamente, estabelecem relações com os mediadores, objetivando a garantia destes direitos.

A relação de pesquisa que estabelecemos com os agentes sociais não pode ser confundida com intervenções. Estas estão associadas às estratégias e aos instrumentos que são utilizados, que são vistos como possibilidade no campo de luta e resistência, que não apreendemos, não controlamos e não nos convém a pesquisa criar tipo de controle.

As relações sociais, que caracterizam a pesquisa, produzem um campo de relações, que, basicamente não constituem intervenção, para a qual o Estado, empresas e agências mediadoras estabelecem objetivamente seus interesses, baseados numa epistemologia pré-definida. Enquanto atividade de pesquisa, a relação se caracteriza pela experiência construída.

Neste campo, é possível perceber os mediadores estabelecendo relações a partir de interesses em jogo, mas que nem sempre são visíveis e fáceis de captá-las na imediatez dos discursos das lideranças, posto que neles contém a pretensão do controle dos agentes sociais, a partir das impressões que os entrevistados pretendem nos dar, exigindo, portanto, complemento das observações do pesquisador, que provem da relação de pesquisa.

As áreas litigiosas têm nos revelados conflitos internos entre lideranças, causados pelos mediadores. Externamente, estes se definem por relações de poder mediadas pelo espaço, que aparece objetivado pela força econômica (mediador empresarial), pela força política (mediador político-partidário), pela força do Estado (mediadores que representam os setores municipais, estaduais e municipais). O campo jurídico, como pode ser demonstrado no Quadro 10, tem a função mediadora marcada pela apropriação da violência simbólica, que se manifesta nas Decisões e Despachos judiciais, com os estereótipos definidos como “invasores”, “travestidos de índios”.

Estes atos estão associados a uma combinação de outros atos do Estado, o qual promoveu uma história de sobreposição de matrículas e que correspondem aos interesses particulares pela posse da terra, constituindo em certo momento o que o parecer da PGE/AM entende como “mais um episódio de ‘grilagem urbana’ ocorrida no Estado do Amazonas”<sup>65</sup> cujas divisões constituem num mosaico que formam as áreas da denominada Cidades das Luzes, do Parque das Tribos e da comunidade Cristo Rei. Este mosaico foi construído, primeiramente por famílias indígenas, como podemos ter demonstrado.

---

<sup>65</sup> Confira Parecer N° 153/2016-PPIF/PGE, p. 15. O parecer se refere à Matrícula n° 26.385, datada de 17/12/1997 e caracterizada por “graves ilegalidades” (p. 10).

Neste sentido, pode-se identificar o faccionalismo, que é operacionalizado no interior da organização na forma de conflitos entre lideranças, mas que constitui efeito da relação de forças externas, como parte do funcionamento da lógica dos interesses econômicos, estritamente, no caso empírico, relacionado à lógica do mercado de terra.

A relação de pesquisa tem me levado a perceber a manifestação do faccionalismo. Conforme estudo de Oliveira Filho (2015), o faccionalismo se manifesta a partir de algumas características. O autor destaca o perfil de uma facção dentro de uma unidade maior: i) indivíduos organizados em proveitos de finalidades particulares; ii) a existência de acordo interno quanto a princípios, associados a situações de mudança social; iii) uma *praxis* de reflexividade, que faz mudar seus planos de ação, motivações declaradas e a composição de membros; iv) manutenção da oposição uma com as outras facções; vi) aparecimento de agressividade (OLIVEIRA FILHO, op. cit. p. 217).

Além dessas características, para o autor, os estudos têm mostrados que a formação de uma facção é resultado da ação de um líder, e uma das ações é rejeitar alianças passadas, em razão de indivíduos pleitearem a melhor barganha (OLIVEIRA FILHO, op. cit. p. 218). Se, na construção da unidade social – pelas formas de interagir os quatro aspectos *proxemia-poiesis-proximidade-praxis* – há uma interdependência entre indivíduos e grupo, esta mesma dialética pode ser rompida quando se instala conflitos faccionais, pois há a possibilidade de imperar o que o autor em destaque chama de individualidade, “que se move em um quadro de liberdade absoluta, de orientação racional e maximizante” (OLIVEIRA FILHO, loc. cit.).

Neste sentido, a coalisão de forças que caracteriza os quatro aspectos, que fundamenta a formação de território pluriétnico, pode a qualquer momento ser removido, empiricamente demonstrável no caso do Parque das Tribos, em que o pertencimento coletivamente criado e que constitui uma identidade coletiva é instável, dissolvível diante da individualidade unilateral, que de uma forma ou de outra tem seus mediadores.

Nesta relação os interesses em jogo caracterizam estratégia com estrategista, fundamentada na autonomia absoluta do indivíduo, ao qual fica

condicionada a autonomia das formas coletivas, salientada por Oliveira Filho (op. cit., p. 219), no campo político. As ocupações atuais de caráter étnicos estão dentro deste contexto, em que estas formas se tornam refratárias a ações dos mediadores, sobretudo os que usam dispositivos que operam no plano da individualidade com essas características acima apontadas.

Os atos do Estado no que tange às operações policiais constituem efeito dos dispositivos jurídicos, os quais absorvem a violência simbólica, fundadas nestas características, para, então, operacionalizar com milícia a violência física, que se manifesta nas ações de reintegração, conforme depoimentos de lideranças das áreas ocupadas.

Este percurso reflexivo nos leva a considerar, portanto, que a construção de territórios pluriétnicos, ao se configurar em política de identidade com os aspectos que ligam a *poiesis* à *praxis*, empiricamente demonstrado nas seções, estes territórios se manifestam tendo em vista a proposição de políticas de reconhecimento e políticas de redistribuição, revelada implícita e explicitamente nos discursos e na real situação das lideranças indígenas. A configuração destas políticas, no caso presente, traz a prerrogativa dos mediadores e dependem dos atos do Estado a seu favor, perfazendo um estado em que a mantém em permanente vulnerabilidade no contexto específico das ocupações de caráter étnico.

## CAPÍTULO V

### A POLITIZAÇÃO DA VIDA COMO RESULTADO DA RELAÇÃO *PRAXIS-POIESIS* DO TERRITÓRIO PLURIÉTNICO EM CONSTRUÇÃO.

“Então, o que aconteceu é que perdemos completamente nosso ponto de origem” (ADEMIR, 26 de agosto de 2013).

O capítulo toma por pressuposto o sentido do *presente* como atualização dos processos de conflitos e de lutas, em que são definidas identidades coletivas como aspecto dos territórios pluriétnicos, objetivando politicamente os sentidos de “cultura” e de “tradição”, no conjunto de situações construídas. Neste sentido, a estrutura do capítulo está fundamentada empiricamente nos discursos das lideranças indígenas a partir de suas unidades associativas, em cujas situações específicas, ao descrevê-las, elaboro uma exposição teórica para explicar o espaço dos conflitos, em que os agentes processam o sentido da *praxis*, a partir da qual dirigem os atos de fala a setores de governo, para interpelar sobre as formas de desrespeito, que desfigura a fisionomia da alteridade de quem os interpela.

Desta forma, mantenho o propósito de analisar o *processo de construção de territórios pluriétnicos*, a partir das informações recolhidas, exigindo a elaboração de um referencial teórico, que define os atos de fala como técnica com que se estabelece um acordo de entendimento entre realidade empiricamente observada e categorias analíticas, que justifiquem a pertinência e a legitimidade do discurso étnico.

Neste percurso, tomarei três circunstâncias políticas dos discursos. O primeiro que apresentaremos diz respeito a uma oficina sobre a Convenção 169/OIT, no espaço do PNCSA, com a participação de quarenta e cinco indígenas. O segundo lugar escolhido é a Associação Comunidade das Nações Indígenas, situada no bairro Tarumã, cujos depoimentos foram feitos durante os contatos nas residências das lideranças e no centro cultural da associação. O terceiro lugar dos discursos se refere a uma reunião na Aldeia Yupirunga, promovida pelo Ministério Público Federal, ocorrida com lideranças destas aldeias e lideranças da Associação

Comunidade das Nações Indígenas, para tratar propostas de distribuição de lotes de uma área em litígio.

As locuções pronunciadas nestes três lugares especificam a questão de como os agentes sociais veem e sentem o governo da cidade, apontando para uma *praxis* relacionada à política de governo, a problemas de reconhecimento de identidade étnica em certas situações, ou combinando estes dois aspectos relacionais, em outras.

### 5.1 Composição de um discurso étnico: o espaço da *praxis*.

Tomamos a abordagem que concilia os significados contidos nos termos atos de fala (OLIVEIRA, M., 1999, p.150-169), que é o plano da *praxis* como *parresia*, presente nas falas dos agentes. A construção discursiva que dá pela razão propositiva de unir critérios objetivos e *praxis*-política, efetivada pelos agentes sócias, caracterizando desta forma os territórios pluriétnicos.

De certa forma as locuções dos agentes sociais mostram um corpo de noções, que podem dar conta de um tempo presente, mesmo considerando seu caráter volátil. Neste estatuto de locuções, reacende uma discussão pertinente à relação entre pessoas, coisas e governo, que constitui o campo político, propriamente estabelecido no contexto de cidade como desdobramento do travejamento representado pela *praxis-poiesis* das unidades de mobilização.

A *praxis* dos indígenas na cidade está investida de discurso étnico, direcionados pela interpelação dos direitos à vida na cidade, conferindo-lhe o caráter de biopolítica, como conceito guia e como centro da discussão e da vida na cidade. A *praxis* pretende qualidade de vida, conforme os indígenas a entendem e para a qual a memória coletiva é orientada e ativada, e assim, poderem construir ações-*poiesis*.

A realização do curso sobre a Convenção 169 da OIT<sup>66</sup>, que consistiu em troca de experiência e em diálogo entre diversos representantes indígenas, os quais

---

<sup>66</sup> Anotação de campo, durante o Curso sobre a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) como parte do projeto Processos Diferenciados de territorialização e ação pedagógica

vivem na área metropolitana de Manaus, e pesquisadores do PNCSA, ao mesmo tempo em que fortaleceu relações de pesquisa, nos permite acompanhar com mais visibilidade situações localizadas.

Desta forma, destacando uma pauta de reivindicação frente ao Estado, bem como uma relação de aspectos referentes a percepções reproduzidas no âmbito do público mais amplo, que nos remetem a uma ordenação de categorias relevantes, para compreender a construção de território pluriétnico e as condições sob as quais se tornam visíveis suas demandas, pelas quais se expressam os sentidos de reconhecimento, de luta e de resistência.

As demandas levantadas nos permitem uma abordagem do que tange à construção do nosso objeto de pesquisa, visto que a construção de territórios pluriétnicos se assenta nas dificuldades que os agentes sociais enfrentam, por viver uma situação “urbanística”, diferentemente da forma de pensar em vigor sobre “Terra Indígena”, relativamente reconhecida no campo jurídico. Este, considerando desde a Constituição Federal de 1988, em torno do qual se discutiam questões étnicas, tem sido espaço de proposições discutidas por lideranças indígenas e visto como fator de estímulo para redefinição de estratégias na relação com os dispositivos políticos.

As unidades de mobilização costumam apresentar situações reais, sem deixar de considerar, neste quadro situacional, núcleos familiares em situação de moradia precária, a partir da qual, muitas decidem se aliar a formas organizativas. Essas mobilizações mostram a necessidade de novas interpretações sobre território, para compreender o contexto urbano dos indígenas. Esta exigência é proveniente dos processos diferenciados de elaboração de territórios pluriétnicos dos povos indígenas, opondo-se às formas de interpretação de caráter funcionalista. Estes processos recolocam em debate as concepções, tais como "tradição", "origem",

---

junto a povos e comunidades tradicionais (PNCSA). Local: Auditório da Escola das Artes (EART), 4º andar da Universidade Estadual do Amazonas (UEA). Data: 26 e 27 de agosto de 2013.

"identidade", "culturas", que são basilares de operação compreensão de "território" (SAQUET, 2007), à luz dos dispositivos da Convenção 169/OIT<sup>67</sup>.

Os depoimentos, como um recorte do mundo social, que também se configura em unidades de mobilização desde os anos de 1980, tanto revelam problemas com referência à saúde e à educação diferenciadas, à aquisição do Registro Administrativo de nascimento de Indígena (RANI), quanto revelam problemas com referência à moradia e ao uso comum da terra dos povos indígenas, cuja prática envolve relações com os recursos naturais (*proxemia-poiesis*), que diferenciam da especulação imobiliária da terra no entorno de Manaus, em áreas tradicionalmente ocupadas.

O RANI, documento emitido pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), no âmbito da qual é utilizado para controle de informações, em cuja referência deve constar o nome da pessoa na língua indígena, se constituiu, na prática, uma condição para formalizar demandas nos espaços dos aparelhos de Estado. Segundo Deleuze, para Foucault, o poder apresenta uma das características de finalidade, que é "tornar fácil ou difícil, ampliar ou limitar" as relações de força (DELEUZE, op.cit., p.78).

Tais características são observadas no cotidiano das relações dos indígenas, principalmente quando os indígenas se dirigem até a FUNAI, para conseguir algum benefício, principalmente o RANI, documento que operacionalmente passa a ser um instrumento que ratifica a identidade étnica do indígena, passando de uma finalidade estritamente administrativa e de controle de informação para uma finalidade de atribuição de identidade, tal qual uma carteira de identidade.

A reivindicação deste documento ocorre de diferentes formas, do Baixo rio Negro ao Alto Solimões. Para ilustrar, com a emergência do movimento dos indígenas Kokama, na década de 1980 (FREITAS, 2002), as mobilizações

---

<sup>67</sup> A convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho derruba qualquer concepção integracionista e assimilacionista, resultado da revisão da Convenção n. 107, em que se registram os primeiros instrumentos jurídicos internacionais sobre povos indígenas e tribais, e reconhece o direito dos povos de participar nas tomadas de decisão, postura dos protagonistas que se referem a esses povos, dentro de cada estado nacional, vigente desde os anos 1970, que convergiu para uma mobilização internacional, resultado das organizações específicas aos quais os agentes étnicos pertencem (TOMEI; SEWPSTON, 1999).

resultaram nas lutas pela terra, saúde e educação, sendo acentuada a luta pela demarcação da terra. Em Manaus, a busca pelo reconhecimento levou os Kokama a realizarem uma assembleia, na qual se discutiu a escolha dos nomes indígenas de seus membros.

Depois desse acontecimento, houve uma oficina da língua Kokama com a presença de um linguista, na qual se discutiu a escolha dos nomes indígenas. Desta forma, em outra ocasião, as lideranças explicaram o significado de seus nomes e a importância para o reconhecimento étnico perante os órgãos representativos. Assim, os agentes começaram a se manifestar, lembrando que possuíam nomes na língua Kokama, mas não tinham Rani, outros falavam que seus avós e bisavós tinham nomes indígenas. Assim, homens, mulheres e crianças passaram a escolher seus nomes (RUBIM, 2011).

Percebemos que os agentes sociais destacavam a necessidade de conhecer seus direitos, provocados pela falta de conhecimento sobre a existência da Convenção 169 da OIT, além da dificuldade que os indígenas na cidade têm para encontrar espaços onde eles podem unirem-se para discutir tais assuntos conjuntamente. Há situações de desconhecimento da importância e do conteúdo deste dispositivo internacional, como afirmou **F. do povo Baré**, da “comunidade” São Sebastião.

Outra da comunidade Brasileirinho, **A. Kokama** acrescentou que a considera como mais um aparato que se pode utilizar, pois a ênfase se assenta na possibilidade de “aprender a aprender dos seus direitos”. Saliu que a dificuldade reside no fato de que as organizações indígenas estão todas separadas, concentradas em bairros e em comunidades diferentes.

Conforme opinião de **J. Kokama**, e **A. Sateré**, o encontro de experiências oportuniza falar sobre os seus direitos e pedir esclarecimentos. Isto se justifica, pelo fato, conforme **J. Tukano**, de que nunca houve “oportunidade de discutir conhecimento sobre os direitos dos povos indígenas”. **A. Sateré-Mawé**, da aldeia *l'nhã-bé*, disse que chegou a Manaus na década de 1980, e o seu deslocamento para Manaus o levou a se apropriar dos direitos, validando esse momento em que convergem a necessidade de esclarecimento e a necessidade de explicitá-los nos atos de fala.

Neste caso, o ato de aprender está aliado ao ato da fala dos agentes, que não procedem no âmbito do sistema formal de ensino, mas nos espaços das associações étnicas, na *proximidade* dos dispositivos legais, conjugando-os com as experiências solidárias produzidas na reorganização social dos povos indígenas. Este aprendizado passa, primeiramente, pela discussão sobre “como isso [os dispositivos legais da Convenção] se aplica no dia a dia das pessoas e como isso se aplica na cidade” asseverou **S. Bará**, do alto Rio Negro.

A praticidade dos artigos da Convenção está estritamente ligada à compreensão dos mesmos por parte dos indígenas e à busca por fazer entender sua própria realidade em situação urbana, bem como à luta por fazer-se reconhecido na praticidade desses direitos, na funcionalidade da Convenção. Neste sentido, aprender não se desassocia da conjugação do verbo “cobrar” como importante para os povos indígenas, conforme foi salientado pelo representante da Aldeia *l’nhã-bé*, **R. Sateré-Mawé**, que afirmou “espero aprender e cobrar” o que é mais importante.

As intervenções suscitaram aspectos importantes da Convenção 169/OIT, como um processo de apropriação de um universo dos direitos que tem a mesma força de uma lei de um país que se tornou signatário, motivo pelo qual determinadas lideranças participam de encontros reflexivos de apropriação dessas leis, com o fim de receber “informação que lhes sirva como instrumento para reivindicar e melhorar os argumentos”, conforme depoimento de **R. Sateré-Mawé**.

O contexto em que os povos estão inseridos se deslocou da concepção de que os povos indígenas, aos poucos, deixariam seus costumes, para “integrar” à sociedade nacional, num processo de “assimilação”, para a perspectiva de “autodefinição”, aliada a reivindicações no plano internacional, as quais, no âmbito nacional, foram balizadas a partir da Constituição Federal de 1988.

No contexto anterior, como exemplo, a liderança **Ademir Karapãna**, situa seu pai, que “foi forçado a deixar de falar a língua, deixar de usar os costumes, quer dizer, ele tinha de fugir”. Da mesma forma, **F. Kokama** situa seu pai, o qual disse:

[...] meu pai não podia falar próximo de um militar, quando estava na cidade, porque ele iria ficar preso, até ele poder falar português. E a religião fica nessa situação, porque tinha que aprender português e deixar a língua, a forma de se expressar na língua. Assim, existe uma alteração clara, mas a gente tinha que procurar se adaptar (*F. Kokama*, 27 de agosto de 2013).

A partir dessa afirmação, **F. Kokama** mostrou que se situa no atual processo, ao asseverar que “nunca, pessoalmente, esqueci-me de falar a língua materna, e, hoje, a gente faz um trabalho de ‘revitalização’ da língua Kokama, porque nunca foi esquecida”. Outra liderança indígena, **A. Kokama**, que nasceu em Santo Antonio do Iça-AM, acrescentou que “a língua foi esquecida porque foi impedida nas escolas, mas a língua não foi totalmente perdida”. Desta forma, a exposição e o debate trouxe a discussão da reelaboração do sentido do estudo das línguas especificadas por cada povo, cujas práticas de ensino e aprendizagem são feitas no campo da educação diferenciada, no sistema de ensino do Estado.

Outra questão que ganhou ênfase, durante o encontro, e aparece como categoria, como objeto de reflexão, diz respeito à noção de “reconhecimento” da identidade indígena, cujo sentido apareceu como critérios objetivos, salientados nas falas de lideranças. **M. Sateré-Mawé**, Aldeia Y’apyrehet, iniciou sua participação falando que “tem lutado sobre essa questão do tradicional”. Ele destaca a importância dos “traços culturais” para mostrar que é indígena. Para ele, os “Traços culturais” são vinculados ao “tradicional”. Ele acrescenta que “o ser humano é um ser preconceituoso” e “se eu não me valorizar, como Sateré-Mawé, ninguém vai me valorizar; por isso que eu estou assim”, usando cocar e alguns trajes culturas. **A. Sateré-Mawé**, da Aldeia *Inhãa-bé*, ao contrário, acha que não precisa usar “trajes indígenas” apenas para mostrar que é indígena.

Sua posição indica outro sentido da noção de reconhecimento, que mostra a referência à autoafirmação étnica e ao pertencimento a um grupo, representado na palavra “aldeia”, ao salientar que “tem um monte de gente que usa “trajes indígenas” para dizer que são indígenas, quando não são. Eu sou Sateré-Mawé, eu sou indígena, moro na minha aldeia, e não preciso dessas coisas”.

Na sequência, **M. Sateré-Mawé** respondeu ao comentário anterior, reafirmando que “é importante mostrar que você é indígena porque a lei está mostrando e apoiando as diferenças culturais”. Após sua fala, Ademir Karapãna considerou as afirmações como produto de imposições externas, salientando que, na área de saúde, “isso está acontecendo; eles nos impõem algo que não é de acordo com nosso conhecimento”.

Dando sequência, ele acrescentou que se deve reunir e barrar isso aí, pois “a gente quer ser atendida bem, mas eles tentam impor algo que não dá; agora, através da lei, a gente está vendo que não é bem assim”. Essa terceira intervenção em torno da noção de reconhecimento assevera que os aparelhos de poder utilizam e manipulam os dois sentidos anteriores, de acordo com os interesses do Estado.

A discussão revela que o conhecimento dos dispositivos legais pode preceder a uma tomada de decisão, na luta pelo reconhecimento, pois este é um aspecto de conquista que implica tomada de posição e de estratégias frente aos atos do Estado, de acordo com a análise do Ademir Karapãna:

Antigamente nossos pais tinham que correr, porque não tinham conhecimento [da lei], quer dizer, as pessoas não levavam reconhecimento até eles, porque eles [os brancos] podiam ir administrando as coisas da forma que quiseram. Então, o que aconteceu com muitos de nós é que perdemos completamente nosso ponto de origem, por causa dos brancos que chegaram. Fico revoltado com isso, porque, agora, eu me pergunto, trazendo para lei: quem nós podemos processar? [...] Quem? O Estado? O município? O país que devemos processar? Temos que processar alguém, porque é mais do que uma obrigação. Até na educação, muitos dizem: por que vocês querem isso? A gente quer isso porque é mais do que uma obrigação, é um direito (**Ademir**, 27 de agosto de 2013)

Uma questão que, também, merece destaque, colocado numa perspectiva negativa, por um dos participantes, é a opinião de que “se começar a pensar o território, como ele está colocado, não cabe muito na nossa realidade”, e este ponto pode ser substituído pela proposição do direito à cultura, e os artigos da Convenção podem ser refletidos a partir das culturas. Mas, as duas opiniões foram direcionadas pela observação de que a discussão precisa ser aprofundada quando tratamos de índios na cidade, mesmo porque a “identidade” e a “cultura” não dependem de se o indígena está na “cidade” ou numa “reserva” indígena. A partir desse posicionamento de ideias, **A. do povo Baré** expõe uma situação:

É isso que eu queria perguntar. Eu moro lá no Tatumã-Mirim, na minha comunidade [...]. As crianças que nasceram lá, depois vieram para a cidade, estudaram, se formaram ou tiveram famílias, deixaram de ser índio? Pois é, é isso que acho que a gente está colocando. Se veio para Manaus, por motivos de melhorias, não pode deixar de ser índio. Então desde que assumo e desde que continua sendo associado lá, à nossa terra. Aí o que está acontecendo. Eu quero dar um exemplo, o que está acontecendo em Manaus? O que acontece com a gente? Aí vem a SEIND e diz “quem são

seus filhos? ” Meus filhos são fulano, fulano, fulano. Onde moram? Moram em Manaus. Então, não tem direito. Por que você veio aqui? É isso que falará para nós. A mesma coisa, FUNAI. Seus filhos não têm direito. Porque vocês vieram aqui? E como é que o Estado diz? Onde que moram? Então, eles vão ter direito à casinha, direito ao ranchinho deles. Assim, como vocês têm direitos lá, no interior de Manaus. Isso é para nós, porque nossos filhos não têm direito. Então, por isso quero perguntar: não deixa de ser índio, não, né?

Diante dessas colocações, o consenso é de que, a partir do momento em que você se identifica como indígena, mesmo morando na cidade, não deixa de ter uma designação étnica. Contudo, todos foram unânimes em afirmar que a FUNAI não segue o próprio procedimento de autorreconhecimento. Contingência como esta, para Almeida (2008b, p. 27) faz com que os indígenas estejam referidos a uma multiplicidade de ocorrências de tensão e conflitos, constantemente e em contexto diverso.

Os participantes estão de acordo, neste contexto, com a impressão de que há muitas desinformações por parte dos órgãos públicos, mesmo sabendo que a Convenção já é parte do sistema jurídico nacional, cujo critério principal é a autoidentificação. Como exemplo, **M. Karapãna** explicando que não teve direito a ajuda para fazer um curso e não teve ajuda com recursos para o seu filho estudar, porque disseram que ele não tem direito, porque mora na cidade, ela exemplifica dizendo que “a minha filha, daqui a alguns anos, se ela disser ‘eu sou índia’, vai sofrer consequências, porque ela nasceu na cidade. Aí como vamos trabalhar a questão da identidade? Manter a nossa cultura indígena? Não sei, porque já ouvi, ‘ah tu não és’. Se eu mesma retornar lá, para minha aldeia para discutir a minha cultura, vão dizer: ‘ah não, você já é da cidade, essa aí já é branca’”.

Como efeito dessa dinâmica, os agentes sociais encontram formas de organização do pensamento sobre o indígena na cidade. No caso dos indígenas, presentes na discussão da referida Convenção, as organizações indígenas não se formam apenas para demarcarem fronteiras, escolherem alguns elementos culturais, mas procedem de uma consciência coletiva, elaborada para resistirem à vida na cidade. Assim, as proposições abaixo mostram a reelaboração da maneira de interpretar a cidade:

Essa questão da diferença entre índio na cidade e índio na aldeia, eu acho que não foi o índio que veio para a cidade, mas a cidade que veio para o índio. Por que o Amazonas é um Estado cheio de indígenas, nos quatro cantos. Essa questão de território, onde que o índio está, está na própria aldeia, porque aqui tem a maior percentagem de índio do Brasil. Então essa questão, “índio mora invadindo terra”, acho, tem que ser analisada. Não existe barreira para índio. Ele pode estar lá no Peru, pode estar lá na Venezuela, e se não conhecer o direito de ser índio, ele ainda será barrado. Então eu acho que onde tem o maior mundo indígena, tem seu território. Então não foi o índio que veio para a cidade. É a cidade que chegou e se implantou no Amazonas. Então essa questão é para ser analisada bem, porque quando o indivíduo for se expressar, saberá explica inteiramente. (Fala de **L.**, Kokama)

A discussão visualizou algumas abordagens pré-estabelecidas, nas falas das lideranças indígenas. As exposições consideram as abordagens primordialistas para manter uma posição objetiva das identidades. Por um lado, o aspecto biológico, que sempre tem seus defensores, se identifica com a representação genética da identidade e conduz à naturalização dos vínculos étnico-culturais, ilustrados na fala da **A. do povo Baré**: “Eu acho que o indígena não está na fantasia, está no sangue, não é? Na alma, não é?”. A identidade se apresenta de forma *a priori* ou inata ao indivíduo, refratária à influência exterior por parte do indivíduo ou grupo, com ênfase biológica, considerando a identidade esculpida no dado genético.

