

Indígenas na metrópole: lutas multiétnicas e identidade coletiva na cidade de Manaus (AM)¹

José Carlos Matos Pereira
PPGAS/MN/UFRJ

Resumo

Neste artigo tratamos dos mecanismos sociais que permitem aos indígenas manterem os laços sistemáticos com a aldeia e a afirmação de sua identidade étnica na cidade. Preservar aspectos do modo de vida apreendido na aldeia: o uso da língua e dos rituais, socializar os filhos com as lendas e danças, fazer o artesanato, praticar os hábitos alimentares, receber os parentes vindos para a cidade e manter contato sistemático com a parentela que ainda mora na aldeia são indicadores do pertencimento étnico. O que implica na organização indígena em torno das associações étnicas, multiétnicas e de gênero e a luta por políticas diferenciadas no contexto urbano. Essas situações contradizem o suposto desaparecimento indígena dos cálculos populacionais e revelam, em contrapartida, a necessidade de políticas públicas tomando por base as reivindicações identitárias. Trata-se de uma identidade dinâmica que se atualiza diante dos pedidos da vida cidadina na contemporaneidade, onde os indígenas estão adaptando sua cultura de forma criativa por meio de estratégias por eles definidas. Não estão, com isso, querendo se transformar em brancos. Esses são aspectos relevantes da análise das múltiplas etnias que vivem na cidade de Manaus (AM), na Amazônia brasileira.

Palavras-chave