No debate, entra a ideia de que, “mais do que no sangue, a identidade está na vivência”, razão pela qual alguns participantes lembravam-se de “pessoas que não se identificam como indígenas, mesmo se tem no sangue e são parentes de indígena”. Desta maneira, **R. Sateré-Mawé** argumentava, de forma adversativa:

Mas a sociedade atual também tem muito contribuído com isso. A discriminação e preconceito dão a negação da pessoa, negação própria. O que acontece é justamente isso. Conheço muitos, você vê na cara, você vê no jeito de falar, no jeito de andar, na vivência da pessoa. Mas se você chega lá e pergunta: você é indígena? Eu? Eu não, eu sou americano. Isso é mais comum do que a gente pensa.

Neste ponto, pois, foi colocado os aspectos da dinâmica e da mutabilidade da cultura, cuja leitura ajuda a refletir sobre a construção de territórios pluriétnicos. No conteúdo da Convenção, fica, sobremaneira, a ideia de que a “cultura” é uma construção dinâmica e mutável, cuja compreensão se distancia de uma de uma

perspectiva essencialista, à qual está amarrada a opinião de uma “primitiva” e “original” forma cultural.

Com efeito, a perspectiva da Convenção se assenta nos agentes e no grupo social, quando estes assumem como principal critério “uma consciência própria”, sabendo-se que durante muito tempo, na Convenção 107/OIT, a própria lei confirmava o estereótipo e a discriminação, criando um modo de pensar equivocado, sobretudo com relação aos povos indígenas, cujas identidades fossem se acabar.

No entanto, os depoimentos e entrevistas atestam que, nas circunstâncias que definem formas de viver na cidade, “há uma recusa oficiosa explícita de contemplar uma possível dinâmica da identidade étnica” (ALMEIDA, 2008b, p. 27), a partir dessa dinâmica. Para o autor, tal recusa agrava a situação dos indígenas na cidade, pelo fato de ter questionado sua ‘definição legítima’ e seu reconhecimento em termos jurídico-formais (ALMEIDA, loc. cit.).

Neste sentido, o campo jurídico contribui para que as pessoas não lhes atribuam sentido a culturas num movimento de fora para dentro. A Lei, durante muito tempo, fez isso, mas, provocou um modo de pensar crítico que levou a criar um novo marco legal e outras referências jurídicas, a partir da constituição federal de 1988. Com essa nova perspectiva, resultado de lutas e reivindicações dos movimentos indígenas, aparece o desafio de torná-las praticáveis, na realidade, o que demora muito tempo porque se trata de um novo modo de pensar, diferente do que foi formado antes.

Ainda, há resistência, opondo-se a essa nova perspectiva, no momento em que falam de “índios ressurgidos”, “supostos índios”, “índios invasores”, “indigenóides”, “indigentes”. Porém, torna-se factível o fato de que os atuais artigos jurídicos das convenções internacionais e das leis nacionais ajudam a elaborar outra forma de consciência pautada nas experiências, as quais compartilham a ideia de que a identidade e a cultura são “coisas nossas e próprias, e não é o Estado que vai falar se é ou não é índio”, conforme falou uma liderança indígena, **M. Sateré-Mawé**.

Uma premissa relevante que se tem colocado em debate atual é a compreensão que está sendo feita sobre a construção de territórios dos indígenas em Manaus, que consiste no fato de que a atribuição étnica não é unívoca, ou seja, com poucas exceções, como no caso dos Tikuna no bairro Cidade de Deus, os

territórios, enquanto materialização de espaço delimitado pelas unidades de residência, são pluriétnicos. Por um lado, as chamadas “comunidades” ou “aldeias”, associações indígenas – atributos que funcionam como operadores do conceito de grupo étnico, como tipo organizativo – foram formadas a partir de dinâmicas próprias com suas designações específicas.

Muitas famílias indígenas foram reordenadas em lotes e em conjuntos habitacionais, a partir de modelos de programas de governo pré-estabelecidos para famílias não indígenas, como resposta às reivindicações pelo direito de território, ao mesmo tempo enfraquecendo o sentido de território criado pelas unidades de mobilização, cuja ideia se sedimenta na concepção de que a “terra é de todos”, num sentido de ocupação e uso coletivo, distanciando-se da ideia de “terra comercializada”.

O território tem sentido de referência à forma de uso e de apropriação material do espaço e em referência a conflitos sociais (SAQUET, *Ibid.*, p. 33), entendendo que cada unidade associativa o demarca e o organiza, dependendo da combinação de critérios objetivos e mentais definidos na atividade *poiética*, por meio das informações, estratégias, objetivos e das formas relacionais, que definem a *praxis* dos agentes, bem como este conjunto de práticas forçam as agências federais – que ajudam os indígenas a veicularem direitos e levantar demandas, possíveis análise da sua situação fundiária – a analisar situações fundiárias específicas.

Nesta perspectiva de compreensão, a categoria “poder” se apresenta nas relações sociais, no plano empírico, sendo utilizada em referência às relações de forças ligadas ao campo no qual aparecem conflitos sociais decorrentes das ações dos aparatos do Estado e das empresas. São relações sociais de conflitos que se materializam no cotidiano, visando o controle e à dominação sobre os agentes sociais e os recursos naturais. Em contrapartida, esta relação estimula a objetivação de diferentes processos de pertencimento coletivo.

O uso dos recursos naturais, como é o caso das aldeias do rio Cuieiras, Baixo Rio Negro, especificamente a Aldeia Kuanã/comunidade Nova Canaã, e nas outras aldeias de designação Karapãna, abrange não somente as proximidades das casas e sítios, mas se estende a toda área do Rio Cuieiras e parte do Rio Negro,

onde emergiram conflitos provenientes de relação com as agências de governo e, em virtude das limitações, oriundas de sobreposição de projetos, impostas aos moradores, situações estas ampliadas à toda área do Tarumã-Açú.

Neste processo de elaboração sociocultural surge a lógica simbólica da distinção, mostrando que a existência humana não é apenas marcar as diferenças, mas consiste indelevelmente na produção social, em que os agentes sociais entram em relações determinadas, num processo de superação do estado de exclusão que correspondem várias formas de consciência social, possibilitando formas políticas de afirmação da diferença.

Podemos considerar que o entendimento compartilhado, como base real de sua existência, é feito numa situação determinada por fatores externos, como programas de governo com pressuposto de conservação ambiental, projetos de assentamento, especulação imobiliária, que impõem aos agentes sociais situações que os levam a tomadas de decisão.

Pela autoatribuição e elaboração de unidades étnicas criam espaço de novas práticas socioculturais, ligadas ao controle e uso dos recursos naturais, que as mantêm unidas contra os fatores que contribuem para as separarem. Estas unidades étnicas foram criadas dentro de um campo de luta social e de conflitos. É este campo que constitui razão suficiente que justifica a discussão em torno dos critérios de autoafirmação, apresentados acima, com diferentes posições entre os participantes da oficina de formação, implicando o uso ou não de critérios primordiais.

## **5.2 Associação Comunidade das Nações Indígenas-ACNI: ruas *Aximaçu, Yawarete, Tapira e Andirá.***

O segundo momento diferencia-se do primeiro pelo fato de nele os atos de fala serem pronunciados no contexto de uma ocupação de área, em que foi estabelecido uma unidade residencial com várias etnias. Ilustramos com alguns depoimentos da Associação Comunidade das Nações Indígenas. Tive oportunidade de presenciar o vigor das falas das lideranças, entendendo que elas acontecem nos

espaços relacionais, que se subentende ser o campo político, dos acontecimentos das lutas e das resistências, que definem o discurso étnico.

Esse momento locucionário concorre para acontecer nos setores sociais do Estado, até mesmo nas audiências públicas, espaços em que cada representante de associação pode se levantar, falar, dizer a verdade e afirmar que a diz (FOUCAULT, 2010), mostrando que os pontos salientados na oficina de formação estão presentes aqui na forma de desrespeito que caracteriza o não reconhecimento de identidades coletivas por parte do Estado, quando estas passam a questionar o sistema de política fundiária no município de Manaus.

Os depoimentos revelam a situação de famílias pertencentes a doze etnias, que formaram uma unidade pluriétnica, no bairro Tarumã, na Zona Oeste de Manaus. Estas famílias receberam uma decisão judicial determinada pela Terceira Vara da Justiça Federal, a pedido do Ministério Público do Estado.

As informações acerca do número de pessoas na área ocupada, uma vez que não há uma precisão quantitativa, nos remetem a aproximar trezentas famílias indígenas e a calcular mil e duzentas pessoas e, segundo os próprios moradores, esse número pode chegar a duas mil, num processo de organização que, no dia dezoito de abril de 2015 (18/04/2015), completou quatro anos.

Mas, conforme a fala do **José Augusto**, 33 anos, escolhido pelas famílias de designação Miranha a ser cacique, representante deste povo nesta organização, o momento não teve motivo para comemorar. Segundo a liderança, “hoje, às sete horas da noite, estamos completando quatro anos; poderíamos estar fazendo uma festa de agradecimento por não só ocuparmos a terra, mas ter conquistado uma vitória. Hoje, às 07h30min da noite estamos completando quatro anos”.

Dirigindo os atos de fala aos poderes do Estado, as lideranças evidenciam o drama que separa a etnicidade, como forma de vida excluída da política, numa prática de dicotomia semelhante à definida no sistema de Aristóteles, para o qual a política manteve no mundo grego, a fratura entre voz e linguagem, *zoé* e *bíos*. Para Agamben (2010, p. 18), a vida continua presa a essa fratura sob a forma de exceção.

Na estratificação social, o termo “povo” carrega essa fratura no sentido “de que este, nas línguas europeias modernas, sempre indica também os pobres, os

deserdados, os excluídos”, em permanente estado de exceção, em outras palavras, “um mesmo termo nomeia tanto o sujeito político constitutivo como classe que, de fato, se não de direito, está excluída da política” (AGAMBEN, 2015, p. 35), ao mesmo tempo em que é um ente político, definindo um permanente movimento de exclusão-inclusão (AGAMBEN, op. cit., p. 37). Na sequência, as lideranças mostram como que acontece esse movimento.

Ao se dirigir ao poder judiciário, na sua fala, a liderança Miranha diz que “o juiz assinou o documento dizendo que nós temos que sair, mas ele, também, não apresentou documento dizendo por que nós temos que sair; nem o promotor do Estado teve o respeito de chamar as instituições e falar o porquê estão nos tirando daqui”.

Ao dirigir as palavras à câmara de vereadores e a dos deputados, o mesmo interpela “se eles têm condições de defender nossa causa, das nossas famílias, das crianças, dos jovens e adolescentes que estão precisando do apoio deles”. Da mesma forma, com emoção, expressando indignação, a liderança faz referência às pretensões de candidatos do executivo municipal, que prometeram melhoria e políticas públicas aos povos indígenas, lembrando-se de que, na fala do candidato a vice-prefeito e da posterior dama, o futuro prefeito, “uma vez prefeito, teria projeto para os povos indígenas, projeto habitacional para povos indígenas”.

A mesma liderança lembrou ainda que um representante do atual governo, em campanha política, disse-lhe que o governo iria apoiar, uma vez que, “se o prefeito apoiou, eu vou apoiar, porque nós estamos juntos”. Concluiu interpelando: “cadê? Será que eles estão apoiando o juiz a nos expulsar daqui, mandar irmos embora, sem direito a nada, porque nós somos baderneiros, cachaceiros, assassinos, traficantes?”.

As lideranças da ACNI entram em consenso com **Sebastião Castilho Gomes**, 54 anos, Kokama (conhecido como Sabá Kokama), quando este afirma que o governo não tem política pública para os indígenas da cidade, somando-se a isso o fato de que por um lado, no período de eleição, os indígenas eleitores dessa comunidade estão incluídos como cidadãos, razão pela qual os candidatos procuraram-lhes os votos, prometendo políticas públicas e a permanência das

famílias na área, e, por outro, são excluídos quando são classificados de “invasores”.

Para ilustrar, é perceptível nas conversas com lideranças de famílias étnicas, além do **Gomes**, que há uma unanimidade de que “a primeira dama do município de Manaus esteve aqui pedindo votos”. As afirmações deste fato, de maneira diferente, mostram uma impressão, que representa um momento dual de inclusão-exclusão, registrado na afirmação da liderança Kokama de que “ontem fomos eleitores, hoje somos invasores”, lutando apenas por um pedaço de terra “num bairro de nome indígena [bairro Tarumã]”.

Eu mostrei ao **Gomes** algumas frases afirmativas do documento de despacho do Juiz, que considera o local uma área verde, logo contestada pela liderança, ao dizer que “o documento fala que a área é verde, é verde sim, porque nós estamos fazendo ser verde, através das nossas plantações, e o documento não respeita isso que nós estamos fazendo”.

Caminhando com a liderança Kokama, pela rua F, que faz limite com as ruas *Aximaçu*, *Yawarete*, *Tapira* e *Andirá*, foi-nos mostrado a área verde, com plantas nativas, em processo de desmatamento, cujos donos estão derrubando e queimando árvores, para seus empreendimentos. Conforme Gomes, do lado de dentro da comunidade está o processo de reflorestamento, mas do lado de fora a área que corresponde mata nativa está sendo desmatada e queimada.

Conforme sua constatação, “a pessoa [deixa seu carro próximo da área verde], mede um terreno na área, derruba, toca fogo nas árvores e diz que é dele”, e, acrescenta, que “as plantas frutíferas estão sendo derrubadas por essa gente que vai abrindo a área de vagar; a área verde é esta que está sendo desmatada”. Além disso, em adição ao exposto, mesmo com o processo de reflorestamento, “o documento pede para destruir as plantas da comunidade, além das casas, para nos incriminar”.

**Rosa Gonçalves da Silva**, 65 anos, fala que veio, também, do município de Borba, da aldeia do Escondido, do rio Autazes Mirim. Mostrando a área de baixio, salientou que depois da chuva, fica tudo alagado. Lembrando-se do início da ocupação, usou a palavra *cacaia*, para dizer que na área não havia mata grande, não era área verde, “isso aqui era uma *cacaia*, derrubada, onde tem muito pau velho

e capinzal medonho, com muita formiga e bichos”. **Pedro dos Santos Vale** (Mura), 58 anos, explica que “*cacaia*” é onde não tem mais árvores vivas, estão todas mortas. Hoje, acrescenta **Vale**, os vizinhos, residentes do lado oposto à rua F, “dizem que graças a deus nós viemos para cá, porque aqui era um matadouro, e na proximidade eram assalto e assalto nos ônibus, quase todas as noites, e os ladrões se escondiam nas *cacaias*”. Conforme seu depoimento, “os vizinhos eram contra nossa presença, querendo nos derrubar, depois eles deram atenção para nós”. A senhora Silva conclui confirmando seu estado de incerteza: “é chato, se forem nos tirar daqui, para onde ir?”.

**Ângela Maria Gonçalves da Silva do povo Mura**, 55 anos, mora desde o início da ocupação. Antes morava em casa alugada, no bairro Cidade Nova, durante sete a oito meses. Foi para a ocupação, no início, com sua irmã e cunhado. Ela é aposentada por idade, usou o primeiro salário da aposentadoria começou a construir, adicionando na obra o empréstimo consignado do banco, gastando cerca de cinco mil reais.

Seu depoimento mostra uma situação de frustração, ao dizer que “me sinto prejudicada, porque não tenho para onde ir; meu sonho foi investido aqui, com meus filhos, que são quatro, que não estudam nem trabalham”. Prossegue seu depoimento falando da sua origem e do motivo pelo qual a fez parar em Manaus, afirmando que “nossa aldeia é Cunhã Sapucaia [Borba-AM], vim porque me sentia doente lá, e em Manaus poderia ter mais condições de saúde”.

No que diz respeito às vítimas do sistema de exclusão, como efeito de uma relação sincronizada entre *poder político*, administrado por representantes de instituições econômicas, e *poder econômico*, implica não somente colocar em risco a integridade física, em situação limite, diante de quem representa uma força de poder<sup>68</sup>, como efeito daquela relação, mas também, antes de tudo, implica mostrar a situação imediata da condição humana, situada no seu contexto específico,

---

<sup>68</sup> Foucault (2006b, p. 223-240), numa entrevista, acerca do *saber e poder*, procura esclarecer que *poder* se define como relações de forças, que podem ser encontradas em pequenos enfrentamentos ou microlutas, podendo ser identificadas entre homem e mulher, pais e as crianças, na família, entre aquele que sabe e quem não sabe; assim, essas pequenas relações podem ser induzidas pelos poderes, ou, no sentido inverso, fazendo com que uma estrutura de Estado funcione mediante a base, na qual procedem as microlutas, de forma que se pode notar como um feixe de relações de poder com seus ligamentos.

manifestado pelos atos declarativos, que revelam essa própria estrutura de relação de poder, institucionalizada ou mais ou menos institucionalizada, que se manifesta abrindo-se a vários efeitos ou possibilitando riscos imediatos [criança perdendo o ano letivo, sofrimento de idosos].

As falas são tomadas como um conjunto de situações que possibilitam compreender os elementos que definem não somente a formação de unidades organizativas, como prática de cuidado, mas como estas são incluídas numa epistemologia vigente, e que se abre a consequências possíveis, em determinados campos de interesses, em que se desenvolvem relações de poder.

Em virtude da objetividade de construção de território, em que vigora o cuidado, a partir da capacidade criadora de tomar iniciativa de resistência, visto por Foucault como resistência real que, também, provoca resistência daquele que domina, o qual tenta se manter, tanto maior for a resistência, tanto maior será a força (FOUCAULT, 2006b, p. 232), tornando mais claro as reivindicações das unidades organizativas por moradia e terra de uso comum e cultivável.

Os enunciados sempre estão se referindo a um conjunto de relações que definem os posicionamentos que se estabelecem na relação dos agentes com os lugares de localização, que qualificam as suas falas. Evidentemente, que esta condição sob a qual organizamos o estudo nos remete a preocupação de caráter epistemológico, para compreender que é sob essa condição que os territórios pluriétnicos são construídos.

A condição sob a qual se desenvolve a epistemologia desse discurso étnico, assentado na emerge da relação *proximidade-proxemia*, constitui a *praxis política*, percepção definidora do objeto da pesquisa. O percurso analítico, os parâmetros teóricos, com suas perspectivas de sentido, passam a nos favorecer para a explicação do objeto estudado como processo não acabado, mas em aberto, como o próprio tempo presente.

Mais do que colocar em parênteses as suposições, importa considerá-las, submersas num campo social, de luta pelas classificações, como condição em que se desenvolve uma epistemologia do discurso étnico. As falas francas, bem como os discursos, são reproduzidas nesse jogo, que revelam interesses opostos em situações antagônicas, economicamente desfavoráveis.

A consideração implica em não abdicar da experiência em que são produzidas as dualidades e os pluralismos que compõem o corpo do trabalho das ciências sociais, como bem caracterizou Gusfield (1975, p. xv), que são abundantes, como as tipologias rural e urbano, primário e secundário, cultura e organização social, de maneira que constituem um corpo de conceitos construídos para explicar a realidade, não significando ser a realidade.

Nesta perspectiva, mais interessa estabelecer uma explicação dos procedimentos dos próprios conceitos, na tentativa de compreender qual o sentido que as formas de vida estão mostrando, num encontro de novos sentidos de cultura e sociedade, com os quais as organizações sociais elaboram modos de vida, e para as quais os agentes apresentam proposições políticas, tornando suas percepções mais operacionais que conceituais.

Neste plano de entendimento, da mesma forma, os nomes que os agentes evocam para designar um tipo organizacional, fazendo referência a sua forma coletiva de organização, são considerados, nesta pesquisa, no sentido relacional. Assim, ao utilizar, ora “comunidade” ou “aldeia”, ora “associação” ou “grupo étnico”, seus sentidos nos remetem ao contexto urbano no qual se atualizam as identidades coletivas, muitas vezes em disputa, prevalecendo relações de forças, em que as unidades sociais são classificadas e se autoclassificam. Nestas relações pode-se apreender um corpo teórico que define uma epistemologia valorativa dos próprios agentes étnicos em condições de conflito, de resistência e qualificando suas lutas.

O espaço social que compõe estas ações potencializa a construção de uma percepção de cultura, que posso chamar de *praxis-poiesis*, a partir da relação que estabelecemos entre as informações empíricas com os significados conceituais que estão no conjunto de significado de cultura, que pude extrair dos significados de *praxis e poiesis*, retirados da escola de pensamento grego, especificamente de Aristóteles, analisados por Hannah Arendt, quando expõe sua investigação sobre a condição humana explicando o grau de valorização do trabalho, da obra e da ação da vida humana (ARENDR, op.cit.), junto à qual tenho colocado os estudos de Giorgio Agamben (2010), sobre a categoria “biopolítica”, vinda das análises de Foucault, visualiza-se o campo político, em que as formas de vida, que são

estabelecidas pelos grupos étnicos, ganham sentido tanto quanto os fatores étnicos, quando estes acionam os critérios objetivos e mentais.

Além destas referências, a forma de compreender a cultura me foi possibilitada pelos sentidos que Terry Eagleton (Ibid.) e Raymond Williams (2011) trazem para que eu pudesse perceber, sem elaborar uma história social dos conceitos de cultura, uma conceituação que me fizesse visualizar seu sentido operacional, nas distintas situações de unidades sociais de caráter étnico, como processo de formação de um modo de vida por meio da combinação entre *poiesis-praxis*, dois termos que atribuem referência de sentido aos critérios objetivos e mentais.

A relação *praxis-poiesis* politiza, em situações específicas, tais critérios, relativizando o sentido de *cultura* que dão conta de supostas estruturas consensualmente aceitas de base essencialista, as quais remontam a pesquisas pautadas num apriorismo antropológico.

As ações dos grupos étnicos, produtos de suas percepções e entendimento, nos permitem atravessar o corredor das polaridades antagônicas e, assim, pensar as informações, que saem das falas dos próprios agentes, relacionadas à sua percepção de tradição, cultura, identidade, comunidade, que operacionalizam o “espaço de relações” (BOURDIEU, 2006a, p. 28).

Os espaços de relações aparecem como epifenômeno de uma epistemologia da exclusão, definida pelas polaridades de noções, que vão se criando na relação entre as unidades discursivas que definem os campos político, religioso, econômico, cujas posições são emitidas tais noções, ilustradas nos polos pacificação-conflito, ordem-desordem, alcançando até mesmo o campo jurídico.

Relacionadas a uma etnografia situada no encontro entre etnicidade e antropologia política (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 7), as falas dos agentes acenam para uma identidade coletiva construída em função da intencionalidade sociopolítica, objetivada nas relações com outras organizações, agências do Estado, nos projetos identitários de conquistas e reivindicações. Estamos diante de um sentido de etnicidade, cuja constituição é resultado da *poiesis* e da *praxis*, ou seja, a etnicidade é constituída pela ação dos dois campos de atividades, que definem a construção dos territórios pluriétnicas.

As atividades dos indígenas na cidade propõem uma racionalidade alternativa, concomitante ao processo de construção do conteúdo cultural, que passa, também pela ressignificação das relações humanas com a floresta fragmentada, como parte do processo social de território. Esse processo de simbolização das matas, no perímetro urbano, como ações da *poiesis*, é um fenômeno que diz respeito especificamente às formas organizativas pluriétnicas.

Como pode ser verificada nos resultados das oficinas de mapas situacionais, são referências para a compreensão do que estamos dizendo, ao mostrar a relação dos agentes sociais com as agências, lugares de extração e da troca de sementes, apesar de ainda tornar-se distante de alcançar a completude das informações obtidas.

Apropriando-se da cidade pelas atividades extrativas – depois, sedimentadas em formas organizativas, passam a comercializar – produzem meios de sobrevivência, ao mesmo tempo em que elaboram intencionalmente um conceito de território relacional.

A categoria de pertencimento, nesse caso, ganha um valor estratégico, para estabelecer o que se espera da prática criadora dos agentes frente aos aspectos culturais, escolhidos e definidos pelo grupo, entre os quais está incluída a manipulação dos recursos naturais. Na relação com esses recursos, está implícita a compreensão comum de cidade, resultado da função cognitiva, que abre possibilidades de reconhecimento.

Neste caso, a categoria identidade se fundamenta no contexto das localidades, nas suas formas associativas. Para ilustrar o que estamos dizendo, a noção de tipo organizacional, por sua vez, traz o sentido do uso comum dos recursos naturais e do espaço de pertencimento coletivo, vista no âmbito dos territórios específicos, como uma tentativa de criar um espaço cultural distinto no seu interior. Isto dá sentido à concepção de cultura como criação, mais precisamente tem uma correspondência com um processo de objetivação na condição humana em si especialmente na sua manipulação criativa das representações de linguagem (GOODY, 2001, p. viii).

Podemos considerar que há uma redefinição na relação com as formas culturais. Seu sentido é reinventado nas circunstâncias das contradições sociais,

dato que seus elementos e sua relação com os aspectos de descendência, e não estão mais ligados ao desejo da reconstrução do passado étnico, mas à necessidade do presente, que, na situação urbana, reclama por melhoria de sentido social, pelas condições favoráveis de moradia, trabalho, educação, saúde e renda.

A cultura não deixa de ser, nesse caso, um conjunto de atributos comuns que ativam e redirecionam os significados de laços primordiais, produzidos pela relação *proxemia-proximidade* dos agentes sociais, colocando-os ao alcance do grupo social, que os manipula, para criar uma identidade coletiva, espaço social da *praxis poiesis*, nesse contexto, garantindo sentido no conjunto complexo de relações na cidade, processada uma unidade organizacional.

Uma vez residindo na cidade, os agentes sociais definem formas de ocupar um espaço físico, em situação de conflitos, vinculado a um espaço material e político, entendido como território, como espaços de relações, a partir dos quais processam uma relação de escolhas de elementos encontrados no passado e na subjetivação dos membros do grupo etnicamente formado, que implica, por sua vez, enquanto uma forma de vida, escolher e sistematizar critérios de identidade, e, conseqüentemente, “reivindicar ser julgado e julgar-se a si mesmo de acordo com os padrões que são relevantes” (BARTH, 2000, p.32), ou de acordo com tais critérios que levam a constituir a unidade associativa.

Nessa perspectiva, as ações coletivas pela apropriação dos fatores identitários, fazem parte da construção de modo de vida associativo, visto pelos agentes como uma cultura, elaborada nos espaços sociais. A observação cotidiana pode nos levar a considerar estes espaços com identidades pré-definidas. O cuidado em considerar traços primordiais e aspectos ligados à localidade de origem, aos diacríticos, não significa excluí-los do âmbito da *praxis* das unidades sociais, mas significa reelabora-los e integrá-los na *praxis*-política.

Mas, pode-se advertir que, ao lidar com categorias de cultura, com sua extensão a tradição, a identidade, como laços primordiais, como se fossem reduzidos às noções de continuidade, como já nos advertira Foucault (1971, p.19-55), não nos leva compreender a relação dos fatores de identidade, no processo de organização social, e esta na relação política. Estas categorias são partes e

compõem o corpo de “novos movimentos sociais”, organizado distintamente por uma “política de identidade”, relação esta destacada por Eric Hobsbawm (2008, p. 407).

O pertencimento, como aspecto do discurso da etnicidade, é apropriado no sentido operacional e redefinido para situar os agentes em estado antagônico, na forma coletiva, potencializando-os na relação de forças com os aparatos de poder, e é uma predefinição dos agentes a partir da qual se descreve seus posicionamentos.

A observação empírica nos impõe a tarefa de identificar o sentido dos traços culturais, que são definidos como “tradição”, no seio da unidade de residência, tacitamente percebida como elemento integrante da etnicidade, como fenômeno de um processo mais amplo no qual estão os grupos em situações antagônicas.

Sahlins nos leva a entender que “todas as tradições são reinventadas no e para os objetivos do presente”, entre as quais, algumas tradições serviram para distinguir e separar Estados modernos. Outras foram materializadas nos processos de experiências das colônias, cujo efeito trouxe um conjunto de práticas que unindo apropriação, retificação, exploração, exclusão e extermínio, em proveito da “cultura-de-dominância” (SAHLINS, *Ibid.*, p. 507-508).

Essas tradições passaram a definir uma leitura etnocêntrica pelos Estados-nacionais. Leitura esta que parte dos atos da própria cultura ocidental, como fizeram os viajantes, comerciantes e missionários. Sahlins (*Ibid.*, p. 517) fecha seu exemplo de construção cultural, dizendo que, também, o capitalismo ocidental “é um arranjo cultural verdadeiramente exótico, tão bizarro quanto qualquer outro”, com características de fundo material, movido por uma ampla ordem de “relações simbólicas” utilitaristas.

Se observarmos a etnografia pela ênfase culturalista, esta considera a identidade preexistente ao indivíduo. A teoria culturalista realça a socialização do indivíduo dentro do grupo cultural, de forma que ele “é levado a interiorizar os modelos culturais que lhe são impostos, até ao ponto de se identificar com seu grupo de origem” (CUCHE, 2002, p. 179). A metodologia, nesse sentido, parte da elaboração de um exemplar com todos os atributos culturais como expressão de uma suposta identidade coletiva.

Dentro de um conjunto de descrições, em que revelam posicionamentos de pessoas agrupadas em seu universo, construindo formas organizacionais,

propositivas e identificadoras das suas diferenças, a etnicidade faz parte de um processo que não estabelece contradições nas escolhas de seus critérios de identidade, dentro de uma concepção de grupo organizacional, mas que, também, faz parte de uma busca de resposta à suas condições sociais, para os quais serve os critérios objetivos erigidos na relação entre *praxis-poiesis*.

Portanto, a etnicidade não fica mergulhada no espaço da memória do passado, sem criação, sem produção, mas se torna um aspecto relevante na construção de territórios pluriétnicas, numa *praxis reflexiva* em que estão engajadas as lideranças étnicas, propondo condições dignas de moradia, como demonstraremos abaixo.

### **5.3 Aldeia Yupirunga: as condições dos conflitos.**

Considerando a análise do sociólogo Uruguaí Diego E. Peñero, ao destacar analiticamente os aspectos de formação, num plano geral, das organizações sociais, nas cidades da América Latina, como lugares de convergências dos problemas levantados nas especificidades dos movimentos sociais, até a década de 1990, as organizações emergem com predominância de caráter local, muito mais preocupadas com problemas específicos do que com problemas nacionais emergentes das políticas macroeconômicas (PEÑERO, 2004, p. 309).

Neste contexto, na década de 1990, no plano mais localizado, formam-se unidades étnicas, para além da forma de vida de família étnica atomizada nos sumidouros dos bairros das cidades, e se solidificam nas décadas precedentes. No plano nacional, no entanto, atualmente está-se diante de um processo de flexibilização dos dispositivos legais, com dissolução de direitos civis e políticos reivindicados pelo movimento indígena, fechando possibilidades para a inclusão das unidades associativas na vida política.

No contexto da cidade, estudos revelam que foram formadas vinte e duas unidades organizativas de caráter étnico, em Manaus, e, mais recentemente, calcula-se aproximadamente quarenta organizações pluriétnicas. Este fenômeno revela uma pauta de reivindicações, possível de destacá-las nas falas dos indígenas que participaram do curso sobre legislação, ao qual nos referimos acima.

A pauta mostra, por sua vez, o que Foucault (2009b) chamou, a partir do estudo sobre a formação das cidades, de problema de governamentalidade, quando se trata de organizar, controlar e garantir a vida de qualidade para uma população, obedecendo à lógica da circulação, da segurança e da convivência com as diferentes formas de vida.

Primeiro, em situações específicas, apresentadas nas oficinas de mapas e nos encontros de referências étnicas, tem-se observado que as reivindicações contêm aspectos ligados a políticas públicas, concomitantemente a aspectos que reclamam por reconhecimento de unidades pluriétnicas, com critérios de autodefinição, que são elementos que definem a inclusão e pertencimento à vida política.

A forma que, no campo político é considerada, envolvendo a relação entre estado e etnicidade, marcada por resistência a não compreensão desse processo, na cidade, faz acentuar os efeitos que a lógica ordem-desordem, conflito-pacificação produzem. Desta forma, além do problema de injustiça social, que marcaram os séculos anteriores e que ainda recaem sobre a maior parte da vida na cidade, a questão mais relevante está centrada na forma de governar as coisas e pessoas na cidade.

Por um lado, as unidades associativas pluriétnicas apresentam proposições que fazem lembrar, como operacional, o “imperativo dialógico” enfatizado por Luís R. C. de Oliveira (1996, p. 143-157), dentro de uma lógica discursiva com as agências de relação, visto como estratégia de tornar visíveis, em situações específicas, suas reivindicações.

Tomando como momentos de diálogo, este discurso do ponto de vista dos agentes sociais, frequentemente, se encontra na ideia de pacificação, apresentada antecipadamente pelas agências de governo e agências confessionais, tornando-se intáteis problemas como especulação imobiliária e de grilagem de terras, conforme depoimentos durante as oficinas cartográficas realizadas no rio Cuieiras, que caracterizaram e caracterizam a formação da cidade.

A dualidade extrema da harmonia-conflito faz emergir, como efeito, tanto atitudes de estigmatização no interior das organizações étnicas e do movimento indígena, em geral, entre as lideranças desses segmentos, quanto atitudes

discriminadoras e criminatoras, desenvolvidas no âmbito das locuções de instituições de governo, que não podem ser consideradas arbitrárias, posto que se situam no lugar em que se desenvolve a luta pela classificação (BOURDIEU, 2004, p. 113), tendo efeito nas relações internas dos grupos e dos movimentos étnicos, que dividem lideranças.

Por outro lado, esse imperativo dialógico se demonstra ineficaz, no contexto do processo de inclusão das unidades organizativas de representação étnica, pois evidencia um campo de luta de forças desiguais, envolvendo a predominância do poder econômico privado sobre o poder de solidariedade dessas unidades, desestabilizando os processos diferenciados de territórios pluriétnicos.

Na ideia de uma ordem, inerente à concepção de Estado, como fundamento da integração lógica e da integração moral do mundo social, concepção elaborada por Durkheim, se produziu inúmeras maneiras de estigmatizar e excluir, que se mantem como regra nos raros encontros em que envolvem representantes de governo e agentes étnicos, ou seja, para garantir efetivação de direitos é fundamental manter esta lógica.



**Figura 26** - Reunião na Aldeia Yupirunga, no dia 19 de março de 2015. Da direita para a esquerda: Maria Alice Karapãna, presidindo a reunião; procurador do MPF, Dr. Fernando; coordenador regional da FUNAI, Edvaldo; técnico da FUNAI. Aldeia Yupirunga da Etnia Karapãna, Rua Cujubim, bairro Tarumã. Fonte: SANTOS, G.S. dos. Manaus: 19 de março de 2015.



**Figura 27** - Reunião na Aldeia Yupirunga, no dia 19 de março de 2015. De pé, a Nadir Miranha expõe a situação de moradia das famílias indígenas na área do Tarumã. Aldeia Yupirunga da Etnia Karapãna, Rua Cujubim, bairro Tarumã. Fonte: SANTOS, G.S. dos. Manaus: 19 de março de 2015.

Como afirmara Bourdieu, este consenso fundamental sobre o sentido do mundo social, aqui, é a condição mesma dos conflitos com relação ao mundo social, campo de desacordo e de modo de expressão de desacordo (Bourdieu, 2012, p. 16), de relações conflituosas e heterogêneas, controladas por uma política em que não se manifesta uma ética nos atos do poder privado da economia, influenciando os atos do Estado, na relação com as organizações étnicas.

Nesta ótica, a terra está para a especulação imobiliária, vista como lucro pelos empresários, e como “sobrevivência” por parte de lideranças, na cidade, ao passo que, por outra ótica, o território, que supõe, antes de tudo, o espaço físico e de relações, é considerado de solidariedade, de redefinição de vida, como asseverou Maria Alice Karapãna, ao falar para as lideranças indígenas, sobre a importância da proposta, aprovada consensualmente, que “é um começo de uma vida, é uma oportunidade para cada um, para colocar várias etnias”.

Ela salientou que pensa assim, diferentemente do que afirmara uma funcionária do governo, num dos encontros na aldeia Yupirunga, que disse ser “um genocídio ao aceitar várias etnias num só lugar”<sup>69</sup>. A terra, como pressuposto de território pluriétnico, nas suas especificidades, está fora da totalidade especulativa, compreendida por grupos particulares.

Tomando como exemplo de construção de territórios pluriétnicos, com atenções específicas, os critérios são construídos numa forma conjunta, demandando vários encontros<sup>70</sup>, em situação de tensão, de acordo e desacordo, característica de condição humana, que está configurada em situação de luta por direito à moradia.

No caso específico, o encontro envolvendo vinte e três lideranças indígenas, das etnias Mundurucu, Karapãna, Miranha, Kokama, com presença dos representantes da FUNAI e MPF, foi presidida pela Maria Alice, que, iniciou apresentando o objetivo da reunião que consta no Ofício 152/2015/GAB/CR-MAO, ou seja, discutir a situação do terreno, cuja proposta havia sido construída, da

---

<sup>69</sup> A área em questão corresponde a 3.409 ha. Localiza-se ao Norte com o estaleiro ERAM, ao Leste com terras ocupadas pelos Sateré-Mawé, ao Sul com a Rua Cujubim e a Oeste com o rio Tarumã, na Aldeia Yupirunga, de designação Karapãna.

<sup>70</sup> Entende-se que “encontro” é um termo que define a materialização da força de mobilização, que se efetiva a partir de atos e ações organizadas (ALMEIDA, 2008a, p. 24).

seguinte forma: i) A parte da área delimitada continua ocupada pelas famílias Sateré-Mawé (liderança: André); ii) A parte mediana será dividida em vinte e duas partes, para as famílias das lideranças que estiveram presentes no apoio a Maria Alice, em 2012; iii) A parte baixa, no desnível do terreno pertence a Maria Alice e a seu núcleo familiar.

Essa reunião aconteceu no dia 19 de março de 2015, na aldeia Yupirunga, às 10: 20. As lideranças indígenas, nessa situação, têm o apoio das duas agências de governo, para ajudar no processo de titulação do terreno. Como há conflitos entre lideranças étnicas em torno da luta por moradia, na área delimitada, as várias solicitações da Maria Alice para estes órgãos mediar esse processo e garantir sua integridade física e da sua família, fizeram com que houvesse um consenso entre lideranças, para formarem um território pluriétnico, de acordo com os critérios já estabelecidos acima. Estive presente nesta reunião a convite da FUNAI, representando o PNCSA, e o que me chamou atenção foi escutar por várias vezes, nas intervenções, a palavra “pacificação”, como polaridade de “conflito”, próprio de um estado teológico no espaço das agências de governo, como estratégia, consciente ou inconsciente, para solucionar “problemas de drogas, alcoolismo” e, sobretudo, venda de “terra” nos assentamentos, para, desta forma, fazer com que as lideranças envolvidas voltem a um estado de “harmonia”. Paralelo a este discurso, há um processo de tornar banido quem não se definem nesta lógica binária e extrema.

Maria Alice expôs a proposta e acrescentou que cada “terreno” foi decidido em reunião na FUNAI, medirá oito metros de frente por vinte de comprimento. Ela afirmou que ficou acordado que “não haverá comercialização, uso de drogas e bebida alcóolica na área”.

Fiz uma seleção de falas, que compõem um discurso das lideranças indígenas e os representantes de governo. **José Augusto** fez os participantes se lembrarem do apoio para a permanência da família da Maria Alice no seu terreno, que, em 2012 teria que cumprir a ordem de desapropriação do terreno, em favor do suposto proprietário.

Naquela situação, foi acordada com os guerreiros a divisão do terreno com fins sociais, atendendo atividades de saúde e educação, além de ter uma casa de

apoio para receber as famílias indígenas vindas a Manaus, para buscar seus benefícios e assistência médica. Além disso, ele acrescentou que as casas serão específicas para famílias sem moradia. **Vale** fala que “todos conhecem nossa luta, e lá é nosso sonho [se refere ao Bairro da Nação Indígena], de lá viemos dar apoio para ela [para a Maria Alice, em 2012], porque a polícia estava tirando”.

Para justificar esta proposta de tornar o território pluriétnico, **Santiago Barasana**, 38 anos, lembra-se de que ele veio do Alto Rio Negro há 13 anos, período em que ele sempre sobreviveu da agricultura e dos rituais, acrescentando que mora na comunidade Rouxinol e, iguais a ele, “as pessoas estão precisando muito”, e concluiu dizendo que “eu moro há 13 anos e hoje, meu filho foi internado, não tem local para morar na cidade; muitos vêm das aldeias e ficam no rio, nas canoas e barcos, não tem casa de apoio, para trazer a saúde; quando vieram para apoiar, a proposta foi fazer uma casa de apoio”.

**José Inácio** (Mura), 50 anos, apresentou várias afirmações, entre as quais enfatizou que, na primeira reunião, durante os meses que ficaram no apoio à permanência da família Karapãna, a finalidade do terreno seria para “fazer uma oca para eventos, como casa de apoio, e construir casinhas para os guerreiros”.

**Maria Alice**, depois de várias falas de lideranças, mostrando a necessidade de organizar uma associação pluriétnica, afirmou que não deu “nem casa, nem terra, porque tem que ter documento”, e apresentou os critérios acordados em assembleia, que “não haverá comercialização de terreno, nem uso de drogas, muito menos bebida alcóolica na área”.

Para ilustrar ainda mais o que estamos mostrando, importante, também, é a fala do **Edson Miranha**, 58 anos, que apresentou várias afirmações, mesmo na maneira quase inaudível, omitindo palavras ou as expressando de forma inaudível, destacou: “Somos discriminados, não temos os mesmos direitos dos que quando estávamos na aldeia”. Fazendo referência à discriminação, o mesmo disse que sabe o que é ser discriminado, afirmando que “se nos pintamos, somos discriminados, na cidade”.

Voltando-se para a proposta apresentada pelas lideranças, na reunião acontecida na FUNAI no dia 12/03/2015, numa reunião acontecida na FUNAI, ele disse que “estamos quebrando essa barreira”, acrescentado que é necessário

“trabalhar com objetivo e com transparência, assim é crescer no meio da sociedade urbana”. Continuou com outras percepções:

[...] as pessoas se espantam com a gente. Quando saímos da nossa aldeia, da base, já saímos destruídos. Andando em grupo, podemos revezar e não andar individualmente. Se juntar nossos pensamentos, chegaremos a um ponto, com objetivo: precisamos melhorar a educação, que não é como a gente quer: saúde, barco, lancha, carro para deslocamento. Quando falar de social, é visar o social.

A proposta de formar uma associação pluriétnica apresentada na reunião, acompanhada dos depoimentos definindo a importância de garantir o espaço físico, como estratégia de acolhimento e de encontro, além de tomá-lo como espaço que combina moradia, trabalho e atividade artesanal, define o sentido de uma forma de vida em construção.

O depoimento acima vai além da referência que os agentes fazem à dedicação *poiética* (*poiesis*), as pessoas investem o espaço físico de “trabalho produtor em seu amplo sentido” (DUSSEL 1977a, p. 133), referindo-se à produção material ou à relação com os recursos naturais, politizando-a no processo da *praxis*, como “interpelação provocativa do outro” (Ibid., p. 164), como parte de um processo presente do estado de governamentalidade.

Aqui, a ação discursiva, como *parresia*, que carrega consigo mesma uma realidade sentida e pensada, é tida como *praxis*, porque se define pela linguagem e, sobretudo, pelos atos de fala, a um destinatário que está na frente (instituições, representantes dos poderes), ação que se dirige a outro. Esta *praxis* se refere à prática *poiética*, atividade que se realiza dentro das possibilidades dos agentes, que dá sentido à sua relação com as coisas, relação de *proxemia* (Ibid., 70), que se apresenta carente de humanização, de justiça. Por isso, a *praxis* traz consigo permanentemente a força de reflexão e mobilização dos critérios étnicos, portanto éticos, como possibilidade aberta de uma unidade social a ser considerada no corpo político das ações de governo, portanto *éticos*.

Por isso, essa força é *praxis* por ser uma constante reflexão ou pensamento sobre as ações, que compreendem fundamentalmente as atividades *poiéticas*. Esta dimensão da sensibilidade expressa nos encontros, por meio dos atos de fala, uma

*praxis* que tem característica de *parresia*, que lança problemas no campo da ética, a partir dos apelos dos agentes sociais, pertinentes nas suas formas organizativas.

Na base da *praxis-poiesis*, a relação de proximidade constrói um acervo de meios simbólicos a disposição dos membros, que ocorrem objetivamente “na formação de agrupamento por unidade de residência”, como um “processo de reconfiguração étnica” (ALMEIDA, 2008a, p. 28-29). As capacidades das unidades de mobilização, num movimento de saída do estado individual para o do coletivo, estão associadas às marcas dessa relação de solidariedade recíproca inerente na mesma relação *proximidade-proxemia*, em que os elementos objetivos de fator étnico se manifestam.

A consistência das unidades de residência está definida por essa primeira relação como condição de produzir e criar um modo de vida coletivo, onde se configura a intencionalidade da relação *praxis-poiesis*.

O resultado do que se produz revela a força do poder de representação de inúmeras etnias, concentrado no fator político-organizativo. As representações definidas a partir da atividade de produção têm como referência os objetivos da organização. Entendida como luta permanente, fazem parte das relações de valorização social o realce do valor das capacidades associadas ao seu modo de vida (HONNETH, *Ibid.*, p. 173).

É no contexto desta relação que a reconfiguração étnica traz critérios primordiais numa nova perspectiva, cujo predomínio passa por transformações profundas, conforme Almeida (*loc. cit.*). A percepção do sentido desses critérios é tangível especificamente na *praxis* das associações, em que eles são reordenados para fins objetivamente definidos, com fatores políticos que os envolvem. Esses critérios tem a função de organizar, de controlar na relação com agências mediadoras e na relação com o Estado (ALMEIDA, *loc. cit.*). No caso da base física, este é transformado em território como resultado de uma *praxis*, que *per se* se compreende coletiva, como condição de possibilidades, cujas configurações são denominadas de “aldeias”, dentro de significados de noções transitórias, como se percebe entre “terreno vago” para aldeia.

No campo empírico, a pesquisa nos leva a considerar essas capacidades e propriedades, oferecidas por cada agente, formadoras de *poiesis*, que está na base

da *praxis*, características do discurso étnico. A *praxis* leva em consideração o resultado e os valores da dinâmica da proximidade entre os membros e sua relação com os objetos, do que é produzido como valor de representação coletiva. A força da *praxis* constitui o investimento dessas capacidades e propriedades *poiéticas*.

A solidariedade emerge nesse movimento das unidades sociais que se formam em torno da luta pelo direito à moradia como fator preponderante de coesão (ALMEIDA, loc. cit.) que se manifesta nos capítulos apresentados. Na proximidade entre as pessoas, ela se apresenta “como um gênero de interação em que os sujeitos se interessam reciprocamente pelos seus percursos de vida diferenciados, porque se valorizam entre si de modo simétrico” (HONNETH, *Ibid.*, p. 174).

Para este autor, a solidariedade alcança o estado político na medida em que grupos se formam na experiência comum de resistência contra a opressão política, considerada a circunstância da aplicação do sentido de solidariedade (HONNETH, loc. cit.)

A *praxis* tem sua forma organizada nas unidades de residência e seu caráter político ampliado no movimento social, configurando em *praxis* política. Instrumentalizados com essas capacidades, a *praxis* desempenha a função de chamar os operadores dos setores do Estado a atenção pública quanto à negligência da importância dessas propriedades e capacidades ancoradas no seu modo de vida, ao configurar um discurso étnico.

Como pode ser observado, as unidades sociais empreendem relações de mobilização ligadas, sobretudo, à objetivação de um ideal político pautado na efetivação de moradia coletiva, na qual os agentes sociais veem a solidariedade mais efetiva e a efetivação de outros direitos que estão na sua iminência entre os acontecimentos político-jurídicos.

A *praxis* é a própria valorização social de autoatribuição do agente sob os critérios político-organizativos que garantem seu reconhecimento. As trajetórias é pressuposto de autoatribuição. Em cada unidade social que destacamos ao longo da pesquisa, tem-se manifestadas subjetividades que expõem suas idealizações utilizando seus critérios objetivos.

#### 5.4 O desafio de ser indígena: a politização da estima de si.

“Hoje, não é fácil ser indígena, é um desafio político”  
(Francisco Kambeba, em 4 de maio de 2014).

Dialogando com a filosofia social, de fundamento aristotélico, analisada criticamente por pensadores contemporâneos, extraímos esses termos para apresentar um conceito provisório de cultura unindo os termos gregos, *poiesis* e *praxis*, com a sobreposição do segundo termo, para sustentar as posições dos agentes nos espaços físicos é transformado em *poiesis*. Esta atividade adquire sentido de *praxis* como uma produção estética de modo de ser, como processo de construção de território pluriétnico, ao qual os agentes passam a atribuir valores com suas expressões culturais, cooperando para operacionalizar políticas públicas específicas.

Para tanto, esta parte heurística é uma interpretação de como o mundo dos agentes sociais está representado e compreendido por eles, a partir de suas falas como atos constatativos (Ibid., p.153) e das circunstâncias em que as afirmações são enunciadas, propositivas e provocativas, diante de um sistema de relações excludentes, promovido pela combinação dual entre atos políticos e forças econômicas, que procuram constantemente desqualificar a relação étnica da *poiesis-praxis*, cuja manifestação se objetiva na proposta de uma vida política com designação na modalidade de uma existência coletiva entre os agentes sociais.

Cabe dizer que a questão do presente é um aspecto tão relevante quanto a das formas de vida, engendradas pelos agentes sociais, com suas localidades específicas, que constituem o *locus* da pesquisa empírica. No caso da pesquisa, como efeito de um resultado de análise, o *presente* é sempre uma interrogação para os grupos étnicos, relacionado com o *esclarecimento*, como suas prováveis proposições de resposta.

Numa análise feita por Foucault (2010, p. 3-58) sobre o *esclarecimento*, título de um texto de Emmanuel Kant, cujo pensamento se situa no fim do século XVIII, o termo está direcionado a pensar o *presente*, a partir de sinais rememorativos, demonstrativos e prognósticos de perspectiva de vida. Conforme este autor, ao estabelecer a Revolução Francesa como acontecimento, Kant destaca um processo que, ao definir uma constituição política escolhida de acordo com a

vontade dos homens, com finalidade de evitar toda guerra ofensiva, como elemento novo, o mundo ocidental inaugura a modernidade europeia.

Foucault salienta que esta vontade operacional do presente é o sinal *rememorativo*, *demonstrativo* e *prognóstico*, que se faz como produto e que transcende tempo e espaços de relações de poder, e não exatamente o acontecimento Revolução, que pouco importa que tenha êxito ou fracasso. Ao definir essa abordagem, que o leva a mostrar o presente da vida humana, o autor acrescenta que essa responsabilidade requer uma percepção sem interferência de postulados metafísicos<sup>71</sup>.

Neste sentido, o momento presente é visto como esclarecimento, entendido mais como um desprendimento, uma saída, e menos entendido como pertencimento, imanência e consumação, ou, menos ainda como uma passagem, uma transição de um estado a outro.

Contrariamente a este postulado, os atos de fala dos agentes, apontam para uma situação dentro do Estado, no que se referem às formas de vida étnica na cidade, sempre apresentando um processo tenso de inclusão e exclusão, que constitui o presente.

De outra maneira, está-se diante de um problema já salientado por Foucault (2009b), que é o da arte de governar uma cidade, cuja estrutura foi formada por princípios que atendem a forma de concentração de forças controladas pelos interesses de mercado, sobrepondo o regime da propriedade privada centrado na função específica de mercado, em que a terra é tratada como mercadoria, imutável e absoluto, a quaisquer propostas e expectativas de vida com qualidade.

Desta forma, as unidades de mobilização definem o presente como *construção de saída* ou de *um desprendimento* de uma situação de menosprezo (RICOUEU, 2006, p. 205) e ausência de gratidão, a partir de um reordenamento

---

<sup>71</sup> Um dos postulados metafísico está presente na moral cristã, que define verdade como um conjunto de normas gerais, uma série de proposições, que se faz presente numa estrutura de confissão, como instância suprema. Para Foucault, a verdade consiste num conjunto de procedimentos, que permite a cada um, a cada instante pronunciar enunciados que serão considerados verdadeiros. Se não há instâncias supremas, há regiões onde esses efeitos de verdade, que são codificados, cujo procedimento são previamente conhecidos e regulados (FOUCAULT, 2006b, p. 233).

sociocultural, que pressupõe determinados espaços de moradia pluriétnicos e estratégias político-organizativas.

De certa forma, ao colocar a questão de seu pertencimento a um local, a uma aldeia, a uma organização, não está instalada a questão do seu pertencimento a uma tradição, a uma cultura, a uma origem, mas está-se frente à questão do seu *pertencimento a um presente*, marcado como momento de uma saída, em que há desprendimento de alguma coisa, na interpretação de Foucault, ao utilizar a palavra na língua alemã *Ausgang* (2013, p. 26-27), que consiste em dizer que o “homem, por um ato decisório, se arranca do seu estado em que estava”, além de significar que “ele está preso no interior de um processo que o desloca e que faz com que ele passe do interior para o exterior” (FOUCAULT, loc. cit.).

De fato, estamos vivenciando um processo de objetivação das identidades, que requer um componente teórico menos especulativo e mais compreensível desse processo de saída, que caracteriza a própria luta identitária. Essa saída aponta exclusivamente para saber lidar cuidadosamente com as epistemologias que regem ou se convenceram ser o norte do presente, convencionalmente as explicações dos acontecimentos.

O desafio, portanto, consiste em, também, sair de uma estrutura aparentemente fixa que rege tais epistemologias. Para Foucault, a partir de Kant, com a crítica da própria razão, que desenvolve uma antropologia como imperativo de uma cultura inteiramente dada (FOUCAULT, 2008b, p.47), sobre si mesma, inaugura-se um tempo novo, na responsabilidade de lidar com o presente. Nesta perspectiva, o movimento de saída, de desprendimento constitui o elemento significativo da atualidade, do que podemos entender como presente.

Do ponto de vista das unidades associativas pluriétnicas, o que sucede dessa atitude do movimento de desprendimento, sinalizado, sobretudo nos discursos, nos depoimentos e entrevistas, é que o foco de atenção são os discursos contextualizados dos agentes, que, de acordo com Foucault, consiste no sentido do termo grego *parresia*, o “dizer tudo”, traduzida, também, como “fala franca”, “liberdade de palavra”.

Empiricamente, a *parresia* é um procedimento e uma técnica. Esse procedimento está estritamente relacionado à prática social e às representações

coletivas. Como os *atos de fala* se procedem numa relação com o outro, posto que sem este princípio de relação não se pode cuidar nem de si nem da mínima forma de organização, o que está em jogo é o cuidado, em todos os sentidos da vida social, com todas as formas de relação de referência de sentido humano.

Aqui, os atos de fala correspondem às palavras como expressão de diferentes formas de vida, na perspectiva do sentido de uso que os atos de fala podem mostrar. Estes atos, como atos declarativos (OLIVEIRA, M., 1996, p. 150-169), no contexto em que os agentes se expressam, estão acordados com o estado de coisa em questão, ou estão situados em permanentes lutas para imporem sua visão do mundo ou para imporem sua própria posição (BOURDIEU, 2006a, p. 139), a visão de sua identidade social que exprime a real situação deles mesmos. Ao mesmo tempo em que lutam e indagam contra as forças que imperam nessa relação de poder e cujos representantes antagônicos, também, resistem à resistência daqueles.

O termo *parresia* é certa maneira de dizer a verdade, que evoca os lugares onde se situa a palavra franca, indicando um ou vários acontecimentos. No contexto atual, todos são qualificados como cidadãos, num sistema democrático-liberal, o que não acontecia na época clássica, quando *democracia*, participação, significava não de todos, mas de todo o *demos*, somente os que podiam ser qualificados dentro de uma estrutura política que caracteriza a cidade greco-romana (FOUCAULT, 2010, p. 26). No sentido atual da relação democracia-capitalismo, a verdade, como indagação, é manifestação da necessidade de aproximar democracia e participação, bem como vida e vida de qualidade para aqueles que não a tem.

Neste horizonte presentificado, a verdade como estrutura política constitui a *praxis* das unidades associativas dos indígenas na cidade, como formador do discurso étnico. Aqui se encontra o fator principal, nesta relação que se faz necessária, que é o fato de “dizer a verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós”, segundo o qual, o autor infere ser a relação adequada conosco mesmos, que nos proporcionará a virtude e a qualificação de um estado feliz (FOUCAULT, op. cit., p. 44), como algo projetado rotineiramente nos discursos dos agentes sociais, os quais estão à margem dos atos de governar uma cidade.

Nesta perspectiva, a forma de dizer a verdade ou manifestar a verdade está estreitamente ligada aos pressupostos apresentados, isto é, nas unidades associativas que apresentam várias maneiras de mobilização social, que delimitam a ocupação e o uso da terra, entre as quais, o mais comum é a afirmação étnica, como fenômeno fundamentalmente político, (COHEN, 1978, p. 115-147), interligado na relação proximidade-proximidade, direcionada para afirmação de direitos primários, que garantem o conhecimento e reconhecimento do “homem social”, como essencial para sua existência<sup>72</sup>. Desta forma, no momento reflexivo, apresentamos as unidades associativas que direta ou indiretamente tem relação estabelecida com as lideranças Karapãna.

A objetividade dos espaços sociais, construídos por meio de trajetória, ou elaborados através de unidades associativas, delimita fronteiras, desenha territórios específicos, atribuindo relações de sentido com o mundo circunstancial. Estas se confrontam e conflitam com outras lógicas pautadas no cálculo e na exploração dos recursos naturais, como prolongamento dos métodos e procedimentos de quantificação, confrontando até mesmo com a pertinência da especulação imobiliária da terra.

Portanto, os atos de fala dos agentes sociais, bem como suas posições, nesses espaços por eles mesmos construídos, com fundo histórico e culturalmente específico, ganham sentido de resistência à imposição das formas de violência produzidas no interior do sistema de exclusão, em pleno vigor nos atos do Estado e nos grupos econômicos. Consequentemente, a decisão consensual de permanecer

---

<sup>72</sup> Heidegger utiliza o termo reconhecimento na leitura do materialismo dialético, para dizer que o apelo da *humanidade do homem* (HEIDEGGER, 1987, p. 31) é respondido com a realização da totalidade das suas necessidades naturais, como alimentação, vestuário, reprodução, subsistência econômica; neste sentido, Sartre salienta que os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade, para a produção social de sua existência (Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Marxismo e existencialismo*. In: SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: 2002, p. 19-39; também, cf. Heidegger, Martin. **Carta ao humanismo**. Tradução de Antonio José Brandão. Lisboa: Guimarães Editores, 1987, p. 31-32.). Esta situação perfaz a razão das unidades sociais de caráter étnico, no contexto urbano, definindo sua qualidade essencialmente política.

nesses, nem sempre aceita pelo *Mesmo* – exterioridade a totalidade dominadora, intolerante –, provoca formas de criminalização e de estigmatização.

Como contraparte desse processo, que apresenta um esforço de articulação dos agentes sociais, estes são considerados na posição de exterioridade, cujas situações e posições no sistema social, criticam o sistema. Proponho desenvolver os aspectos que integram a compreensão da formação dos territórios pluriétnicos, como processo de politização da *praxis-poiesis*, como uma das formas de *exterioridade* (DUSSEL, 1977a), ora eclipsada pela separação da estrutura de elementos identitários, construído nesse processo, ora pelo contexto atual da oposição entre viver e viver bem, que constitui a dinâmica da política ocidental, caracterizada pela combinação entre “vida nua-existência política, *zoé-bios*, exclusão-inclusão” (AGAMBEN, 2010, p. 15).

### **5.5 A ideia do nome do Assentamento.**

A construção identitária do Assentamento Povo do Sol Nascente, situada no bairro Francisca Mendes II, zona norte de Manaus, ao invocar uma unidade étnica multifacetada, agregando pessoas de outras etnias, se caracteriza pelo aspecto instrumental, centralizado nesse primeiro momento na garantia de moradia coletiva, conforme depoimento do Dias, conhecido com o cognome Kauixe, do povo Kaixana: “estamos aqui porque não temos moradia digna e de acordo com nossos saberes tradicionais”. Por um lado, a emergência desse fenômeno, como parte do processo social de construção de território, atualiza elementos ditos primordiais. Por outro, não podem ser considerados especificamente primordiais.

Da mesma forma, por ter também caráter pragmático, não se pode vê-lo simplesmente utilitário, isto porque, conforme Arruti (1999, p. 277), “a ideia de uma autoconstrução, nesses casos, não separa o tradicional do moderno, [...] o primordial do pragmático ou mesmo, de certa forma, a identidade de sua manipulação”. Esse processo de autoconstrução segue as relações dos pares *proxemia-poiesis*, *proximidade-praxis*, constituindo praxis-reflexiva e operacional do étnico.

Tomando a recente ocupação denominada de Assentamento Povo do Sol Nascente<sup>73</sup>, quando as lideranças falam sobre a escolha do nome, implica em dizer que o termo “povo” foi usado no lugar de “tribo”, pois os indígenas costumemente chamam “povo” antes do nome de pertencimento. Assim, povo é o sujeito do enunciado ao qual é atribuído o sentido de “sol nascente”, com uma referência de permanência e de esperança da efetivação dos objetivos do grupo.

O Assentamento Povo do Sol Nascente (APSN) começou no dia 15 de abril de 2013, com 16 famílias, ocupando uma área correspondente a 3.133 ha, entre os bairros Francisca Mendes, Nova Cidade, Alfredo Nascimento e Fazendinha. De acordo com o quadro abaixo, são dez etnias, correspondendo a 69 famílias, num total de 229 que se autodefinem em conformidade com sua designação étnica. Adicionam-se dez famílias que não pertencem a nenhuma etnia, correspondem a 42 pessoas que fazem parte do assentamento. As famílias étnicas utilizam o termo assentamento para separar a área de outra, ocupada por famílias não indígenas.

| Etnias               | N. de Famílias   | N. de pessoas     |
|----------------------|------------------|-------------------|
| <b>Kaixana</b>       | 31               | 105               |
| <i>Não indígenas</i> | 10               | 42                |
| <b>Miranha</b>       | 10               | 41                |
| <b>Mura</b>          | 8                | 18                |
| <b>Baré</b>          | 5                | 16                |
| <b>Kokama</b>        | 2                | 16                |
| <b>Desana</b>        | 4                | 13                |
| <b>Sateré-Mawé</b>   | 4                | 9                 |
| <b>Munduruku</b>     | 2                | 7                 |
| <b>Tukano</b>        | 2                | 5                 |
| <b>Tariano</b>       | 1                | 3                 |
| Total: 11            | <b>Total: 79</b> | <b>Total: 269</b> |

**Quadro 12** – Assentamento Povo do Sol Nascente: nomes e quantidade de famílias e pessoas. **Fonte:** SANTOS, G.S. **Trabalho de Campo:** indígenas na cidade. Manaus: 14 de setembro de 2014.

<sup>73</sup> As informações obtidas foram decorrentes de uma conversa, na manhã de sábado, dia 14 de janeiro de 2015. À mesa, estavam sentados – nomes fictícios com exceção dos últimos dois: o *Amicus*, Apurinã, a *Elis*, a *Sophia*, Miranha, Maria e Eledilson, Kaixana. Eu acompanho este processo, após oito meses de ocupação, a partir de janeiro de 2014. Nesta conversa estava presente uma estudante de mestrado do Museu Nacional, cuja proposta de pesquisa consistia em analisar as estratégias matrimoniais das mulheres indígenas.

Sim, estava nos meus planos visitar essa área ocupada. No segundo semestre de 2013, nós já tínhamos sido procurados pela liderança das famílias Kaixana, Kauíxe, aliás, ele estava se articulando para formar uma associação em Manaus. Então, Kauíxe, coordenador geral da Coordenação das Organizações e Comunidades Indígenas Kaixana do Amazonas (COIKAM), dedicou-se os dois últimos anos para identificar as famílias Kaixana nos bairros e conseguiu reunir 105 Kaixana de 31 famílias. Assim, constituiu uma organização na cidade, em situações adversas de moradia.

A seu favor, esse tempo de articulação coincidiu com o tempo em que a área referida estava sendo ocupada por famílias étnicas, no bairro Francisca Mendes. As famílias Kaixana se uniram àquelas famílias, por causa das informações que circulam nos contatos interétnicos e pela articulação do Kauíxe com as lideranças das etnias Miranha, Mura e Apurinã, que coordenaram a fase primeira da ocupação da área. Logo, no mês de dezembro, as primeiras famílias da associação Kaixana, para fortalecer o assentamento, construíram pequenos barracos em terrenos menores do que os primeiros, delimitados e alinhados na Rua Miranha.

O cacique do assentamento falou-nos do significado do nome Assentamento Povo do Sol Nascente. Primeiro, ele disse que “povo”, sendo uma conquista das organizações nacionais e internacionais, é mais adequado. Quanto ao complemento “Sol Nascente”, segundo *Amuos*, é porque o sol nasce no Leste e clareia todas as casas, que ficam na parte alta do assentamento.

Kauíxe acrescenta dando novos significados: a palavra sol é simbólica e representa luz. Ele silencia, dando-lhe condição de buscar sentido da palavra opondo luz à escuridão, oposição associada às dezenas de famílias que chegaram a ocupar a área. Desta forma, ele se pergunta: para onde vão? A pergunta do locucionário abre, evidentemente, uma reflexão crítica no interior do sistema vigente, ou seja, pode-se afirmar que as condições institucionais não dão conta dos direitos de todos, pois, no caso em questão, grupos étnicos, no estado de exclusão dos bens de propriedades não tem lugar assegurado na sociedade de mercado, que não assenta em bases sólidas e dignas a vida de despossuídos.

A partir da pergunta, ele mostra a dificuldade que as famílias estavam tendo, para assegurar seus terrenos e suas pequenas casas, muitas das quais construídas

com poucas tábuas usadas, cobertas e cercadas de lona ou outros tipos de material adaptados à estrutura de uma pequena moradia. Ao recordar do tempo em que chegou para ajudar as primeiras lideranças, Kauíxe afirmou-nos que “tem que haver um brilho nesse povo, ele está camuflado sem ter voz”. Segundo ele, sem luz, os próprios parentes usam de má fé com as famílias.

#### 5.5.1 Início do processo de ocupação

As famílias de designação Miranha e Mura foram as primeiras a ocuparem a área e dependeram da definição e posição de uma liderança do povo *Mura*<sup>74</sup>, o jovem **Silvius**, que morava em casa alugada, no bairro Alfredo Nascimento, vivendo na companhia da **Beta**, prima da *N.*, que são do povo Miranha. Outro precedente consiste na articulação de **Silvius** com **Flôr**, pessoa que cria lista de famílias sem moradia, para ocupar áreas de terra. Além disso, **Silvius** articulou-se com um amigo do seu pai, desde quando morava na comunidade indígena Renascer, em Autazes-AM, conhecido como coronel.

A relação com a **Flôr** procede pelo fato de ela ter mostrado a área para ele, informando-lhe um plano para assentar dezenas de famílias. Esta liderança explicava-lhe que iria escrever as famílias sem casa no Programa Minha Casa, Minha Vida (PMCMV), conforme a Lei 11.977/2009. De acordo com informações obtidas, o **Silvius** se antecipou e foi chamando famílias indígenas de vários bairros, vivendo na mesma condição das famílias Apurinã. Para isso, ele contou com a ajuda do coronel e de uma advogada, que fora com ele até à área pretendida.

Ainda entrará uma quarta pessoa nesse processo, isto é, **Silvius** teve que fazer acordo com a **Plúvia**, coordenadora da ocupação não indígena, para ter acesso à área da parte de cima. Sem a aprovação dela, não tinha como ocupá-la, pois ela faz a mediação com pessoas ligadas ao tráfico. *Sophia* asseverou que “ela mediu, porque eles queriam expulsar as famílias indígenas, e ela impediu” e concluiu dizendo que “nós ajudamos para eles [famílias não indígenas] ficarem lá,

---

<sup>74</sup> Vários nomes são fictícios para preservar as pessoas entrevistadas, em contexto de conflitos internos da organização: **Silvius** (Mura), **Beta** (Miranha), **N.**(Miranha), **Flôr** (não indígena), liderança *M.*, **Pluvia** (não-indígena), **Antonius**, **Rosa**, **Dio**, **Elis**, **Paulus**, **Sophia**, **Agostinus**, **Iara S.S.**, **Alex**, **Pluvius**, **Amicus**.

pois eles estavam prestes a serem retirados pelo processo de reintegração de posse” e disse que “eles se apoiaram na gente que é indígena”. Neste caso, o étnico se sobrepõe à organização não indígena, no processo de ocupação da área, como elemento no processo de resistência, pois as casas dos moradores não indígenas estavam marcadas pelo programa do governo para serem retiradas.

**Sophia**, 34, pertence a um grupo de seis famílias Kaixana que saíram de Maraã-AM para a comunidade Paiol, no Careiro Castanho, de onde foram expulsas porque cultivavam uma área de terra que não lhes pertencia. Assim, as seis famílias foram morar no bairro Alfredo Nascimento. Neste bairro, as famílias estavam agregadas numa pequena casa coberta de lona, razão pela qual **Silvius** as chama para iniciar a ocupação.

As famílias Miranha são formadas pelas filhas e filhos da **Iara S.S.**, 58 anos, e, atualmente aumentou para dez famílias na área ocupada. Nos primeiros meses de ocupação, as famílias Miranha nomearam a liderança **Silvius** como cacique, porque sabiam que seu pai era cacique na comunidade Renascer, no município de Autazes. No começo da ocupação foram chegando famílias de outros povos indígenas, com critérios, pois não queria espalhar os rumores para a área não ser invadida por não indígenas. Os contatos foram sendo feitos pouco a pouco. Um dos critérios foi que as pessoas deveriam apresentar o Rani.

Chamou-nos atenção o procedimento que **Domingos Sávio Vieira Carvalho** (Dessana), 43 anos, fez para conseguir um terreno no “assentamento”. Contou-nos que no assentamento dos não indígenas há venda de terrenos, entre os próprios moradores. Ao pedir informação de valores, sentiu-se desanimado porque não tinha condição de adquirir. No entanto, recebeu informação de que os indígenas estavam doando terreno, para quem se declarasse indígena.

Ele ficou esperançoso, pois o seu pai dividia um quarto com ele, no bairro Francisca Mendes, e havia se desentendido com sua esposa, a qual foi para a casa dos seus pais. Carvalho afirmou que “foi a primeira vez que eu falei que sou indígena, que eu sou Dessana, mas falo língua Tukana”. Assim que ele se dirigiu as lideranças indígenas, os coordenadores do assentamento exigiram que ele dessa prova de sua identidade. Como resposta, ele falou na língua Tukana. Mas, a liderança **Silvius** pediu-lhe cópia do RANI, para que fosse contemplado com um

terreno. Imediatamente, disse ele, “eu liguei para minha esposa, que é Dessana, e ela foi ao Alto Rio Negro, e teve que ir à aldeia, pegar testemunhas, para que os funcionários da FUNAI emitissem nossos documentos. Assim, ela trouxe os dois documentos, mostrando que somos indígenas”.

Foi desta forma que eles ganharam o terreno e se autodefiniram como Dessana. Ele nos mostrou o RANI, no qual consta “Domingos Sávio Vieira Carvalho, na língua indígena de Mirupú, grupo Dessano, nascido em 1973, em Iauareté, São Gabriel da Cachoeira; pai João Bosco Carvalho, na língua indígena Umussim, grupo Dessano; mãe Josefa Vieira, na língua indígena Duhíó, grupo Tukano; Avô Vincelau Carvalho, Dessano, Umussim, avó Maricota Batista. Assinada pela coordenação técnica local Port. N. 141/Pres. 01/02/2010, chefe Promoção dos Direitos Sociais SIAPE n. 0445/90, SGC – AM 05, julho de 2013. Sua esposa é Claudina Correa Costa, na língua indígena Yuh’sgo, grupo Tukano, nascida em 1973; pai Faustino Costa, na língua indígena Yupuri, grupo Tukano; mãe Caridade Correa, na língua indígena Tu’há, GRUPO Tukano. Assinado pelo coordenador regional substituto, Port. 46/Pres. De 18/01/2013, DOU 22/01/13; chefe de Divisão Técnica da FUNAI, Port. N. 142/pres. de 18/02/2011. Documento Rani assinado em 06 de agosto de 2013. Os destaques nos documentos são: os nomes do portador, dos pais e avós, escrito na língua étnica e os grupos étnicos dos quais fazem parte.

*Maria C. S.*, conhecida como *Magire*, morou nos bairros Raiz, Japim I e Petrópolis, vivendo há onze anos de casa alugada, disse que “parece uma coisa, meu pensamento estava voltado para cá”. Sua prima *Rosa*, que já estava no assentamento, ligou-lhe para conseguir um terreno. *Magire* se encontrou com o *Silvius*, manifestando sua situação de moradia e falou sobre seu filho, como uma liderança dos Kaixana de Santo Antonio do Iça. *Silvius* não lhe garantiu pedaço de terra, porque a área estava ocupada e Maria se atrasou demais para requerer um pedaço de terra.

Conforme seu depoimento foi conveniente para *Silvius* lhe recomendar que trouxesse seu filho ao assentamento, pois queria conhecê-lo. As palavras de *Magire* mostraram que as ações de liderança do Kauixe poderiam somar força na ocupação da área, ao mesmo tempo em que seria uma abertura de possibilidade para as famílias Kaixana serem aceitas na ocupação. Com efeito, ela ligou para seu filho,

que, na ocasião, estava em Santo Antonio do Içá. Depois de algumas semanas, ele chegou a Manaus e procurou a liderança da área ocupada.

Então, daí para frente, liderança Kaixana apresentou Silvius às instituições indigenistas. Os dois andavam pela SEIND, COIAB, FUNAI e PNCSA, cujos representantes passaram a conhecer Silvius na condição de cacique. Esse esforço da liderança *Kauíxe* lhe rendeu a entrada de trinta e cinco famílias Kaixana no assentamento. As primeiras dezenas de famílias Kaixana limpam um pequeno platô, que, hoje, corresponde à Rua Kaixana, única área de terra firme, do lado da qual restaram poucas árvores em pé.

A proposta inicial foi de a ocupação ser efetuada somente por indígenas. Mas com a permissão da primeira coordenação do assentamento, somam-se dez famílias não indígenas. Há um consenso de que houve venda ilegal de terrenos e casas. Escutei vários casos que mostram semelhante situação, entre elas, escutei, em conversa informal, que “os parentes davam cópias de seus documentos, roçava o terreno medido, depois, fazia a estrutura de casa e passava a morar”, com o tempo, “encontraram cópias de documentos jogados no roçado”, conforme depoimentos. Há caso de a família ter perdido o terreno porque, este já havia sido negociado, mesmo com a família dentro do casebre. Os depoimentos dão conta de que uma casa passou por três donos, como efeito das negociações dos líderes. Na conversa, dentro da tenda, *Sophia* afirmou que esse foi o motivo da discordância e de organizarem uma eleição para escolher outra liderança.

Kauíxe passa a ser a nova liderança do assentamento. Ele contou-me que ao escutar as famílias com seus problemas, surgiu a ideia de haver uma eleição, para a qual prepararam os convites. Assim, ele se lança na campanha, com um programa de ações. Na programação está a atividade de reflorestamento da área, criação de aves, plantação de ervas medicinais. Seu argumento para a recuperação do verde consiste em dizer que “os animais têm que retornar ao seu *habitat*”. O programa de campanha foi, estrategicamente, enviado até aos órgãos indigenistas e de governo, para o seu conhecimento.

Depois da votação, com a eleição ganha, a nova liderança passa a convocar, com frequência, as famílias para as reuniões e para fazer os rituais, porém compareciam em número inexpressivo. O reconhecimento do Kauíxe como

cacique se solidificou com o tempo, enfrentando várias tentativas do grupo dissidente, entre as quais, uma foi marcada pelo reforço do **Gomes**, que, numa tarde chegou com um grupo de “guerreiros”, para retirar o grupo dos Kaixana.

Estrategicamente, o cacique Kauíxe reúne as famílias Apurinã, Miranha e Kaixana, na Rua Tiuma, todos com o corpo pintado, dançando e cantando, numa apresentação de ritual, atraindo atenção dos moradores, dos transeuntes e da polícia. Para a surpresa do **Gomes**, quando descobriu que a liderança era feita pelos Kaixana de Santo Antonio do Iça, sobretudo por serem seus parentes afins do Alto Rio Solimões, retirou-se com o grupo de “guerreiros”<sup>75</sup>. Em seguida, a pressão do grupo dissidente se desfaz com a presença da polícia federal.

Depois desse tempo de tensão, o cacique, eleito pela assembleia, envia vários documentos aos órgãos de governos e às instituições indigenistas, solicitando políticas públicas. Em caráter de urgência, as lideranças solicitaram sistema de água e luz, além de providenciarem segurança no assentamento. Conforme a palavra do Kauíxe, “a preocupação é com o coletivo”.

Enquanto liam a Lei 11. 977/2009 sobre o PMCMV, **Kauíxe** e **Amicus** mostravam que, diferentemente do que o Programa Minha Casa, Minha Vida, que entrega casas prontas sem discutir com as famílias, “do governo só queremos a moradia, não dentro deste programa”. De acordo com Kauíxe, “é melhor para o governo e para nós que cada um construa sua casa, pois queremos uma autodemarcação”.

---

<sup>75</sup> “Guerreiros”, conforme depoimento de **Agostinus**, são jovens fisicamente preparados para desempenhar a função de proteger as principais lideranças e prestar apoio a outras, quando solicitados, formando um grupo de apoio nas ocupações. Algumas lideranças formam grupos com funções específicas para guarnecer áreas ocupadas, orientados pelas lideranças, a quem prestam votos de confiabilidade. Em 2012, um grupo de guerreiros, formado na ocupação de denominação Assentamento Comunidade das Nações Indígenas, prestou auxílio à família da **Maria Alice**, da etnia Karapãna, para não ser despejada da sua casa, consequência de um processo de desapropriação impetrado pela empresa Eletro-Ferro Construções S.A. Em troca, a área seria dividida em lotes, para famílias indígenas dos guerreiros sem moradia. O apoio à ocupação, acima referida, foi resultado da solicitação da liderança **Silvius** feita ao **Gomes**, sem ter conhecimento de que os envolvidos eram Kaixana do Alto Solimões, parentes por núcleo de família. A pesquisa limitou-se a esta nota, entendendo que é preciso aprofundar empiricamente este fenômeno. Porém, as atuais condições em que se encontram as lideranças e os “guerreiros” das ocupações perante às forças do Estado se nos apresentam extremamente difíceis para levarmos a cabo a especificidade do termo e a transformamos em categoria.

Neste sentido, conforme a conversa com as lideranças, “a FUNAI e a SEIND são parceiras”, que “devem procurar fazer valer nossos direitos e nossa prática de autoidentificação”, e “da nossa parte cabe ir aos órgãos competentes em parceria com a FUNAI”. Essa dimensão política do grupo pluriétnico está demarcada com exatidão na ideia de “assentamento”, em oposição á “comunidade”, pois, segundo Kauíxe, “comunidade abrange a todos, e a gente fala de assentamento”.

#### 5.5.2 Uma introdução ao conflito.

Pelo fato de termos uma relação de pesquisa, estabelecida com os Kaixana de Santo Antonio do Iça-AM, Eledilson foi ao PNCSA com a coordenação do assentamento, para solicitar treinamento no uso do aparelho de GPS e delimitar a área ocupada, bem como pedir para que acompanhássemos o processo de ocupação. Isso facilitou meu primeiro contato com as famílias da ocupação.

A liderança nos deu o croqui da área, delimitada, conforme dito acima, para nos mostrar que a área está separada de outra ocupação, limitada pelas ruas com nomes de etnias. Ainda assim, há relatos de que existe especulação de imóvel, fazendo com que famílias não indígenas construam casas dentro da área de denominação étnica. Sim, este é um dos motivos que explica parte dos conflitos estabelecidos entre as duas áreas, promovidos, conforme depoimentos, pelas lideranças não indígenas. As famílias étnicas, por um lado, para distinguir as duas ocupações, chamam a sua área de “assentamento” e, por outro, chama a área adjacente de “invasão”.

Numa tarde de terça-feira, dia sete de janeiro de 2014, acompanhado de uma pesquisadora, realizei as primeiras entrevistas com quatro lideranças. Deixamos o carro na Rua A, conjunto Francisca Mendes. Descemos a mesma rua, que dá acesso ao bairro Fazendinha II. Depois, passamos por uma área de ocupação das famílias não indígenas. Antes, pedimos informação de algumas mulheres, que estavam conversando na frente de uma casa de madeira. Uma delas indicou-nos o caminho, pelo qual chegaríamos a um campo de futebol.

Feito esse caminho, cortamos um córrego de água corrente, vindo da parte alta da área de terra assentada. Identificamos alguns “donos” de terreno, que

estavam cavando nos fundos dos quintais, seja para fazer cacimbas, seja para fazer fossas sanitárias. Logo percebemos que há um igarapé, com pequenas artérias de água, e que corta toda área ocupada pelos recentes moradores. Encontramos o igarapé em fase de degeneração, provocada pela poluição e desmatamento. Passamos por várias árvores derrubadas e por muitos galhos com folhas ainda verdes.

Saindo do baixio, encontramos o caminho de subida, que nos levou à primeira rua do assentamento indígena, com uma placa escrita “Rua Miranha”, colocada na frente da casa da senhora *N. F. S.*, 24 anos, da etnia Miranha. A ela fizemos os cumprimentos, em seguida perguntamos pelas lideranças do assentamento. Gentilmente, ela nos levou a casa do *Silvius*. Na sua casa – feita de madeira, construção em fase de acabamento –, foram apresentadas as pessoas que constituem o grupo de lideranças do assentamento: o senhor **Darius**, da etnia Apurinã, com uniforme do corpo de bombeiro, o qual é sobrinho do senhor **Amicus T. S.**, que vieram do bairro Alfredo Nascimento. Lá estava, também, o Kauíxe. Essas pessoas constituíam as lideranças até a eleição da nova coordenação do assentamento, que aconteceu em dois de março de 2014. Conversamos com eles e, com a gravação das conversas, destacamos alguns aspectos importantes.

Chegamos à casa do **Silvius**, na Rua Miranha, sentado à mesa, numa cadeira de madeira, cuja pintura já comprometida pelo tempo. Logo chegou **Amicus T. S.** Apurinã, que, com uma fisionomia de homem de 60 anos, fez questão de dizer que veio do rio Purus, parecendo-nos que iria fazer um recorte da sua trajetória, o que não ocorreu, porque interrompeu a sequência da fala e a direcionou para o que estava acontecendo no assentamento. Ele salientou que há conflitos entre os moradores da “invasão” e os “indígenas do assentamento”. Novamente pensei que ele fosse dar sequência à situação de conflito, mas fez referência crítica à história do Brasil, negando que Pedro Álvares Cabral o “descobriu”, a partir de cujo fato o conflito foi ganhando forma, sabendo que “os indígenas já estavam no Brasil” porque “as autoridades não tiveram nem tem interesse nenhum em ajudar os indígenas”, desde os primeiros contatos.

De fato, aquelas palavras faziam parte de uma introdução para falar das circunstâncias atuais dos indígenas, especificamente, daquela área visitada por nós.

Por isso, ele afirma que todos os assentados estão lutando pela terra, “junto com o cacique **Silvius**”, porque “as dificuldades são grandes para quem é indígena”, de forma que “muitas vezes os índios, até hoje, nem conseguem uma área de terra para morar, um lugar para ficar”.

Ele deu importância às lideranças que estão à frente do assentamento, afirmando que “se não tiver alguém na frente para ir aos órgãos competentes, não conseguem lugar para morar; eles estão na frente e nós estamos aí”. Assim que deu um respiro profundo, disse-nos que, “enquanto o governo não tomar uma atitude de arrumar uma área de terra para os indígenas, a luta vai ser assim todo o tempo, lutando pelas famílias que são muitas”. Em seguida, destacou uma característica dos assentados, reconhecendo que “muitos não sabem ler, não sabem nem aonde recorrer, não sabem os direitos que tem”.

Acrescentou a esta situação de desconhecimento e de falta de informação, ao destacar o reconhecimento no que se refere à organização dos povos indígenas no artigo 231, na Constituição Federal, **Amicus** afirma que “ninguém vai dizer que o índio tem direito, se não procurar os órgãos, não ir para frente”. Por fim, **Amicus** definiu o contexto do assentamento, destacando mais um aspecto conflitivo, caracterizado pelo consumo e tráfico de droga, afirmando que à noite há invasão de usuários de drogas no assentamento, e a alternativa dos assentados é expulsá-los “para que não venham colocar nossas vidas e a dos filhos em perigo”.

| Dia/Mês     | Dispositivo  | Acontecimento  | Finalidade   | Fonte  |
|-------------|--|--|--|--|
| 23/05/2014  | Ofício n. 570/2014/5º<br>Ofício<br>Cível/PR/AM     | Solicitação de informações do Ministério Público Federal à FUNAI.  | Obter informações sobre a situação dos indígenas do Assentamento.                                | 5º Cível/MP/AM.  |
| 23/05/2014  | Ofício n. 571/2014/5º<br>Ofício<br>Cível/PR/AM     | Solicitação de informações do Ministério Público Federal à SEIND.  | Obter informações sobre a situação dos indígenas do Assentamento.                                | 5º Cível/MP/AM.  |
| 23/05/2014  | Ofício n. 572/2014/5º<br>Ofício<br>Cível/PR/AM     | Solicitação de informações do Ministério Público Federal ao ITEAM  | Obter informações sobre a situação dos indígenas do Assentamento.                                | 5º Cível/MP/AM.  |
| 7/07/2014   | Ofício N. 639/2014-<br>GS/CONJUR/SPF               | Informou que vai se feito um Laudo Técnico de Vistoria e croqui de Situação. Área inserida no perímetro da matrícula n. 20.366, em nome da SUHAB, de 02/02/1984.   | Informar sobre a situação fundiária na Secretaria de Estado de Política Fundiária.               | GS/CONJUR/SPF.<br>Ofício N. 639.<br>Manaus:<br>7/07/2014.        |
| 26/06/2014  | Ofício n. 002/2014 a<br>Gabinete do<br>Governador. | Expõe um quadro de situações: sofrendo exploração de políticos, comerciantes e religiosos. Expõe as perspectivas de qualidade de vida: elevar a autoestima das crianças, mulheres e idosos, estabelecendo parceria com o governo, no processo de organização.  | Reconhecer a organização e solicitar apoio. O doc. foi com cópia para a SEDUC e a SEINFRA e SPF. | CAPSOL. Ofício n. 002/2014.                                      |
| 26/06/2014  | Ofício n. 004/2014 ao<br>Prefeito de<br>Manaus-AM  | Expõe um quadro de situações: sofrendo exploração de políticos, comerciantes e religiosos. Expõe as perspectivas de qualidade de vida: elevar a autoestima das crianças, mulheres e idosos, estabelecendo parceria com o governo, no processo de organização.  | Reconhecer a organização e solicitar apoio.  | CAPSOL. Ofício n. 004/2014.                                      |
| 6/01/2015   | Ofício n. 001/2015 à<br>SEMMAS                     | Solicitação de apoio para o projeto de reflorestamento na área de 3.000 m2. Pedido de 1.200 mudas de plantas. Frutíferas e 200 não frutíferas.   | Recompôr um mínimo de cobertura vegetal a área devastada.  | COIKAM. Ofício n. 001/2015.                                      |
| 7/01/2015.  | Ofício 002/2015                                    | Solicita a instalação do sistema de rede elétrica no assentamento. Afirma que não as famílias não querem ser tratadas como consumidores ilegais, e sofrem discriminação da sociedade e dos órgãos públicos pelas formas culturais de viver.  | Mostrar a importância da instalação de rede elétrica no assentamento.                            | COIKAM. Ofício N. 002/2015.                                      |
| 09/01/2015. | Minuta do<br>Projeto de<br>Assentamento.           | Foi elaborado um projeto de assentamento, com perspectiva de reflorestamento, cultivo de plantas medicinais e frutíferas, além de criação de aves e animais de pequeno porte. Ainda, contém atividades de parceria com a Polícia Militar. A construção do espaço: As casas com cerca de bambu, quintal padronizado com 2m de altura, para o cultivo familiar; uma casa comum para guardar bens coletivos; espaço aberto para a realização de rituais; uma sala, com biblioteca, para a alfabetização das crianças. | Apresentar um programa de atividades para organizar a vida no assentamento.                      | Minuta do Projeto de Assentamento Modelo do Povo do Sol Nascente |

**Quadro 13** – Demonstrativo das ações sobre o Assentamento Povo do Sol Nascente (I). Fonte: SANTOS. G.S. dos. Trabalho de campo. Manaus, dezembro de 2014.

### 5.5.3 O discurso da preservação articula o conteúdo étnico.

O espaço do assentamento compreende uma área verde, que liga a outra área densa de floresta fragmentada, administrada pela Secretaria do Meio Ambiente. Para deixarem evidente que não houve desmatamento, após o limite do assentamento, o sobrinho do **Amicus** e estes usaram a palavra “preservação”, como parte das atividades dos assentados. Assim, o primeiro disse da intenção de preservar, ao nos indicar a área a ser preservada, no croqui.

No croqui, ele nos mostrou o limite do assentamento com o conjunto Francisca Mendes II, onde ainda resta parte da floresta fragmentada, afirmando que eles deixarão esta “faixa de floresta justamente para caracterizar que a gente é um povo diferenciado”. Logo, **Amicus** reforçou a fala definindo que “é uma preservação da área do conjunto” que eles “não estão deixando derrubar nem depredar”.

Segundo o entrevistado, saiu numa manchete de jornal que eles estavam caçando os animais e pássaros. Como resposta, ele disse-nos que “não é real, não é verdade” e que não estão derrubando todas as árvores, “somente aquelas que são necessárias para assentar as casas”. Pela manhã, conforme seu depoimento, aparece uma quantidade de aves, “que chegam para se alimentar e que ficam nas árvores”, de maneira que não deixam ninguém balar ou pegar os pássaros, concluindo que “estamos deixando a área verde do conjunto, o que é da natureza estão ficando as árvores, os pássaros”.

Depois, ainda na casa do **Silvius, Amicus** retoma a conversa para dizer que é do povo Apurinã e que veio do lago do Jaú, Beruri-AM, há dez anos com a idade de 22 anos. Falando do assentamento tratou de nos dar a impressão de que “aqui é um lugar bom de morar”, pela razão do “contato com a natureza”, razão pela qual, logo fechou o tópico frasal, tem “vontade de voltar para nossas raízes”. Desenvolveu esta afirmação com a evidência de que “muitos vieram de Autazes, São Gabriel da Cacheira, Barcelos, Parintins, Médio Solimões, Purus, rio Amazonas”.

Acrescentou que “aqui temos oportunidade de crescer, fazer parceria com o poder público”. Sua fala retoma as afirmações das falas anteriores, no sentido de ao dizer que “aqui tem arara, curica, tucano”, o fragmento de floresta, no limite do conjunto Francisca Mendes II, fica situado na proximidade da reserva Duque,

acentuando que, essa proximidade corresponde a dizer que, “no nosso caso, estamos em área verde” e que “não houve manifestação contrária nem do poder público”.

Eledilson faz questão de marcar posição às lideranças do assentamento, dizendo que é “líder do movimento indígena” e que “sempre gostei dessas causas, de estar ali, lutando de ombro a ombro com os parentes”. Com a intenção de fazer-se escutar não somente por mim e pela pesquisadora que estava comigo, mas pelos coordenadores do assentamento, falou que é um dos fundadores da associação indígena de Santo Antonio do Içá-AM e, que o legitima como liderança, reconhecida pelos assentados.

Sendo uma liderança que conhece as agências de governo e as instituições de representação, ele se posiciona dizendo que estão em contato com estas agências “para que não estejam fazendo algo errado”. Em síntese, no **Quadro 13** está definida uma pauta de reivindicações, que não só revelam sua habilidade nas relações com as instituições, mas também revelam tanto a situação do APSN quanto a finalidade pretendida pela associação na sua forma político-organizativa, procurando definir uma política de identidade.

Desta forma, no seu discurso e nos documentos acima definidos aparece a ideia de “cultura”, no sentido de instrumento político interno, como ele afirma: “a gente vem lutando pelo resgate da cultura”, logo seguido da frase “já fomos aos órgãos para reivindicar esses direitos”. Essa atitude pode parecer na sua fala, num primeiro momento, como consequência da sua intencionalidade, como intenção coletiva, de envolvimento com os assentados, ao dizer que “por isso que estou aqui, também, contribuindo com o conhecimento que tenho como líder”. Essa intenção se junta à outra, quando ele disse que:

Aqui nós temos o povo Kaixana: mais de cem famílias vindas de vários bairros. Estamos criando a Comunidade Indígena Kaixana de Manaus, no Japiim. Nós estamos aqui, também, nos organizando, junto com os parentes de várias etnias, exigindo o direito de assentamento, porque não é que estamos invadindo, mas, sim, como de direito. Sou de movimento de base e, com os conhecimentos que tenho de base, vim aqui para compartilhar com os parentes. Estamos precisando de escola e saúde diferenciadas. O pessoal está precisando de um pedacinho de terra para morar. Aqui, vou me assentar, juntamente com os parentes, para contribuir e compartilhar do conhecimento que a gente tem. Não estamos invadindo. A

gente tem que organizar. Nós estamos criando a associação, que é o Conselho Indígena Kaixana de Manaus, que é o CIKAM, que a gente está com o estatuto, falta só realizar a assembleia para aprovar. Mas estamos aqui com os parentes, para fazermos uma só associação. (DIAS. Entrevista concedida em 05 de março de 2014).

Como liderança, Kauíxe revela a preocupação com a formação das lideranças no que se refere aos direitos dos povos indígenas, dando a importância de estabelecer parceria com o PNCSA, para definir estudo sobre a base legal, percorrendo as convenções e legislação brasileira. Esta intenção foi apresentada na minha primeira visita ao assentamento e foi expressa antes do discurso que deixa em evidência que eles estão num processo de solidificação do assentamento, perceptível nas afirmações que se seguem: “estamos criando a organização Kaixana de Manaus”, “também, estou aqui no assentamento Sol Nascente, com os parentes, para contribuir”, “estamos nos organizando junto com os parentes de várias etnias”, “estamos exigindo o direito de assentamento, porque não é que estamos invadindo, mas estamos como direito”.

A compreensão do campo jurídico, ao que me parece, está na pauta dessa formação político-organizativa, deixando clara a finalidade da parceria das lideranças com o PNCSA, neste processo de formação, concomitante à pauta sobre os direitos, reivindicados, como assevera a liderança Kauíxe:

Estamos aqui reivindicando diretamente com os pesquisadores do Projeto Nova Cartografia, para fazer o curso de direitos indígenas, porque precisamos para saber um pouco mais sobre seus direitos. Estamos precisando de escola e saúde diferenciadas. O pessoal está precisando de um pedacinho de terra para morar. Aqui, vou me assentar, juntamente com os parentes, para contribuir e compartilhar do conhecimento que a gente tem. Não estamos invadindo, é porque estão em vários bairros. Temos mais de cem famílias aqui em Manaus. Estamos aqui com os parentes, para nos unirmos e fazermos uma só associação. (DIAS, Entrevista concedida em 7 janeiro de 2014)

Da mesma forma segue o discurso do **Silvius**, que, antes de falar, estava na cozinha, bem ao lado da pequena varanda, onde estavam as lideranças que já haviam dado suas impressões do assentamento. Talvez estivesse com alguma preocupação no que poderia falar, uma vez que para ele é a primeira vez que

pesquisadores aparecem no assentamento. Talvez, estivesse procurando algum documento que lhes garantem o número de preciso de famílias, que havia me falado. Talvez estivesse com alguma pessoa da sua família. Sim, nenhuma das alternativas que presumi, estava preparando um lanche, acompanhado de bolacha e suco de goiaba. Além disso, estava procurando o cocar para usá-lo durante o registro audiovisual do seu depoimento.

O interlocutor, ao sentar, colocou cocar na cabeça, para se destacar como “cacique” e líder do assentamento. Então, ele reafirmou que pertence ao povo Mura de Autazes-AM, veio para Manaus há doze anos, ainda adolescente. Ele destaca que os membros das famílias étnicas saem à procura de saúde, trabalho e estudo, como três motivos da saída do lugar de origem para a cidade.

Esta liderança afirmou que os indígenas que trabalham na roça, sempre se acometem de doenças, vem para Manaus em busca de saúde e, outro motivo é, a partir das informações de “parentes”, o trabalho, e, ao consegui-lo acabam “se adaptando e não voltam”. Outros saem para morar na cidade para estudar, pois, ele considera que o estudo “na cidade é mais avançado do que no interior”, mesmo sabendo que nos municípios, na questão educacional, “já houve um avanço”. Transparecendo preocupação com os critérios de identidade, a partir da relação com a língua. Ele traz uma compreensão de como os agentes se desprendem dos critérios de identidade, utilizando a palavra “cultura”:

Só que nossos pais, há muito tempo, já vieram para cá. O que acontece? Vem, traz um filho para estudar, e, quando um filho está terminando de estudar, vem e nasce outro. Aí os pais já querem a melhoria daquele, então aquele vai estudar. Aí não tem como voltar, e, então, com o tempo, todo o mundo se localiza na cidade, e não tem mais como voltar. Aí os filhos vão perdendo a cultura. O pai fala a língua, mas os filhos não, e estes não se dedicam. Muitas das vezes o filho tem vergonha de falar, aprender a própria cultura porque mora na cidade, convive com os brancos e vai se envergonhando. Por isso, procuramos saber manter a cultura. (**Silvius**. Entrevista concedida em 7 de janeiro de 2014)

A forma de se organizarem foi por meio “do conhecimento de outros parentes” e, com o tempo “vem para cá, vai para lá, achamos esse lugar aqui que é o Sol Nascente”. Neste lugar, o líder Mura idealiza a forma de retomar o tempo da “cultura”, utilizando a palavra “resgate”, através de uma unidade organizativa

pluriétnica. Ele afirma que no assentamento estão morando aproximadamente sessenta famílias distribuídas em doze etnias: Baré, Tikuna, Mundurucu, Sateré, Dessana, Maraguá, Tukano, Kaixana, Apurinã, Miranha, Kokama, Mura. Antes, eram apenas dezesseis famílias, que entraram na área às 08h00min da manhã do dia 15 de abril de 2013. Hoje, ele faz um cálculo, são aproximadamente 60 casas para cem pessoas. O ideal delineado por ele consiste em que os “parentes vão se adaptar aqui, vão aprender a falar, vão estudar, vão ensinar o que um souber para outro, principalmente, para as crianças, para irem crescendo com a cultura”.

Depois dos depoimentos daquele dia sete de janeiro de 2014, sob o crepúsculo anunciando o final da tarde, percorremos os limites da área. Com o Kaixana Kauixe, usando adereços no pescoço e com o corpo pintado, acompanhado de mais três Kaixana, **Alex T. P.**, **Dio A. N.** e **Cláudia A.**, subimos a rua Sateré-Mawé, orientados pelo croqui, que traz no título “área de pretensão pela Comunidade Indígena Sol Nascer”. Olhando o croqui, a área pleiteada corresponde a 699m, com perímetro de 3.353 ha, situada entre os bairros Francisca Mendes (Oeste), Nova Cidade (Norte), Alfredo Nascimento (Leste) e Fazendinha (Sul). Depois, como final da tarde havia chegado, não conseguimos terminar o percurso, somente conhecemos uma parte limitada pelo conjunto Francisca Mendes II, ficando para ser completado numa outra ocasião, dependendo dos procedimentos das lideranças com o PNCSA, para definirem suas demandas.

Minha prudência nessa relação de pesquisa consistiu no fato de que estava havendo conflitos internos já relatados, além do contexto em que estava em jogo uma desistência política interna, envolvendo duas lideranças na disputa pela coordenação, que teve o desfecho na eleição para a escolha do cacique. Para melhor compreender este contexto, sintetizei no Quadro abaixo, o contexto desses conflitos, que ficou acentuado depois da eleição.

| Dia/Mês   | Dispositivo                                       | Acontecimento  | Finalidade  | Fonte  |
|---|---|--|---|--|
| 21/05<br>/2014  | Boletim de Ocorrência (BO) n. 14. E. 0138.0009659 | As lideranças estão ameaçadas de agressão e morte por pessoas envolvidas com tráfico. Vítimas: Eledilson Kauixe Cacique, Vilder Sinerall Rocaio. Autores: Ab , Francinei, Júnior.  | Registrar ocorrência de agressão.   | 6º Distrito Integrado de Polícia. Boletim de Ocorrência n. 14. E. 0138.0009659 |
| 23/05<br>/2014  | Encaminhamento do B.O 0138.0009659 a SEIND.       | Solicita intervenção da SEIND para resguardar a segurança das famílias.  | Pedir a intervenção da SEIND frente à Secretaria de Segurança Pública.  | Doc. Cacique Kaixana do dia 23 de maio de 2014.                                |
| 16/07<br>/2014  | B.O n. 14.E.0144.0007499.                         | Foi feito exame corpo de delito. Vítima: Eledilson Correa Dias. Autor: Júnior.   | Registrar de ocorrência com lesão corporal.   | 15º Distrito Integrado de Polícia.   |
| 17/07<br>/2014.   | Doc. N. 026/2014.                                 | Mostra que há testemunhas contra um grupo que objetiva negociar as terras/lotes. Diz que foram solicitadas providências junto à SEIND, FUNAI, SEJUS. Eledilson afirma no documento que “o assentamento vive no fogo cruzado entre traficantes e grupos de pessoas que negociam terras indígenas”. As ameaças se acentuaram depois da escolha em assembleia da nova liderança dos assentados, com a contestação do candidato que perdeu na eleição. | Solicitar urgência na resolução dos problemas.  | DEDH/SEJUS. Doc. n. 026/2014.  |
| 18/07<br>/2014  | Doc. n. 024/2014.                                 | Descrição feita pelo Rodolfo Funes do Povo Macuxi do problema de ameaça e agressão que sofrem os moradores do assentamento. Com cópia para a FUNAI.  | Solicitar ao DEDH/SEJUS-AM providências junto aos órgãos competentes, para garantir a integridade física e a segurança dos moradores do assentamento. | DEDH/SEJUS. Doc. n. 024/2014.  |
| <b>Quadro 14</b> – Demonstrativo das ações sobre o Assentamento Povo do Sol Nascente (II). Fonte: SANTOS, G.S dos. Trabalho de campo. Manaus, dezembro de 2014. |   |  |   |  |

O **Quadro 14** apresenta a resistência da atual coordenação, ao mesmo tempo em que se percebe um controle, feito pelos seus representantes dos conflitos pontuais, por meio dos inúmeros documentos emitidos aos órgãos de governo e de instituição de representação étnica. Nesse tempo, retomamos a relação de pesquisa, e com as lideranças reunimos quatro vezes, na sala de reunião do PNCSA – nos dias 24 de fevereiro, 4 de março, e 11 e 15 de julho de 2014. Nas duas reuniões de julho, ficaram definidos como parte da formação, o treinamento do uso do Aparelho de GPS, e o acompanhamento das atividades das lideranças na área.

Kauixe destaca-se como liderança de Santo Antonio do Içá-AM, é coordenador da Coordenação das Organizações Indígenas Kaixana do Alto Solimões (COIKAS). Frequentemente Kauixe vem a Manaus e fica na casa de sua mãe, na zona Leste. Em Manaus, ele estabelece contato com os órgãos oficiais para afiançar políticas públicas para os Kaixana, se fazendo presente na SEIND, FUNAI e COIAB, cumprindo sua agenda de atividades referentes à COIKAS, ao mesmo tempo em que procura reunir os Kaixana, no bairro Japiim II, servindo-se da sua

experiência no movimento indígena, no alto Solimões, além de conhecer os dispositivos legais, cujo uso é favorável a sua postura de liderança no assentamento.

Devido a seu esforço, foi criada o Conselho Indígena Kaixana de Manaus (CIKAM). As primeiras reuniões foram feitas na casa de dona Sebastiana Ferreira Chaves, 74 anos, no bairro Japiim II, reunindo trinta famílias, incluindo de outras etnias, como Kokama, Tikuna, Munduruku, caracterizando-se associação pluriétnica. Percebemos isto, no dia 12 de janeiro de 2014, num domingo, numa reunião da associação, no bairro Japiim, a convite do Eledilson. A maior parte dessas famílias mora na área correspondente ao Beco Pará e adjacências, conhecida como “comunidade Santa Luzia”.

Nesta área residem famílias Kokama, Kaixana, Munduruku, Tikuna e famílias de designação étnica do alto Rio Negro. Em seguida, fomos à casa de **Regina da S.**, 62 anos, que se apresentou como Kokama vinda do Rio Içá, da “comunidade” do Japacuí, do lago do Japacuí. Informados pela dona Sebastiana, fomos à casa da senhora **Lis Kokama**, mas estava fechada, sinalizando sua ausência.

As famílias de designação étnica, residentes na proximidade do Beco Pará, no Japiim II, zona sul de Manaus, estão em Manaus há pelo menos dezesseis anos. No caso da senhora **J. Rubim**, a primeira da família **Rubim** a se deslocar para Manaus. Diferentemente de outros Kokama que formaram associação, ela não faz o elo associativo com aqueles, fato semelhante ao caso da senhora Sebastiana. Essas atividades fizeram com que Kauíxe ficasse mais tempo em Manaus do que em Santo Antonio do Içá, na coordenação do CAPSN, resolvendo fixar moradia no assentamento.

Numa outra visita ao assentamento, no dia 05 de março de 2014, outro caminho ficou mais fácil para mim, tendo acesso à ocupação pela Avenida Itaberaba. Chegamos de carro à Rua Tiuma, conjunto Francisca Mendes II. **Eledilson** nos encontrou próximo de uma oficina de carro, ao lado da qual desce alguns degraus de barro e chega-se a Rua Kaixana, definida pelas famílias Kaixana. É a primeira rua, na área de ocupação, situada num tipo de platô. Fomos aconselhados entrar por esta rua, pois, pela Avenida Padre João Ribeiro, que dá acesso à parte do baixio, não seria conveniente, pois corresponde a uma área dos

não indígenas, entre os quais, conforme informações há pessoas envolvidas com tráfico de drogas e especulação imobiliária, tornando, conforme depoimentos, um espaço de acentuado conflito. A finalidade da reunião era explicar o procedimento do uso do GPS na área e escutar e orientar as lideranças para fazer o levantamento do número de moradores do assentamento.

Ficamos numa estrutura coberta de lona azul, feita de varas compridas, das quais sete estavam dispostas na base de apoio da tenda, construído provisoriamente. Sentei numa cadeira branca de plástico, a pesquisadora numa rede bastante usada. **Kauíxe** e **Dio T.**, com os corpos pintados, acompanhados de adereços no corpo, seguravam suas borduna. Diante de nós estavam dispostos uma TV, um aparelho de som e uma caixa amplificada. Aos poucos, foram chegando mulheres, com crianças no colo, casais, senhores e senhoras, enquanto conversávamos com o **Amicus T. S.**, Apurinã, ao som de cantos de ritual indígena. Retomei uma conversa que ficou na última visita, na qual asseverou que trabalhava como caminhoneiro e ficou aposentado por problema de saúde, vindo para Manaus há dezesseis anos.

No contato com pessoas do seu núcleo familiar, em Manaus, passou a se autodefinir Apurinã. Depois, na sua vida de aposentado, ele passou a ler as histórias de alguns povos indígenas e se detém contando, alternando fatos históricos, o caso do bispo da Bahia, Pero Fernandes Sardinha (1495-1556), morto pelos índios Caetés, dando-nos interpretação cômica para nos arrancar um riso, dizendo que os índios “comeram o bispo, pensando que fosse sardinha”. Cordialmente tirei-lhe a atenção, cumprimentando várias pessoas ao seu lado, e perguntava-lhes quais etnias e de onde vieram. Contei nove etnias: Kaixana, Kokama, Sateré-Mawé, Mura, Miranha, Dessana, Tukano, Baré, Apurinã, e compreendem pessoas vindas de vários municípios (Maraã, Santo Antonio do Içá, Beruri, São Gabriel da Cachoeira, Tonantins e Autazes) e que passaram por vários bairros das zonas norte, sul, leste e oeste, para se associarem no “assentamento”.

No dia 25 de março de 2014, Kauíxe, **Cláudia Padilha Wilches** (Kaixana), 23 anos, e **Eduardo Romaina Pinto** (Kaixana), 25 anos, estiveram no PNCSA. Sentados à mesa da biblioteca, conversamos sobre a situação da Comunidade Sol Nascente. Eles me mostraram duas reportagens que estão na rede social, uma da

*Acrítica.com*, com o título “Indígenas invadem área verde na Zona Norte de Manaus”, cuja reportagem foi feita pelo Florêncio Mesquita, outra, com intitulada “Questão indígena, sinais de uma guerra fratricida que se forma: estoura mais um conflito étnico no Amazonas”, disponível no sítio <http://www.questaoindigena.org/p/entre-em-contato.html>.

Esta matéria nos chamou mais atenção, em decorrência dos termos usados. A seguinte frase coloca em evidência a palavra “indigenóides”: “a PM atuou como mediadora do conflito e os indigenóides prometeram não provocar os moradores sem etnia”. Outra frase aponta para o indigenismo: “a atuação do indigenismo no Brasil tem induzido indigentes sociais a se declararem indígenas como forma de reivindicar direitos”. A matéria fecha com a opinião de que “a culpa é da antropologia radical”. Na mesma matéria, Kauíxe mostra que erraram ao definir sua etnia, na frase “Já Dias, que se autodenomina e é reconhecido como Cacique Kauíxe Kokama”.

Se utilizasse a palavra “indigenato” (qualidade ou condição de indígena, indigenismo), a primeira frase estaria menos afeita para opiniões irônicas, ao utilizar o termo “indigenóide”, que aparece cinco vezes, sendo alternada com a palavra usada ora “índio”, ora “indígena”, no texto de oito parágrafos, e para crítica sem força explicativa contra o conhecimento científico, quando atribui um estado teológico de culpabilidade à “antropologia radical”. De outro modo, toda ciência é radical, no sentido verdadeiro do termo “radical” (com fundamento, que chega à raiz da experiência e da teoria). De fato, conforme Gaston Bachelard (1996, p. 18), opinião constitui obstáculo a ser superado, evitando tê-la como base científica.

Para a reunião do dia 11 de julho de 2014, numa segunda-feira, aparecem no PNCSA, o cacique Kaixana e **Jeremias Farias Fonseca**, 23 anos, do povo Mura, com a finalidade de solicitar um treinamento no uso do aparelho GPS, que estava combinado, para marcar os pontos e delimitar a área do assentamento. Eu os convidei para sentar à mesa, na biblioteca, já passando das 16h. Antes da solicitação, conversamos por um tempo de trinta minutos. Iniciei a conversa perguntando como está a situação deles. Ele falou da Associação dos povos Indígenas Kaixana Residentes em Manaus-APIKARM, salientando que é ela que dá a base de sustentação da organização do Assentamento, dando-lhe legitimidade.

Disse que, desde o início do assentamento, os nomes foram mudados várias vezes, sendo a área registrada, inclusive, com o nome de “Comunidade Indígena Sol Nascente”, por um técnico agrimensor do governo estadual, quando fez um croqui.

Atualmente, a área é reconhecida pelo nome de Assentamento Povo do Sol Nascente. A mudança de nomes é resultado da posição em que o grupo do Eledilson se encontra, sob sua liderança, na condição de cacique do assentamento. Esta coordenação se opõe a outro grupo, sob a coordenação de uma *liderança Mura*. Aliás, este grupo iniciou o assentamento, com várias famílias de designação Mura, Miranha, Apurinã, Kokama, Sateré-Mawé, Dessana.

No desenrolar dos acontecimentos, o **Kauixe** reúne no bairro Japiim, várias famílias Kaixana, residentes em Manaus, que, conforme depoimento, não tinham condições de terem casa própria e não podiam pagar aluguel. Com as informações obtidas das mulheres do assentamento, as famílias Kaixana, na condição de associadas, foram aceitas a ficarem na ocupação, em virtude da aproximação do Eledilson com o grupo que coordenava a distribuição dos terrenos.

Estas foram informações que eu já havia obtido anteriormente e que foram reforçadas nessa tarde, na conversa com as duas lideranças. Afinal, eles alcançaram o objetivo dessa conversa, pois fizemos os encaminhamentos: i) no dia 15 de julho, haveria o treinamento do uso do GPS, aplicado a um grupo de liderança do assentamento; ii) a equipe, uma vez treinada, marcaria os pontos dos limites da área, das casas dos assentados e das casas dos não indígenas que estão, conforme depoimento, derrubando árvores centenárias, para demarcar terreno, construir pequenas casas e vendê-las. Assim, a fala do entrevistado destaca que “é importante não deixar desflorestar as áreas em que ainda há fragmentos de floresta”. Além disso, ao que me parece, ficando explícito entre as lideranças, a descrição da área servirá para reforçar a pauta de reivindicações frente às agências de governo.

O treinamento aconteceu na Sala do PNCSA, aplicado na terça-feira, dia 15 de julho de 2014, no período da manhã, das 10h00min às 11h00min, com carga horária de uma hora. A solicitação deste treinamento foi feita pelo coordenador do assentamento, Kauixe, com a finalidade de marcar os pontos dos lugares considerados relevantes, uma vez que as lideranças estão em processo de

conquista da área em questão, situada entre os bairros Francisca Mendes, Nova Cidade, Alfredo Nascimento e Fazendinha. O treinamento foi realizado por uma geógrafa do PNCSA, seguindo as condições elementares previstas em noções básicas de cartografia social e de noções elementares de uso de GPS. Na condição de objetivar e possibilitar aos participantes do curso o aprendizado de técnicas cartográficas aliadas aos seus interesses.

No dia 18 de julho 2014, cheguei ao assentamento, coloquei o carro no acostamento, no conjunto Francisca Mendes II. Desci as escadas de barro, no assentamento, na rua onde fica o centro cultural, para o qual me dirigia. Veio ao meu encontro um grupo de pessoas, na frente, o Kauíxe, com a fisionomia corporal pintada e com seus colares, me apresentou três lideranças – **Fonseca, Maria Analice** e um **rapaz** que segurava uma borduna. No barracão, ele me apresentou mais pessoas, umas ocupavam cadeiras de plástico e outros tipos de assento de madeira, enquanto outras ficavam de pé, próximo do barracão.

Na minha fala, retomei a ideia do interesse das lideranças manterem a relação com o PNCSA e falei-lhes do meu trabalho de pesquisa sobre território pluriétnicos e da importância e efeitos que tem uma organização étnica. Em seguida, o **Ronne** do Nascimento, 21 anos, do povo Mura, apresentou o aparelho GPS, o formulário para anotação dos pontos, e ressaltou que o grupo estava me esperando para iniciar o percurso por dentro da área.

O sol escaldante não nos intimidou, e percorremos o platô e o baixio, ao som de um instrumento feito de bambu, soprado pelo cacique. No caminho, conheci um senhor por nome **Antonius**. Na verdade, ele fez uma intervenção, durante a reunião, dizendo que seu pai era castanheiro, no rio Purus. Ele nasceu no seringal Nova Esperança, antigo “beijo das damas”, onde morou durante 23 anos.

Sua fala foi feita depois que eu motivava-os afirmando que a partilha da história de cada família, vindas de lugares diferentes e pertencentes a diferentes povos é um dos momentos que reforça a identidade coletiva, fazendo, além disso, com que outras pessoas tragam da memória outros vínculos de identidade. Minha fala foi em decorrência da fala da **Maria Cunha da Silva**, 70 anos, Kaixana, mãe do cacique, que redarguiu da importância de ficarem conversando no barracão sobre

suas histórias de vida, trazendo para o presente a vida nos seringais, nos castanhais, na beira de rios, bem como as histórias de pescadores.

Ela terminou salientando o que mais eles precisam na área: escola. Como evidência, ela falou que as mães arriscam a vida, ao sair, na madrugada, para levar filhos à escola, pois nem sempre tem recurso financeiro para pegar ônibus. Para agravar a situação, quando chove, a parte baixa fica inundada, a ponto de os estreitos caminhos ficarem intransitáveis. Uma mulher do povo Miranha nos disse que cerca de setenta crianças pertencem ao assentamento.

Retomando o caminho que estávamos fazendo, exigindo-me um esforço físico, passamos pela Rua Miranha, Rua Baré e entramos na Rua Kaixana. Paramos na casa n. 15, com característica de comércio. Estava nela escrito “Mini-padaria Estéfani”, na outra parte escrita “rua Miranha”. Além desse comércio, na área se vê uma oficina de peças de bicicleta e de moto, com a placa “Oficina Rocha”. Nesta rua vi uma placa de madeira na casa de n. 11, onde se lia “Etnia Miranha, comunidade Sol Nascente”. O **Ronne** ao me perceber lendo, foi logo retrucando, dizendo-me que “isso aí é um problema, porque eles nunca moraram aí e vão vender”.

Em seguida, uma interlocutora disse-me que é da sua irmã, “ela estava esperando uma casa do programa ‘Minha casa, minha vida’, e só veio receber agora”. Continuou me explicando, “ela só vai vender o benefício feito”, isto é, “só a construção”. Como eu estava mais próximo dela, e perguntei-lhe o nome. Sim, chama-se **Iris Miranha**, e descobri que ela é Miranha e casada com o pastor, o mesmo do rio Purus, o **Antonius**.

Estes me contaram que foram os primeiros que moraram no assentamento, desde o dia 26 de junho. Neste lugar, asseverou, havia desmanche de carro, além de ter sido um matadouro, e, “com a presença dos indígenas, o clima melhorou”. Este casal sabe das ameaças que os assentados sofrem, vindas de pessoas ligadas ao consumo e ao tráfico de drogas. Os moradores, que nos acompanhavam nas descidas do assentamento, lembram-se de que o cacique chegou a sentir o cano de uma arma de fogo, a qual lhe tocou a cabeça, apontada

por um “traficante”. Esta palavra foi muito usada pelas pessoas que me expuseram evidências por meio de termos como “ameaça” e “violência”<sup>76</sup>.

Para ilustrar a situação de especulação de imóvel, encontramos uma placa pregada numa árvore, no centro de um terreno, onde se lê “vende-se, telefone: “xxxx-xxxx”. Foi com essa ilustração o casal acima indicado e algumas senhoras me explicaram. Andando no baixio, encontramos um senhor, por nome Manuel, que mora no bairro Nossa Senhora de Fátima II, em quarto alugado. Ele se identificou como “roçador”, e presta o serviço de derrubar mato e árvores nos quintais de famílias não indígenas, na extremidade da área dos “assentados”. Conversando com o cacique, o qual lhe esclareceu sobre o que nós estávamos fazendo com o aparelho de GPS, o roçador disse-nos que os “invasores” da área de baixo “só querem é vender esses terrenos, eles já têm casas; pegam esses terrenos e vendem”. Segundo ele, “aqui tinha muito pé de buriti, carregado de fruta, e todo foi apanhado e os buritizais derrubados”.

Ele destacou a presença de famílias indígenas na parte de cima (do assentamento) afirmando que “quem tem que preservar e garantir a preservação são vocês indígenas, porque esses daqui só querem é derrubar, fazer terreno e vender”. Subindo o platô e saindo do baixio, fomos encontrando plantas medicinais frutíferas, tais como “mestre jurubeba”, “pau-de-angola”, “âncora-de-amapá”, “taboquinha”, árvore de cacau, de paxiuba, de açaí, de buriti, muitas das quais estavam cortadas, da mesma forma que outras árvores grandes estavam derrubadas com corte ou de machado ou de serra elétrica.

A perspectiva do campo empírico, a partir da relação de pesquisa e das descrições acima apresentadas, coloca em primeiro plano o valor processual, a partir do qual se pode explicar a elaboração das formas culturais, das identidades e dos territórios pluriétnicos. Conforme esta perspectiva, a abordagem de Barth encaminha a noção de grupo étnico para o sentido de pertença, revelando na

---

<sup>76</sup> Esta situação aparece na forma de denúncia registrada em Boletim de Ocorrência e em documentos enviado aos órgãos de governo, cujos detalhes estão em depoimentos no meu caderno de campo.

abordagem da interação social uma forma de construção de espaço de representação, marcados pelos elementos étnicos, que delimitam território de pertencimento.

O pensamento voltado para a interação étnica nos possibilita ver, de maneira real, como as pessoas, inseridas na cidade, se definem utilizando critérios de identidade e optam pela construção de uma unidade com esses fatores, como critérios de diferenciação, subvertendo a ordem de sistemas de pensamento ou se posicionando frente às várias formas consensuais de negação, historicamente definidas nas relações de força.

Nestas relações, não há como negar que o reconhecimento é uma pauta permanente nas relações sociais e representa, no plano teórico, manifestação de demandas, no plano imediato e no plano em longo prazo, que definem as condições sociais a seu favor. Nas posições dos agentes, ao mesmo tempo em que há uma fenda entre ser reconhecido e ser negado, há uma linguagem étnica que força as relações de poder para os atos de reconhecimento.

Apesar de existir um discurso e práticas na tentativa de atomizar famílias, na forma de programas habitacionais estatais, ou, qual seja, em propostas institucionais de criação de bairros étnicos, discutida no âmbito das instâncias de governo, fica cada vez mais difícil a persistência de proposta com esse viés dentro das proposições elaboradas nos espaços de discussão dos agentes étnicos.

A situação sociopolítica promove o sentido de união em torno de objetivos comuns e contribui para ativar sentimento de identificação e de pertencimento. A relação desses elementos orienta o sentido das associações étnicas, cadenciando as relações dos grupos étnicos com aquelas instâncias.

De certa forma, a identidade é construída a partir da tomada de consciência acerca da situação social, na qual os agentes engendram uma concepção de pessoa a partir de uma exterioridade étnica, sobre a qual se sedimenta os atos de fala que tecem uma política de identidade.

Dessa forma, evidenciam-se fatores práticos que são anexados a uma concepção de território, com ênfase em critérios que representam identidades

coletivas, já destacados nas pesquisas de antropologia social<sup>77</sup>, tais como: i) a elaboração da consciência étnica, a partir da situação dos agentes sociais, ii) o tipo político-organizacional, como resultado dessa consciência, na forma de identidade pluriétnica associativa, iii) o uso dos elementos culturais, escolhidos e elaborados, que fundamentam as relações com o mundo exterior ao grupo (agências institucionais, vizinhanças, associações).

Por essa perspectiva, podemos considerar a organização étnica como estratégia primária para a escolha de elementos objetivos na construção de territórios étnicos, motivo pelo qual a organização é relevante para ativar a memória dos indivíduos do grupo, e combinar critérios que possibilitam definir fronteiras étnicas.

#### 5.5.4 Território pluriétnico: o barracão, palavras e coisas na forma de habitação.

Se o conteúdo das formas culturais não é excluído desse processo de construção de identidade coletiva, ele é redesenhado em contexto atual, permitindo aos de fora a possibilidade de serem afetados pela diferenciação. Um dos critérios de identificação, cuja importância é atribuída por várias organizações, é o *barracão*, conhecido, também, como tenda, oca e centro cultural.

Para as lideranças indígenas do Assentamento Povo do Sol Nascente, a tenda foi construída provisoriamente para constituir o espaço das reuniões de deliberação e tomada de decisões da coordenação. Essa estrutura provisoriamente construída foi pensada depois da construção das casas e ruas, passando a fazer parte da atual organização, de acordo com a afirmação das lideranças de designação Kaixana, depois de um processo de escolha de representação, a partir de dois grupos, que foi decidido em eleição feita pelos moradores. Antes desse processo eletivo, oportunamente acompanhei o processo de assentamento, quando

---

<sup>77</sup> Sobre esses aspectos, veja: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnografia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.) **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro: Contracapa, 2004, p. 13-42.

apenas estava no controle de um grupo constituído por três lideranças das etnias Mura e Apurinã. No início de 2014, integra a esta coordenação o **Eledilson Kaixana**.

Esta liderança, utilizando da sua experiência da Associação Kaixana de Santo Antonio do Iça, passa a unir as famílias Kaixana de Manaus e cria uma associação. Encontra no assentamento apoio dos Mura e Apurinã, levando 19 famílias Kaixana para o local da ocupação, num total de 61 pessoas, depois esta quantidade aumenta para 35 famílias, passando a ser a etnia com maior número em relação às outras, seguida dos Miranha, Mura, Kokama, Dessana, Apurinã e Sateré-Mawé. Sua habilidade de articular com as agências de governo, acompanhado do poder falar sobre os direitos indígenas, fez ganhar confiança e apoio das demais etnias e, numa eleição realizada no decorrer do semestre de 2014 foi eleito e passou a coordenar as famílias, na ocupação.

O sentido do barracão, ao mesmo tempo em que adquire um valor simbólico, que transcende o valor material, traz em si o aspecto da identificação étnica. A intenção da relação comercial, posto no valor material do artesanato, da comida, da pintura, do espaço cultural e do barracão, viabiliza os efeitos da autoconsciência cultural. O barracão representa o espaço relacional da memória coletiva dos membros, muitas vezes ativada por circunstâncias sociais antagônicas.

A memória atualiza os traços étnicos no discurso dos adultos e reafirma uma maneira de pertencimento. Ocasionalmente uma oposição do tempo agrícola do lugar de origem com o tempo da atual situação em que eles se encontram, provocando reelaboração daquele no contexto da cidade. A nova geração pertence às associações étnicas nunca experimentou o tempo memorável, mas o reproduz na memória porque lhe foi passado pelos seus afins, avós, pais, tias e outros que chegaram a Manaus, permitindo-lhes integrar as representações mentais na elaboração da identidade social. São dois espaços relacionados entre si, que não se anulam: o espaço simbólico e o espaço que exige aquisição dos meios econômicos, resultando na elaboração de metas que respondam às suas necessidades. Com efeito, o espaço físico, visto como “aldeia” e “comunidade”, representa esses dois espaços relacionais.

Ao lado da representação simbólica e social do barracão<sup>78</sup>, pulsa o aspecto relacional do espaço, a partir do qual os interlocutores salientam a face dialógica do barracão, pois propiciam a discussão, os encontros, mostrando a situação dos agentes da comunidade étnica, que provoca o deslocamento do simbólico para o campo econômico, denotando a intenção dos agentes de ocupar parte do tempo no barracão.

As pessoas não habitam apenas ocupando um lugar geográfico, mas ao fazer isso, o espaço físico torna-se habitação, e o ato de habitar é pré-condição da ordenação e da conformidade das coisas, pois impõe aos agentes pensá-lo e construí-lo de acordo com suas referências de sentido, que só se efetiva ocupando um determinado lugar, com o consenso, e, muitas vezes a partir do descenso. O espaço diz do lugar arrumado, liberado para receber pessoas e coisas referentes a elas. É o limite, termo utilizado pelos gregos, com o sentido de conceito, que vai se configurando em território de relações étnicas, com suas ruas, seus terrenos, suas casas, suas plantações, seus locais de coesão e das assembleias.

O espaço é limitado, fruto da arrumação, que supõe a organização, o planejamento, a capacidade de construir, a forma que uma coletividade de pessoas vai lhe impor, é o limite de cada estrutura física, é o barracão, mas, também é o nome étnico de uma rua, com sua referência a uma origem.

O nome diz respeito ao lugar, que acolhe na medida em que edifica, por meio de conceito, palavra e representação e é acolhido pelas suas circunstâncias, isto é, pelo que é construído em sua volta, envolvendo coisas e pessoas. No entanto, também, o lugar pressupõe exclusão, porque define quem é do grupo étnico e quem não faz parte, quem habita e quem não habita o território. Mesmo assim, produzir as representações coletivamente constitui a habitação e os espaços pluriétnicos, conservando os limites do território, pelas palavras e as coisas. Com

---

<sup>78</sup> O termo barracão é utilizado pelas associações Sateré-Mawé, espaço destacado fisicamente e que serve de “encontros”, acomodando várias finalidades e sentidos. Mesmo com outra denominação, este espaço tem destaque nos grupos com outras designações a exemplo dos de designação Kokama, Apurinã, Tikuna, Kambeba, Karapaña e associações das mulheres do Alto Rio Negro. Os Kaixana ora denomina de “tenda”, ora se expressam com o nome de “barracão”.

estes dois aspectos, os territórios formam espaços relacionais de referências étnicas, e se definem como habitação dos agentes, a partir deles mesmos.

O território está relacionado ao significado da categoria “coisa”. Seu sentido não se aplica apenas às representações objetais, como casa, barracão, aparelhos eletroeletrônicos, matéria-prima para confeccionar artesanato, elementos constituídos *res extensa*. Heidegger (2002, p. 152) nos faz entender que a palavra “coisa”, *res* para os romanos e *thing* do “antigo alto alemão”, significa assunto, questão, problema, que implica discussão, encontro, conversa, troca de ideias, reunião convocada, ações, que a *coisa-barracão*, como espaço do encontro e da *praxis*, representa a possibilidade da efetivação deste território pluriétnico.

Portanto, este conjunto de significados, que marca a política de identidade, ilustrada em torno dessa palavra, nos ajuda a entender o território como dimensão de relações que determina espaço social e diz do lugar que possibilita o estar-com, na *proximidade* dos assuntos e das representações. O espaço social é relacional por conter percepções dos agentes e “coisas” em referência à unidade social. Neste sentido o território específico, representado pelas estruturas físicas e pelo entorno, é o lugar de encontro e de ordenamento das diferenças e das diferentes “coisas”.

Esses espaços, portanto, encerram elos conceituais, porque trazem em si conteúdo simbólico e atos culturais, considerados “acontecimentos sociais como quaisquer outros [...]”, “[...] tão públicos como o casamento e tão observáveis como a agricultura” (GEERTZ, 1978, p. 106). No seu conjunto de objetos, território construído abrange relações para além do limite da morada, representado pelos endereços fixos, ou seja, abrange tanto os lugares de extração e troca de sementes, como as praças, reconhecidas como lugares de venda e troca de artesanato indígena, quanto às agências de relação. Diferentemente das categorias kantianas, o espaço não é algo dado, pertencente às categorias *a priori*, e em conformidade com a noção de Durkheim (1989, p. 42), o espaço se manifesta por representações construídas coletivamente, além de ser um processo de conquista.

Este não é algo dado, posto que o espaço objetivado traz a referência de construção, cujo sentido reside no modo de habitar, que em seu significado semântico quer dizer construir na proximidade com os outros e com as coisas. De acordo com a explicação de Heidegger, a palavra *bauen* (construir) não só significa

a maneira como tu és, eu sou, o modo segundo o qual somos homens sobre esta terra, o modo de habitar (*Bauan*), mas também significa proteger, cultivar, a saber, cultivar o campo, cultivar a vinha. (HEIDEGGER, op. cit., p. 127), habitar corresponde a maneira de cuidar do espaço construído.

Considerando essa assertiva do filósofo alemão do século XX, a de que o modo de construir está contido no sentido de habitar, a *identidade étnica* é um modo de construir uma forma de organização social, cujo sentido é incorporado pelos agentes. Esse modo de habitar nos remete à elaboração de sentido do uso dos critérios objetivos de identidade, territorializando-os e os objetivando pela palavra cultura.

O fato das unidades étnicas usarem a palavra “cultura” em referência aos usos dos critérios objetivos deixa implicitamente uma negação do estado de sujeição de uma ordem anterior e, explicitamente, uma afirmação de uma consciência de autoestima, como parte da identidade social e como processo de controle dos grupos nas suas relações com os segmentos sociais.

Esses movimentos que se alternam e se combinam mostram que os agentes étnicos ficam em condições favoráveis de criação do sentido étnico, na *praxis* de habitar os lugares da autodefinição, enquanto atualidade no mundo, na modalidade presente de alguma maneira consensual.

O filósofo argentino Dussel (1977a, p. 88-92), dedicou quatro páginas para explicar a *praxis* como modo atual de ser-no-mundo, mostrando que há um salto para além de uma referência técnica, ou seja, ao manipular as coisas-sentido está estabelecendo, concomitantemente, um campo de possibilidade de ser mais do além do artefato, da produção dos instrumentos, como atualidade e manifestação do seu estado de coisas, aos quais são atribuídos valores, como condição de possibilidade de realização, no caso específico, de grupos étnicos, na luta pelo reconhecimento dos indígenas na cidade.

A *praxis*, como categoria elaborada no processo de luta e conquista “no seio do campo político e também do exterior dele” (BOURDIEU, 2006a, p. 156), provoca deslocamento de termos, como a ideia de “tradicional”, que, relacionada a esse processo de autoidentificação, mais se aproxima das necessidades cotidianas, como *praxis étnica*, como condição de possibilidade da realização do grupo,

desinstalando-se do passado, como, também, a noção de “comunidade”, com o mesmo sentido de “aldeia”, que são termos operacionais e menos analíticos, a exemplo dos conceitos de “comunidade” e “sociedade”, utilizados, no fim do século XIX, para explicar as mudanças sociais que estavam acontecendo<sup>79</sup>.

No Assentamento Povo do Sol Nascente, as famílias, que na sua maioria, em Manaus, não tiveram experiência de organização étnica, fazem um processo de elaboração dessa experiência no assentamento, na condição de possibilidade, pelos novos laços de *proximidade* ou de vizinhança, de participar das atividades, de eventos culturais e políticos, que antes, em estado atomizado de família nuclear, não lhes eram possíveis.

Assim, até mesmo a interação social de pertencimento e ajuda mútua se inscreve no espaço do assentamento. Nesse processo de ocupação, vai sendo desenvolvido não só o laço de vizinhança, mas a descoberta de ser pertencente a uma determinada etnia, como é o caso do Domingos Sávio, relatado acima, que lhe ativou a identidade, para poder ganhar um terreno, definido pela coordenação, e, posteriormente, ele passa a ativar a língua Tukano, o que lhe garantiu a função de professor bilíngue na secretaria municipal de educação, escolhido pelas lideranças do assentamento.

No sentido coletivo, as famílias desenvolvem ligações de *proximidade* pelas atividades comuns numa mesma direção de sentido, ligadas a seus interesses, transformados em reivindicações definidas em assembleia e que se manifestam como político-práticos, por meio da mediação do território pluriétnico.

---

<sup>79</sup> Para Gusfield (1975), há um debate explícito no final do século XIX, sobre os conceitos de comunidade e sociedade, categorias escolhidas por teóricos da sociologia, atribuindo-lhes significados inventados para explicar as relações sociais ou determinada realidade de mudança específica, mas estas não são a realidade empírica. Para ele, comunidade ganha sentido relacional, menos uma referência à localização, designando aspectos de algumas relações, não necessariamente fixas e associadas a um espaço físico.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao fim dessa trajetória reflexiva, definida pelo campo empírico, difícil não aceitar a conclusão de Aristóteles ao valorizar a atividade racional a partir da primazia do conhecimento imanente ao mundo objetivo. Para ele “é impossível a um homem apreender adequadamente a verdade e igualmente impossível não a apreender de nenhum modo” (ARISTÓTELES, op. cit., p. 71). Segundo esta ideia, podemos dizer que aqui nesta trajetória, há a contribuição de cada um no campo teórico e empírico, que ajudou a “dizer algo a respeito da realidade” (ARISTÓTELES, loc. cit.).

Assim, consoante o autor, “da união de todas as contribuições individuais decorre um resultado considerável”, que pode se apresentar como desdobramento – em pesquisas que porventura vieram acontecer – dos aspectos, que podemos considerar a seguir, na forma de retomada e aprofundamento de categorias e partes destas seções, que, dado ao caráter da mudança contínua do contexto empírico e à fugacidade da verdade das informações de campo, nos levou evitar a apreender a verdade como algo fixo, controlado domesticamente, e crível tê-la perenemente.

A verdade é fugaz e se manifesta na forma de dizer algo a respeito da realidade, em que se manifesta de várias formas e serve para explicar contexto específico, tornando difícil alcançá-la em geral (ARISTÓTELES, loc. cit.). Isto porque o trabalho de produção do conhecimento, empiricamente demonstrado aqui, concentrou-se na compreensão da participação das pessoas no cotidiano da vida, que, conforme Barth (1993), e que podemos demonstrar nas entrevistas e atividades cartográficas, são “impulsionadas por preocupações sociais que as levam a mobilidade por razões materiais e de segurança, antes de qualquer heurística acerca de questões democráticas” (BARTH, Ibid., p. 341).

Por esta razão, em conformidade com a abordagem da filosofia social, as seções desta pesquisa nos remetem à natureza da desigualdade, e não a uma “estrutura perfeita de critérios culturais dentro de uma ordem de mundo social coerente” (BARTH, op. cit., p. 1-25). Desta forma consideramos a entrada de campo, os procedimentos da relação entre epistemologia e realidade empírica.

A realidade específica tem demonstrado efetivamente o que os estudos de Barth têm revelados, ou seja, ele diz numa síntese de experiência de campo que a experiência da vida, preocupações e orientações geram os vínculos que levam as pessoas a interpretar seu mundo e os outros (BARTH, op. cit.). Por isso temos dado importância, tomando como procedimento de pesquisa, o discurso dos agentes, o qual “empregam para interpretar suas vidas” (BARTH, op. cit., p. 346-7).

Em conformidade com este autor, esta interpretação são singularidades de práticas encontradas em processos identificáveis que revelam formas de organização social. Orientado por estes critérios, nossa atenção foi fazer uma interpretação desta interpretação dos agentes sociais sobre o processo de construção social, que consideramos territórios pluriétnicos em construção.

Nesta perspectiva, temos considerado o espaço social, nos procedimentos da pesquisa, como realidade primeira, em que os agentes sofrem interferência de uma colisão de forças fundamentada pela primazia da força econômica, um dos fatores que constitui força motriz da estrutura do mundo social, que defini a vida urbana.

Temos posto a experiência de participação dos agentes sociais nas oficinas de cartografia social, a partir das quais podemos mostrar a cartografia como categoria de compreensão desta realidade urbana, contextualizando a questão étnica. Com esta referência, a cartografia se apresenta, ao apreender os atos de fala e apresentar os lugares do discurso, como espaço do dizer francamente, que se caracteriza pelas interpretações dos agentes sobre a estrutura do mundo social, a qual se movimenta impondo-lhes por sua determinação, escalas de valores, associada à ideia de harmonia, com seus postulados teleológicos. Estes postulados podem ser tomados como a razão da natureza dos conflitos inerente na relação etnicidade e Estado.

No entanto, a cartografias se manifesta como explicitação das capacidades sociais dos agentes frente a esta estrutura de postulados. No espaço das oficinas cartográficas, tem-se a percepção que estas capacidades são fundamentadas pelas lutas reais, e nelas o seu próprio mundo social é redefinido. A reflexão dos agentes no espaço das oficinas oferece a eles mesmos mais condições de se verem nesta mesma estrutura e interpretá-la em novas perspectivas de atuação, aceitando

postulados em situações específicas, ou negando-os nas mesmas ou em novas situações.

Em situações mais específicas, consoante descrição e enunciados dos agentes sociais, constata-se que o primeiro momento do despertar do processo identitário leva a busca de um espaço relacional, predefinido na garantia de um espaço físico, que se configura na criação de territórios pluriétnicos, como uma das formas de produção de existência na cidade, a partir das diferenças étnicas, que caracterizam afetos reativos dos agentes sociais frente à primazia dos interesses econômicos.

Cabe lembrar-nos de que uma unidade política de designação étnica é resultado das primeiras estratégias assentadas nos quatro elementos que formam a base discursiva e operacional, sobretudo provem da *praxis* que qualifica os aspectos da *proximidade*, utilizando critérios objetivos adjacentes ao pertencimento étnico.

Estes aspectos de articulação étnica emergem da capacidade social de mobilização de quem exerce o papel de liderança, em cada unidade social de ocupação específica. O princípio primeiro de organização é a fixação de moradias em espaços físicos onde é agregado um conjunto de famílias que representam várias etnias. Internamente, outras lideranças desenvolvem capacidades sociais, para exercer cargos dentro da organização, solidificando-a em níveis diversos de articulação, sobremaneira ligadas à interpelação de direitos fundamentais, como saúde, educação, trabalho e autonomia financeira.

Nesta perspectiva de organização pluriétnica, nos encontramos diante de uma passagem, envolvendo ações e noções operacionais. Esta ideia dos territórios pluriétnicos nos faz perceber que estamos diante de múltiplas transições. São transições entre lotes e aldeias, entre unidades de conservação e aldeias, entre terrenos vagos e aldeias. O lote é concedido pelo INCRA, o que implica a passagem desta instituição para a FUNAI; nas unidades de conservação estão implícitas as ações do IPAAM para a FUNAI. São várias agências que estão fazendo essa passagem e a aldeia deve ser lida como território, com suas delimitações definidas pelas relações sociais dos agentes, a partir da mobilização étnica.

Na base desta articulação está uma concepção de cultura, materializada no uso dos recursos, na forma de cultivo das plantas medicinais, hortaliças e árvores

frutíferas, na produção de artesanato e no ensino e aprendizagem da história dessa produção, elaborando, desta forma um discurso de pertencimento relacionado à trajetória de famílias e ao saber prático por elas ativado.

Estes elementos objetivos podem ser considerados em diferentes contextos como estratégias que principiam a formação de uma unidade social, ou, em outras palavras, tais elementos são considerados em parte ou no todo, dentro de uma ocasião atual de uma ocupação, dependendo dos acordos de uma ou mais lideranças. O que se segue a essa ocasião vai depender de outros fatores operacionais ligados aos mediadores.

Neste processo se mantem os princípios da luta pelo reconhecimento e pelas condições de acesso aos direitos básicos, mas que estão permanentemente refratários aos interesses externos das agências mediadoras, por meio dos operadores que exercem funções de interesses nos campos político, econômico, jurídico, religioso e social.

Não raramente, há casos em que seus atos servirão para criar facções internas, com efeito de remover coalizões, expulsar indivíduos faccionados, ou desfazer identidades coletivas, propiciando a estes a criação de novos territórios pluriétnicos, territorializando novamente, numa coesão de forças, famílias atomizadas em situação de vida menos humana que o contexto urbano lhes oferece, na ausência de políticas públicas específicas reivindicadas pelos indígenas.

A persistência desta ausência leva o indígena a ser estigmatizado, na lógica da violência simbólica, atualizada pelos operadores do direito, dos setores de governo e, não raro, por lideranças indígenas, reproduzido no discurso informativo midiático como “invasores” ou “supostos índios”, ou colocando em dúvida seu pertencimento étnico. A lógica da exclusão simbólica pode ter seu desfecho na criminalização e violência físicas contra lideranças específicas e contra famílias em torno das quais organizam suas unidades sociais.

Como podemos ter mostrado, os atos de fala se manifestam como *parresia*, que revelam os critérios representativos e definem a *praxis*-política. Esses elementos são objetivados e, portanto, caracterizam a construção dos territórios pluriétnicos. Por meio das interações sociais, combinando capacidades sociais,

perceptíveis nas práticas dos representantes de associações, cadenciam o diálogo com os setores de governo.

Esta relação dialógica se dá por momentos de coesão e de tensão, em estado este que acontece por não ter contemplado o pleno efeito dos seus direitos e concretização das reivindicações. Essa relação dialógica e tensa caracteriza as “lutas de classificação” (BOURDIEU, 2006, p. 113). A não abertura à ação comunicativa das unidades de mobilização étnica pelos aparatos de poder propicia várias situações de conflitos, como ficaram específicas as apresentadas na pesquisa, referentes ao direito de moradia.

Fica longe de se negar a finalidade dos territórios pluriétnicos, que consiste em fazer ver, crer, dar a conhecer, reconhecer, a partir da identidade étnica, por meio das propriedades objetivas relacionando-se com lugar de origem (BOURDIEU, loc.cit.), as quais a memória traz para o presente, no discurso étnico, por meio de trajetórias, ordenando-as na forma de *proximidade-proxemia* para produzir um discurso político da etnicidade, ou uma *praxis-política*.

Enquanto nova experiência partilhada, o ato de dizer, empiricamente constatado nas expressões “eu sou Kokama”, “sou Karapãna”, “sou Baré”, “sou Kaixana”, “vim do Rio Solimões”, “do Alto Rio Negro”, “meu povo”, “meus parentes”, ou fazer parte de uma associação indígena tem a ver com esse processo de autoconhecimento e pertencimento a uma unidade social atual, tendo o território pluriétnico – uma das formas – como fator relevante para acionar interesses coletivos, como um jeito possível de viver na cidade.

Essa atitude primária, proveniente das trajetórias, de sentimentos e experiências partilhadas, refere-se objetivamente à força do étnico, força-reativa de poder de se redefinir na atual história de resistência, que proporciona inserção dos agentes na *praxis* de mobilização étnica no plano da ação político-coletiva, como tem demonstrado os discursos que levam a mobilização pelo direito à moradia para os indígenas na cidade, condição para garantir o acesso ao direito à vida cidadina.

Assentimos que, nas relações de forças, empiricamente, o poder, enquanto força que se desenvolve nas relações de *proximidade*, na dinâmica que vai desde os afetos primários e de amizade até a macros relações institucionais – baseados na ideia de que “o exercício de poder se apresenta como um afeto” (DEULEUZE, 2005,

p. 78-100) –, adquire uma capacidade de resistência ao preconceito, discriminação e a formas de exclusão dos bens e serviços públicos. Essa *praxis* de resistência está, também, ligada ao reconhecimento jurídico, como norteador da própria *praxis* étnica.

Nas situações construídas pelos agentes sociais, as formas organizadas de *proximidade* combinam o modo de criação e de produção com a consciência de uma concepção atribuída à categoria “índio”, ligada ao *status jurídico* (OLIVEIRA FILHO, 2004, p. 89), que garante direitos específicos, definidos na Constituição Federal, nas Convenções e declarações internacionais, confirmadas pelo Brasil, endereçada a determinadas coletividades, a formas de organização ou a povos indígenas, elaboradas tensamente e de maneira conjunta com agências aliadas. Com esses dispositivos os agentes contrapõem à concepção de “índio” residual (Id. Ibid., p. 115).

Estudos antropológicos ainda constatam que esta concepção não deixa de permanecer em vigor, até mesmo em processos e decisões judiciais, empiricamente demonstrado, e caracteriza o “índio” como resíduo de uma cultura exótica e rudimentar, morador da selva, intitulado pelos termos “silvícola”, “selvagem”, “primitivo”, dando “a impressão de uma identidade étnica substancial, cristalina, permanente, independente de conjunturas e pressões externas e divisões internas” (OLIVEIRA, 1999, p. 172), aspectos propagados pelos veículos de comunicação de massa.

Ao mesmo tempo, estes aspectos, operacionalmente, são manipulados e direcionados objetivamente para constituir possibilidade de autonomia financeira no interior de grupos étnicos, além de que os atuais territórios pluriétnicos, ao garantir a permanência nos seus espaços físicos, trabalham com essa possibilidade para acrescentar à renda familiar.

No plano da *praxis*, este processo de criação das formas organizativas, entre as quais, percebe-se o travejamento, que caracteriza a prática de cuidar do ambiente, na *proximidade* dos agentes e destes com os recursos naturais e com os objetos próximos, como também caracteriza a reflexão constante de suas ações, na *praxis-poiesis*, define, desta forma política de luta.

As informações empíricas, apresentadas nos capítulos, constituíram dados, na forma de descrição e narrativas, base da construção do objeto-teórico desta

pesquisa, acenam para uma questão iminente, que o campo teórico procura deixar em aberto, qual seja – que mundo possível para além das necessidades de direitos elementares pode ser construído? Estas necessidades são identificadas no corpo dos capítulos, que constituem pauta de reivindicações, expressas nitidamente nas oficinas de mapeamento social e na relação de pesquisa, apresentadas nos espaços dos setores sociais do Estado, cuja carência define a fisionomia das organizações indígenas.

A ausência desses direitos, ou a fragilidade com que alguns são realizados na tentativa de efetivá-los, apresenta-se como agressão à cidadania e, tal qual um rio, faz aparecer histórias coletivas e individuais, na tentativa de, organizadamente, como unidade, proteger dessas agressões. Os lugares, neste sentido, referendam os princípios de igualdade e equidade como condições para viver como cidadãos na *res publica*, condições que estão em pauta constante como preocupação atualizada da sociologia latino-americana das duas últimas décadas (SONNTAG, 1999).

Para este autor, a ordem socioeconômica do capitalismo tende a não produzir igualdade e equidade, que consistem em que todos tenham suas necessidades básicas e que tenham acesso aos direitos humanos, sobretudo ao saber e as informações. O autor torna-se enfático ao afirmar que, contraditoriamente, o *modus operandi* socioeconômico ameaça substantivamente tais pressupostos das condições da democracia, refletindo contextualmente nas situações específicas de grupos humanos.

O *status* de carência desses direitos mantém-se a maioria da população em estado permanente de exceção, em cujo seio está instalado o caráter próprio da violência numa nova época histórica, explicitando, na prática, a premissa de que coexiste a violência que funda o direito e a violência que o conserva (AGAMBEN, 2004, p. 85-86). Os espaços sociais, como epifenômenos das ações da ordem econômico-política do sistema, que constituem essa Exterioridade, permitem a emergência de *praxis* das organizações minoritárias, as quais definem interesses comuns compartilhados, como atuação preventiva e resistente aos efeitos destas formas de violência.

Na análise de Dussel (1995), na América Latina, este estado permanente pode ser de *principium oppressionis*. Consiste no fato de nele o Outro ser

considerado “oprimido dentro da Totalidade como parte funcional”, incluído no todo. Conforme o autor, “ao outro não considerado sujeito se negam os diferentes interesses, que teria dentro do sistema” (DUSSEL, 1995, 109). À procura de lugares de fronteiras, espaços seguros para o ponto de partida das lutas para efetivação de direitos, os agentes encontram as suas trajetórias, por meio das quais ativam saberes tradicionais, relações com o passado e representações historicamente definidas e dispostas na memória.

Trajетória não é simples travessia de lugares geográficos, menos ainda uma desvinculação do passado. Trajetória constitui uma construção de autobiografias, que transformam o curso da história de quem faz, com seus vínculos de saberes e experiências, e se apresentam em linguagem interpelativa do presente.

Aos indígenas, sobra-lhes a memória, por meio da qual transformam os lugares, ocupados por núcleo familiar ou coletivamente constituído a partir de fatores étnicos, em florestas culturais<sup>80</sup>. No contexto considerado urbano, essas atribuições são atualizadas, como resultado da sua *praxis*, frente às contradições e investidas dos atos do Estado, que os afetam seja para dividi-lo<sup>81</sup>, seja para uni-los.

Este processo consiste em lograr forças em torno de estratégias de inclusão social, sustentada pela categoria “índio” no âmbito indigenista, denotando o avesso da noção “índio” presente no senso comum, conforme Oliveira Filho (loc. cit.). Esta noção é a base de um bloqueio epistemológico, que não permite à etnicidade a aproximação e interação entre identidade política e políticas governamentais.

---

<sup>80</sup> O sociólogo Renan F. Pinto usa este termo para definir as interferências das “sociedades indígenas” na floresta a partir de seus tipos de visão de mundo nessa relação, que atualizada, nos obriga a repensar a floresta a partir desses conhecimentos. O termo “Floresta cultural” é aplicado aos diferentes sistemas florestais da região Amazônica, atribuindo-lhe diferentes formas culturais e sentido nas suas interferências. (Cf. PINTO, Renan Freitas. Viagem das ideias. Manaus: Valer, 2006, p. 135-139).

<sup>81</sup>Vide a situação da Lagoa Azul (ALMEIDA; SANTOS, 2008b, p. 63-81), sobre os quais os atos do Estado corroboraram para a dispersão de inúmeras famílias, como resultado de ausência de *políticas indigenista* definida no contexto urbano, direcionada quase que exclusivamente para Terras Indígenas e no entorno, convencionalmente chamado de área rural. Para ilustrar espaços de coesão, como resultante de atos de governo, é possível que ainda fique nas lembranças a Praça da Saudade, onde se realizava a Feira Indígena *Pú kaa* (Mão da mata). Passou a funcionar em 2005, atendendo aproximadamente quarente famílias indígenas de dezessete etnias (Vide: MONTADARDO, Deise L. Oliveira. Índios na cidade: facetas da arte no encontro intercultural, In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de, SANTOS, G.S. **Estigmatização e Território**: mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus. Manaus: PNCSA/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008b, p. 169-177)

Um dos aspectos dessa obstrução é a incompreensão das formas organizativas das etnias frente à sociedade, quando esta se pauta pelo preconceito e segregação. Os efeitos da não compreensão estão no fato de os aparatos de poder não tornarem factíveis os direitos coletivos dos indígenas, aqueles reivindicados pelas unidades de mobilização específicas na sua forma organizativa e associativa, tornando preferível criminalizar e estigmatizar lideranças, na questão das políticas fundiárias. Ao contrário, as ações políticas se afastam do campo coletivo e estacionam no âmbito das ações individualizadas que constituem o modelo de cidade adstrito ao comércio e ao mercado imobiliário.

Os antagonismos que caracterizam a cidade não podem tornar menos significativas outras formas de existência que se definem etnicamente pelas diferenças de valores culturais, que expusemos oportunamente, mediante a cartografia social, a trajetória dos Karapãna, das unidades sociais Parque das Tribos, Assentamento Comunidade Povo do Sol Nascente, de designação Kaixana, como formas viáveis de biopolítica e de possibilidade de efetivação de práticas que garantam um estado de direitos baseado na igualdade e equidade.

Para estas organizações, a *praxis* é esta força mobilizadora do étnico, que a cidade possibilita espriar os seus significados afetivos-rationais, que politizados se opõem ao modelo único de cidade. Vislumbrar tal estado de direito torna-se um esforço permanente das lideranças, sobretudo daquelas que moram em áreas, que com o tempo passaram a fazer parte de área em litígio.

Empiricamente, as oficinas cartográficas têm demonstrado, juntamente com as entrevistas, que a lei do privado conduz o curso da sociedade, em cujo seio se desenvolvem relações de poder ditados por grupos privilegiados. A premissa mais realista desta lógica está relacionada a proposições pragmáticas, em que o comum, na perspectiva do ser cidadão, torna-se privatizado, e as associações das minorias devem permanecer exteriores a esse processo, apenas precisam funcionar sob a idealização de interesses não efetivados, quando se referem a direitos fundamentais.

Por outro lado, os atos do Estado ilusoriamente fazem os operadores de governo pensar que basta exercer o controle sobre as lideranças indígenas e pensar as demais à meia altura dos interesses em jogo, adequando-as a realizações

lúdicas, artísticas, ou turísticas, sob as condições do mercado ou das políticas eventuais. Esta forma de pensar faz funcionar os setores sociais que demandam atos do Estado, em cujo meio sobressaem autobiografias dos indivíduos urbanos que professam a ideia de “vencedor” e “vencido”, vindo das profundezas de um darwinismo social, para o qual há os incapazes do sistema<sup>82</sup>.

O estudo de caráter empírico-teórico procurou mostrar que as categorias de *proximidade* e *proxemia*, metodologicamente separadas, assim como a *poiesis* e a *praxis*, na forma de trajetória, na luta pelo espaço físico de moradia e de uso comum da terra com sucessivos conflitos produzidos, fazem parte do discurso étnico e são fundamentais na construção de territórios pluriétnicos.

Neste sentido, os discursos são expressivos de autodeclaração e de autodefinição identitários, por assim dizerem-se declarativos, também, são atos de fala diretivos, pois pedem reconhecimento da sua maneira de se pensar ser indígenas na cidade e de ser diferente dentro da diversidade de existência na cidade.

Este travejamento se insere num processo em que ele mesmo se configura em estratégia política de identidade coletiva, ao mesmo tempo constitui parte integrante da etnicidade. Sua tecedura acontece no uso das expressões que reverenciam à vida nos seus espaços sociais, enunciadas como formas de identidade étnica, pelas variáveis “cultura”, “origem”, “povo” e seus correlatos, que definem suas percepções de mundo, acionadas nos discursos.

Esta tecedura atualiza os campos da relação com o Estado, na forma de interpelação, e integra na luta pelos direitos elementares, que aparecem como atos ilocucionários de contestação, direcionados aos governos. Os atos de dizer são, em

---

<sup>82</sup> Confira ALMEIDA, Alfredo Berno de. Darwin e Marx: diálogo nos trópicos para uma interpretação do Brasil. In: **Sumalu**: revista de estudos amazônicos do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 1, n. 1. Manaus: EDUA/Ufam, 2000, p. 9-28. Numas das suas reflexões, fazendo referência teórica a Bourdieu (1998), os agentes, nesse contexto, são “objeto da ação governamental” – à mercê de uma reprodução de uma visão neodarwinista –, comumente “definido de fora” e denominado de ‘beneficiado’ ‘público alvo’, ‘usuário’, ‘cliente’ dos programas e projetos governamentais, tornando-o objeto, impedido de se constituir ‘sujeito social’, colocando em detrimento suas formas específicas de autodefinição e autorrepresentação (ALMEIDA, op. cit., p. 12).

todo caso, pragmáticos, pois seu propósito acontece na ação social, requerida no discurso étnico. Estas variáveis como emergentes dos discursos fazem aproximar reconhecimento e redistribuição, dois componentes analisados criticamente por Fraser (2007), os quais nos levam a dizer que o empírico dissolve a bifurcação existente no tratamento dessas categorias e atualiza o conceito de justiça social, como base na concepção de alteridade, que podem ser aplicáveis nas políticas governamentais, a partir do princípio da participação.

O tratamento separado desses componentes, para a autora, faz evidenciar contradições teóricas e práticas, sobretudo nos atos do Estado, e nas relações deste com a ordem socioeconômica, das quais surgem efeitos que ora promovem coesão, ora divisão dentro da dinâmica de *inclusão-exclusão*. No que tange a políticas públicas diferenciadas, permanece vigente o descaso na política fundiária para os indígenas na cidade, exemplificado neste trabalho, por conta de coalizão de forças que incorporam interesses político-econômicos, materializada na especulação imobiliária vigente, mantendo-os num estado permanente de abandono. Isto mostra a sobreposição de uma concepção única e exclusiva de cidade configurada em interesses do sistema de mercado.

Uma vez que as condições e outras formas de trabalho como nexos a uma possível autonomia financeira e as formas assalariadas do mundo do trabalho não são encontradas satisfatoriamente nas Terras Indígenas e nos polos urbanos adjacentes a estas, a idealização de um lugar possível para saída funciona como parte de uma construção da cidadania, situando os agentes nesses espaços delimitados fisicamente, considerados como mundo possível de suas realizações.

Ao atribuir sentido presente aos artefatos e práticas com respeito aos recursos que lhes dispõem (*proxemia*), seus vários sentidos passam a ser o *modus componens* do discurso étnico, assumindo este uma linguagem interpelativa, sobretudo nas ocupações pluriétnicas recentes, ao mesmo tempo em que os atos de fala tornam visíveis as condições existenciais dos indígenas em Manaus. Satisfazer essas necessidades os colocaria em condições de dignidade, na relação com o Estado e como agências de interesses privados.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine, volume II. São Paulo: Loyola, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. Tradução de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Tradução de Henrique Burigo. 2. Ed. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. **O reino e a glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo, homo sacer, II. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Meios sem**: notas sobre a política. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Mana**. Estudos de Antropologia Social, v. 7, n. 2, outubro de 2001, p. 7-30.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Darwin e Marx: diálogo nos trópicos para uma interpretação do Brasil. In: **Sumalu**: Revista de estudos amazônicos do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Ano 1, n. 1. Manaus: EDUA/Ufam, 2000, p. 9-28.

\_\_\_\_\_. **Terras de quilombo, terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pastos**: terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2008a.

\_\_\_\_\_. O mapeamento social, os conflitos e o censo: uma apresentação das primeiras dificuldades. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, SANTOS, G. S. dos (Orgs). **Estigmatização e território**: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia- Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008b. p. 19-33.

\_\_\_\_\_. **Antropologia dos Archivos da Amazonia**. Rio de Janeiro: Casa 8/ Fundação Universidade do Amazonas, 2008c.

\_\_\_\_\_. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. **Povos e comunidades tradicionais**: nova cartografia social. Manaus: UEA, 2013.

\_\_\_\_\_. Apresentação. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. **Regime tutelar e faccionalismo**: política e religião em uma reserva Tikuna. Manaus: UEA, 2015, p. 11-36.

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARRUTI, José Maurício Andion. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência do sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999, p. 229-277.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: 1996.

BADIOU, Alan. Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra "Pueblo". In: BADIOU, Alan et al. **Que es um Pueblo?**. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadência, 2014, p. 9-19.

BALANDIER, Georges. **O contorno**: poder e modernidade. Tradução de Suzana Martins. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BARTH, Fredrik. **Balinese Worlds**. Chicago, University of Chicago Press. 1993.

\_\_\_\_\_. Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: VERMEULEN, Hans and GOVERS, Cora (eds). **The anthropology of ethnicity beyond ethnic groups and boudary**. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994, p 10-32.

\_\_\_\_\_. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. O guru, o iniciador**: e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

\_\_\_\_\_. Etnicidade e o conceito de cultura. Tradução de Paulo Hulu da Rocha Pinto. In: **Antropolítica**, n.19, Niterói, 2. sem. 2005, p. 15-30.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Tradução de Mariza Corrêa. São Paulo: Papirus, 1996.

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

\_\_\_\_\_. **A miséria do mundo**. Tradução de Mateus S. Soares Azevedo et. al. Petrópolis: Vozes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Coisas ditas**. Tradução de Cássia R. da Silveira e Denise Moreno Pegorim. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Esboço de auto-análise.** Tradução de Sérgio Miceli. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico.** 9. ed. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. O camponês e seu corpo. **Revista Sociológica e Política.** Curitiba, 26, p. 83-93, junho de 2006a.

\_\_\_\_\_. **Razões e práticas:** sobre teoria da ação. Tradução Mariza Corrêa. São Paulo: Papyrus, 2008.

\_\_\_\_\_. **Para uma sociologia da ciência.** Lisboa: Edições 70, 2008a.

\_\_\_\_\_. **O senso prático.** Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. Gosto de classe e estilo de vida. In: \_\_\_\_\_. **A distinção:** crítica social do julgamento. Tradução de Daniela Kern *et all.* Porto Alegre: Zouk, 2011, p. 241-433

\_\_\_\_\_. **Seur L'État:** cours au collège de France, 1989-1992. Paris: Éditions du Seuil, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sobre o estado:** curso no collège de France (1989-1992). Tradução de Pedro Elói Duarte. Coimbra: Edições 70, 2014.

BRUGNEGRA, Neditso Lauro. **A escravidão em Aristóteles.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Coleção Filosofia-79).

BUTLER, Judith. "Nosotros, el Pueblo": apuntes sobre la libertad de reunión. In: BADIOU, Alan (et. Al). **Que es un Pueblo.** Ciudad autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadência, 2014, p. 47-67.

CARNIO, Henrique Garbellini. **Antropologia do direito:** reflexão sobre a origem do direito a partir de Kalsen e Nietzsche. São Paulo: Saraiva, 2013.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Antropologia e moralidade: etnicidade e as possibilidades de uma ética planetária. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; OLIVEIRA, Luis R. Cardoso de. **Ensaio Antropológicos sobre moral e ética.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996, p. 51-72.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Introdução. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto; BAINES, Stephen G. (Orgs.). Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005, p. 9-20.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Caminhos da identidade**: ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CAZAR, Fernando Guerreiro; PERALTA, Pablo Ospina. **El poder de la comunidade**: ajuste estrutural y movimiento indigena em los andes ecuatorianos. Buenos Aires: Clacso, 2003.

COHEN, Abner. Organizações invisíveis: alguns estudos de casos. In: COHEN, Abner. **O homem bidimensional**: antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas. Tradução de Sônia Correia. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 115-147.

\_\_\_\_\_. The Lesson of Ethnicity. In: GMELCH, George; ZENNER, Walter P. (Orgs). **Urban Life**: readings in urban anthropology. New York: 1980, p. 207-217.

COHN, Gabriel. Apresentação: o sentido da ciência. In: WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: 2006, p. 7-12.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Tradução de J. Thomaz Filho. Petrópolis: Vozes, 2000.

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. 2 ed. Tradução de Viviane Ribeiro, Bauru: EDUSC, 2002.

DELEUZE, Gilles. As estratégias ou o não-estratificado: o pensamento do lado de fora (poder). In: DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 78-10.

DILTHEY, Wilhelm. **Os tipos de concepção do mundo**. Tradução de Artur Morão. Disponível: <[http://www.lusosofia.net/textos/dilthey\\_tipos\\_de\\_concep\\_do\\_mundo-pdf](http://www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_do_mundo-pdf)> Acesso em 4 de janeiro de 2015.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

DUSSEL, Enrique D. **Filosofia da América Latina**: Filosofia da libertação. Tradução de Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1977a.

\_\_\_\_\_. **Para uma ética da libertação latino-americana 1**: acesso ao ponto de partida da étnica. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo 1977b.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da Libertação**: crítica à ideologia da exclusão. Tradução de Georges I. Maissiat. São Paulo: Paulus, 1995.

\_\_\_\_\_. **Ética da libertação, na idade da globalização e da exclusão.** Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Jaime S. Clasem e Lúcia M.E. Ohth. Petrópolis: Vozes, 2000.

EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura.** Tradução de Sandra Castello Branco. 2. Ed. São Paulo: Unesp, 2011.

ELIAS, Norbert. **Introdução à sociologia.** Tradução de Maria Luísa R. Ferreira. Lisboa: 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968. (Coleção Perspectivas do Homem, v. 42, Série Política)

FOUCAULT, Michel. Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao círculo epistemológico. In: FOUCAULT, Michel et. al. **Estruturalismo e teoria da linguagem.** Petrópolis: Vozes, 1971, p. 17-55.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 13. Ed. São Paulo: Loyola, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Estratégia, poder-saber:** organização e seleção de textos. Tradução de Manoel Bastos da Mota. 2. Ed. Rio de Janeiro: Fluminense Universitária, 2006b. (Ditos e Escritos IV)

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Tradução de Roberto Machado. 26 ed. Rio de Janeiro: 2008a

\_\_\_\_\_. A governamentalidade. Curso do Collège de France, 1 de fevereiro de 1978. In: \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Tradução de Roberto Machado. 26 ed. Rio de Janeiro: 2008a, p. 277-293.

\_\_\_\_\_. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant.** Tradução de Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchall. São Paulo: 2008b.

\_\_\_\_\_. Outros espaços. In: \_\_\_\_\_. **Estética:** literatura e pintura, música e cinema. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2. Ed. Rio de Janeiro: Fluminense Universitária, 2009a, p. 411-422. (Ditos e Escritos III)

\_\_\_\_\_. **Seguridad, territorio y población:** curso en el Collège de France: 1977-1978. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica, 2009b.

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros:** curso do Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: 2010

\_\_\_\_\_. **A coragem da verdade:** o governo de si e dos outros II, curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FRASER, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, outubro, p. 7-20, 2002.

\_\_\_\_\_. “Reconhecimento sem ética?”. Trad. Ana C. F. Lima e Mariana P. Fraga Assis. In: **Lua Nova**, 70. São Paulo, 2007. p. 101-138.

\_\_\_\_\_. Igualdade, identidade e justiça social. In: **Le Monde Diplomatique Brasil**, junho de 2012, p. 34-35.

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

GLAZER, Nathan, MOYNHAN, Daniel P. Introduction. In: GLAZER, Nathan, MOYNHAN, Daniel P. (Eds.). **Ethnicity: theory and experience**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

GOODY, Jack. **Foreword:** symbols and knowledge. In: BARTH, Fredrik. *Cosmologies in the making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. New York: University of Cambridge, 2001, p. vii-xi.

GMELCH, George; ZENNER, Walter P. **Urban life:** readings in urban anthropology. State University of New York at Albany, 1980.

GONÇALVES, Carlos Walter Porto. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. In: SEANE, José. **Movimentos sociais y conflito em América Latina**. Buenos Aires: Clacso, 2004, p. 261-277.

GUSFIELD, Joseph R.- **Community:** a critical response. N. York. Harper & Row Pub. 1975.

HARVEY, David. **O enigma do capital e as crises do capitalismo**. Tradução de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo, 2011.

\_\_\_\_\_. **Cidades rebeldes:** do direito à cidade à revolução urbana. Tradução de Jeferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Carta ao humanismo**. Tradução de Antonio José Brandão. Lisboa: Guimaraes Editores, 1987.

\_\_\_\_\_. **Língua de tradição e língua técnica**. Tradução de Mário Botas. Lisboa: Passagens, 1995.

\_\_\_\_\_. **Introducción a la filosofía.** Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 2001.

\_\_\_\_\_. **Ensaio e Conferências.** Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002. (Pensamento Humano)

\_\_\_\_\_. Construir, habitar e pensar. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e Conferências.** Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 125-141.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: a invenção da tradição. Tradução de Celina Gandim Cavalcante. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). **A invenção das tradições.** 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p. 9-23.

\_\_\_\_\_. **Era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991.** 2. ed. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

HONNETH, Axel. **Luta pelo reconhecimento:** para uma gramática moral dos acontecimentos. Tradução de Jorge Telles de Menezes. Lisboa: Edições 70, 2011.

INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

KONZEN, João A. **Ética teológica Fundamental.** São Paulo: Paulinas, 2001.

LAPIERRE, Jean-William. Prefácio. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teoria da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 2011, p. 9-14.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar.** 4. ed. Vol. I, Petrópolis: Vozes, 1977.

LIMA, Carmen Lúcia Silva; SOUZA, Aglaia Barbosa. Mapeamento social dos indígenas de Boa Vista-RR. In: LIMA, Carmen Lúcia; CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **Moradores da Maloca Grande:** reflexões sobre os indígenas no contexto urbano. Boa Vista: Editora UFRR, 2016, p.19-39).

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. Mulheres indígenas em Manaus: conflitos sociais e burocracia na luta por um espaço político. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de., SANTOS, Glademir S. dos (Org.). **Estigmatização e Território:** Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Casa 8, 2008, p. 55-105.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. O manifesto comunista. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

MENEZES, Elieyd de Sousa. **Os “piaçabeiros” no médio rio negro**: identidade étnica e conflitos territoriais. Manaus: UEA, 2014.

MENEZES, Elieyd Souza de, SANTOS, G.S. dos. (Org.). **Caderno Nova Cartografia Mapeamento Social Como Instrumento de Gestão Territorial Contra o Desmatamento e a Devastação**: Processo de Capacitação de Povos e Comunidades Tradicionais. N. 5, agosto de 2014. Manaus: UEA, 2014.

MENEZES, Thereza Cristina Cardoso. Expansão da fronteira agropecuária e mobilização dos povos tradicionais no sul do Amazonas. In: ALMEIRA, Alfredo Wagner Berno de (Org.). **Conflitos Sociais no “Complexo Madeira”**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA, 2009, p. 231-246.

MONTADARDO, Deise L. Oliveira. Índios na cidade: facetas da arte no encontro intercultural, In: ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de, SANTOS, G.S. **Estigmatização e Território**: mapeamento situacional das comunidades e associações indígenas na cidade de Manaus. Manaus: PNCSA/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2008b, p. 169-177.

MORA, Ferrater J. **Dicionário de filosofia**. Tradução Maria Stela Gonçalves et al, Tomo III (K-P). São Paulo: Loyola, 2001.

NAKAZONO, Érika Matsuno; SANTOS, G. S. de.; RUBIM, Altaci Correa. **Relatório de Pesquisa de Socioambiental**: Aldeia Kuaña, Rio Cuieiras. Manaus: PNCAA/UEA, 10 de janeiro de 2011.

Nietzsche, Friedrich. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NISBET, Robert. **Os filósofos sociais**. Tradução de Yvetie V. P. de Almeida. Brasília: 1982.

ODENILDO, Sena. **A engenharia do texto**: um caminho rumo a prática da boa redação. Manaus: EDUA/FAPEAM, 2004.

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

\_\_\_\_\_. Uma etnografia dos índios misturados: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) **A viagem da volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena, Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, p. 13-42.

\_\_\_\_\_. O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. **Anuário antropológico 2009**. Distrito Federal: Tempo Brasileiro, 2010, p. 11-40.

\_\_\_\_\_. Soberania, democracia e cidadania. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de, FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: UEA, 2013, p.12-13.

\_\_\_\_\_. **Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Tikuna**. Manaus: UEA, 2015

OLIVEIRA, M. A. de **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola, 1993, p. 200-226.

\_\_\_\_\_. **Ética e economia**. São Paulo: Ática, 1995.

\_\_\_\_\_. Teoria da linguagem performativa. In: OLIVEIRA, M. A. **Reviravolta linguístico-pragmático na filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 1999, p. 150-169.

\_\_\_\_\_. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010.

PEÑERO, Diego. Ensaio de síntesis: uma mirada transversal. In: PEÑERO, Diego E. **En busca de la identidad: la acción colectiva en los conflictos agrários**. Buenos Aires: Consejo latino-americano de ciências Sociales Clacso, 2004, p; 239-330.

PINTO, Renan Freitas. **Viagem das ideias**. Manaus: Valer, 2006.

PNCSA-PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: indígenas na cidade, os Sateré-Mawé no bairro Redenção**. Manaus, Fascículo 17, 2007.

\_\_\_\_\_. **Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: Mulheres indígenas e artesãs do Alto Rio Negro em Manaus**. Fascículo 18, 2007.

\_\_\_\_\_. **Indígenas na cidade de Rio Preto da Eva: comunidade indígena Beija Flor**. Manaus. Fascículo 20, 2008.

REALE, Giovanni. **Aristóteles Metafísica: ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale**. Tradução de Marcelo Perine. Volume III. São Paulo: Loyola, 2002.

RELATÓRIO DO COMITÊ ESTADUAL DA VERDADE. **O genocídio do povo Wamiri-Atroari**. Manaus, 2012.

RICOEUR, Paul. Ética e moral. In: RICOEUR, Paul. **Leitura 1: em torno ao político**. São Paulo: Loyola, 1995, p. 161-173.

\_\_\_\_\_. **Percurso do reconhecimento.** Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

RUBIM, Altaci Corrêa. **Identidade dos Professores Indígenas e Processo de Territorialização/Manaus-Am.** Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA da Universidade Federal do Amazonas-UFAM, 2011.

\_\_\_\_\_. **O reordenamento político e cultural do povo kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre Brasil e Peru.** Brasília: Universidade de Brasília, 2016. (Doutorado em linguística).

SAHLINS, Marshall David. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: SAHLINS, Marshall David. **Cultura na prática.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004, 503-533.

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

SANTOS, Luciano Cardenes. **Sahu-apé e o turismo em terras e comunidades indígenas.** Manaus: UFAM/Museu Amazônico, 2010. (Dissertação)

SARTRE, Jean-Paul. Marxismo e existencialismo. In: SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética.** Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: 2002, p. 19-39.

SCHULER, Donaldo. **Heráclito e seu dis-curso.** Porto Alegre: L&PM, 2001.

SEABRA, Odete Carvalho Lima. Território do uso: cotidiano e modo de vida. Cidades: Revista científica de Grupo de estudos urbanos. Vol. 2. n. 2. Presidente Prudente: 2004 p. 181-206.

SILVEIRA, Edson Dantas. Direitos individuais indígenas no contexto das cidades brasileiras. In: LIMA, Carmen Lúcia, CIRINO, Carlos Alberto Marinho. **Moradores da Maloca Grande: reflexões sobre os indígenas no contexto urbano.** Boa Vista: UFRR, 2016, p. 107-131.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes. Apresentação: a filosofia da linguagem de John. L. Austin. In: AUSTIN, John L.. **Quando o dizer é fazer.** Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 7-17.

SOUZA, Kalinda Felix de. **Regime e transformações cosmológicas da pajelança Sateré-Mawé.** Manaus: UFAM, 2001. (Dissertação)

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território sobre espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias de; COSTA, Paulo Cesar da; CORREA,

Roberto Lobato (Orgs). **Geografia: conceitos e temas**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000, p. 77-116.

SZPACENKOPF, Maria Izabel Oliveira. **Perversão social e reconhecimento na atualidade**. Rio de Janeiro: Garamund, 2011.

TOMEI, Manuela; SEWPSTON, Lee. **Povos indígenas e tribais: guia para a aplicação da convenção nº 169 da OIT**. Brasília: Organização Internacional do Trabalho, 1999.

TONNIES, Ferdinand. Determinações gerais dos conceitos principais. In: MIRANDA, Orlando de (Org.). **Para ler Ferdinand Tonnies**. São Paulo: USP, 1995, p. 232-272.

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento nas ciências sociais**. Tradução de Gabriel Cohn. São Paulo: 2006.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e sociedade**. Tradução de Vera Joscelyne. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

## **ENTREVISTADOS**

ADEMIR da Silva Paulino, 31. Aldeia Santa Maria, 31. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA**: Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 14 de novembro de 2010. **Entrevistas concedidas**: 10/01/2013 (Aldeia Yupirunga); 23/04/2016 (Aldeia Yupirunga)

AIAMBO, Esaú Martins. Tikuna, 34 anos. Parque das Tribos. **23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos)**. Nome fictício: *Elias T*

ALBUQUERQUE, Lucenilda Ribeiro. 44 anos (povo Kokama, conhecida pelo nome Lutana). Parque das Tribos. **Entrevistas concedidas**: 14/07/2015 (Casa da Cláudia: Parque das Tribos); 26/07/2015; 20/08/2015; 26/08/2015, 28/08/2015, 15/09/2015 (Parque das Tribos, Casa do Sales Kokama); 03/11/2015 (Parque das Tribos, Casa da Lucenilda). Nome fictício: *Amanda K*.

APOLÔNIA, Sonia Pedro. Baniwa, 20 anos. Parque das Tribos. **Entrevista concedida: 23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos). Nome fictício: Alice B**

AUGUSTO, José. 33 anos (do povo Miranha). **Associação Comunidade das Nações Indígenas**. Entrevista concedida a Glademir Sales dos Santos. Manaus: 27/03/2013; 17, 18/04/2015.

BATISTA, Mário Joaquim. Baniwa. Parque das Tribos. **Entrevista concedida: 23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos). Nome Fictício: Basílio B.**

CARVALHO, Domingos Sávio Vieira. Dessano, 43 anos. **Assentamento Indígena Povo do Sol Nascente..** Entrevistas concedidas a Glademir Sales dos Santos. Manaus: 07/01/2014; 05/03/2014; 18/07/2014; 20/07/2014; 28/11/2014 (todas realizadas no Assentamento).

CORDEIRO, Sindoval Pereira. 53 anos. **Aldeia Parque das Tribos**. Entrevistas concedidas a Glademir Sales dos Santos. Manaus: 20/08/2015; 28/08/2015; **29/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos); 03/11/2015 (Parque das Tribos, Casa da Lucenilda). Nome Fictício: Célio M.**

CUNHA DA S., Maria. 70 anos (povo Kaixana). **Assentamento Indígena Povo do Sol Nascente..** Entrevistas concedidas a Glademir Sales dos Santos. Manaus: 07/01/2014; 05/03/2014; 18/07/2014; 20/07/2014; 28/11/2014(todas realizadas no Assentamento).

DIAS, Eledilson Correa. 49 anos, (Cacique Kaixana). **Assentamento Indígena Povo do Sol Nascente. Entrevistas concedidas:** 07/01/2014; 05/03/2014; 18/07/2014; 20/07/2014; 28/11/2014 (todas realizadas no Assentamento).

DUTRA, Verônica Albuquerque. Piratapuia, 52 anos. Parque das Tribos. **Entrevista concedida: 23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos). Nome Fictício: Deusanira M.**

EDSON, 58 anos (povo Miranha). **Reunião com MPF na Aldeia Yupirunga:** participante da Associação Comunidade das Nações Indígenas. Entrevistas concedidas a Glademir Sales dos Santos. Manaus: **19/03/2015**.

FONSECA, Jeremias Farias. 23 anos (povo Mura). **Visita ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.** Manaus: 11 de julho de 2014.

G. DA SILVA, Ângela Maria. Mura, 55 anos. Associação Comunidade das Nações. **Entrevista concedida:** 17,18/04/2015 (Associação Comunidade das Nações).

GASPAR, Marilda Amanço. Tikuna, 27 anos. Parque das Tribos. **23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos). Nome Fictício: Glória T.**

GOMES, Sebastião Castilho. 54 anos (do povo Kokama). **Associação Comunidade das Nações Indígenas.** Entrevista concedida a Glademir Sales dos Santos. Manaus: **11/03/2010; 27/03/13, 28/08/2013, 19,25,28/09/2013 (entrevistas durante a fase da ocupação no quilômetro 5 da AM 070); 02/10/2013; 17,18/04/2015 (entrevistas na Associação Comunidade das Nações).**

GONÇALVES DA SILVA, Rosa. 65 anos. Associação Comunidade das Nações. **Entrevista concedida:** 17,18/04/2015 (Associação Comunidade das Nações).

HAUWER, Rosana Sodré. 20 anos. Parque das Tribos. **Entrevista concedida: 23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos). Nome Fictício: Helen S.**

INÁCIO, José. 50 anos (povo Mura). **Reunião com MPF na Aldeia Yupirunga:** participante da Associação Comunidade das Nações Indígenas. Entrevistas concedidas a Glademir Sales dos Santos. Manaus: **19/03/2015**.

JOILSON, da Silva Paulino. Karapãna, 41. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA:** Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 13 de novembro de 2010. **Entrevistas concedidas:** 19 a 22/08/2010 (reunião preparatória Oficina de Mapas Kuanã); 10 a 14/11/2010 (Oficina); 09 a 10/03/2012

(Reunião preparatória Oficina Três Unidos); 10/01/2013 (Aldeia Yupirunga); 21 a 23/06/2013 (Oficina Três Unidos); 24 a 25/08/2013 (Convenção 169/OIT da aldeia Três Unidos); Explicação do croqui da trajetória do Manuel Paulino, no dia 05/03/2014.

LEMOS, Maria Aparecida. Povo Tuiúca, 30. **Oficina de mapas das mulheres do Alto Rio Negro.** Bairro João Paulo II, zona Leste. Manaus: entrevistas realizadas durante a oficina, 17 de junho de 2007.

LIMA BARROS, Joana Estelita. Piratapuia, 28 anos. Parque das Tribos. Entrevista concedida: **23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos).** Nome Fictício: *Limara P.*

MARIA ALICE, da Silva Paulino, 35 anos (Karapãna), da ASSIKA e da Associação de Moradores Sol Nascente Sol Poente do Tarumã-Açu. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA:** Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 13 de novembro de 2010. **Entrevistas concedidas:** 11 a 13/11/2010 (Aldeia Kuanã); 10/01/2013 (Aldeia Yupirunga); 20/04/2015(Aldeia Yupirunga); 18,23/07/2015 (Aldeia Yupirunga); 06/08/2015 (Aldeia Santa Maria); 20/08/2015 (Aldeia Santa Maria); 11/09/2015 (Aldeia Yupirunga); 02/10/2015 (Aldeia Yupirunga); **17/10/2015 (Aldeia Yupirunga); 02/11/2015 (Aldeia Yupirunga); 02/11/2015 (Casa de apoio de Saúde São Gabriel da Cachoeira, Conjunto Santo Dummont); 12/03/2016 (Aldeia Yupirunga); 23/04/2016 (Aldeia Yupirunga)**

MARIA AUXILIADORA, da Silva Paulino, 47. Karapãna. Aldeia Santa Maria. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA:** Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 13 de novembro de 2010. Entrevistas concedidas: 10/01/2013 (Aldeia Yupirunga).

MARILDA, da Silva Paulino. Karapãna, 37. Aldeia Santa Maria. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA:** Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série

Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 13 de novembro de 2010. Entrevistas concedidas: 11 a 13/11/2010 (Aldeia Kuanã); 10/01/2013 (Aldeia Yupirunga); 28/11/2014; 18,23/07/2015; 06/08/2015 (Aldeia Santa Maria); 23/04/2016 (Aldeia Yupirunga)

MOREIRA, Messias Martins. Cacique Kokama, 48 anos. Parque das Tribos. **Entrevistas concedidas:** 04/09/2014 (Depoimento durante a visita do MPF no Parque das Tribos); 01/08/2015 (Casa da Cláudia); 01, 20/08/2015 (**Parque das Tribos**); 28/08/2015 (**Parque das Tribos. Casa da Lucenilda**); 15, 18/09/2015 (**Casa da Lucenilda, Parque das tribos**); 03/11/2015 (**Parque das Tribos, Casa da Lucenilda**). Nome fictício: *Marcus K*

NASCIMENTO, Ronne. 21 anos, (povo Mura). **Assentamento Indígena Povo do Sol** Nascente: registro dos pontos de GPS. Entrevista concedida a Glademir Sales dos Santos. Manaus: 18 de julho de 2014.

ODAIL, da Silva Paulino. Karapãna, 54. Aldeia Kuanã. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA:** Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 13 de novembro de 2010. Entrevistas concedidas: 11 a 13/11/2010; 12/03/2016 (**Aldeia Yupirunga**);18/07/2015 (Aldeia Yupirunga).

PAULINO, Manuel (cacique Karapãna). Aldeia Kuanã, Rio Cuieiras. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA:** Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 13 de novembro de 2010. **Entrevistas concedidas:** 19 a 22/08/2010 (reunião preparatória da Oficina); 11 a 14 de novembro de 2010 (Oficina Kuanã); 09 a 10/03/2012 (Relatório Técnico, reunião preparatória da Oficina); 10/01/2013 (Aldeia Yupirunga); 21, 22, 23/06/2013 (Oficina Três Unidos); 24, 25/08/2013 (Oficina 169/OIT, Três Unidos); 12/03/2016 (**Aldeia Yupirunga**)

VALE, Pedro dos Santos. Mura, 58 anos (povo Mura). **Reunião com MPF na Aldeia Yupirunga:** participante da Associação Comunidade das Nações Indígenas

**Associação Comunidade das Nações Indígenas.** Manaus: 19/03/2015. Entrevista concedida a Glademir Sales dos Santos. Manaus: 27/03/13; 17,18/04/2015.

PINTO, Eduardo Romaina, 47 anos. **Reunião com lideranças do Assentamento Indígena Povo do Sol Nascente:** Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: 25 de março de 2014.

RIBEIRO, Raimunda da Cruz. 70, Kokama. Parque das Tribos. **Entrevistas concedidas: 14/07/2015; 26/08/2015; 28/08/2015. Nome fictício: Cândida K.**

SANTIAGO, Barasana. 38 anos (povo Barasana). **Reunião com MPF na Aldeia Yupirunga:** membro da aldeia Rouxinol. Entrevista concedida a Glademir Sales dos Santos. Manaus: **19/03/2015. Nome fictício: Paulo B.**

SILVA, Carmen Pedro da. Baniwa, 66 anos. Parque das Tribos. **Entrevista concedida: 23/09/2015 (espaço cultural: Parque das Tribos). Nome Fictício: Silvanira B.**

SILVA, Otilia da. (Piratapuia). Aldeia Kuanã, Rio Cuieiras. **Associação Indígena Karapãna-ASSIKA:** Rio Cuieiras, Baixo Rio Negro. Fascículo 38, Série Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Manaus: Nova Cartografia Social da Amazônia, 11 a 13 de novembro de 2010.

TOMÁS, Ana Cláudia Martins. 38 anos (povo Baré). Parque das Tribos. **Entrevistas concedidas: 14/07/2015 (Parque das Tribos); 08/10/2015 (Concedida ao PNCSA). Nome fictício: Tatiana B**

WILCHES, Cláudia Padilha, 40 anos. **Reunião com lideranças do Assentamento Indígena Povo do Sol Nascente:** Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Manaus: 25 de março de 2014.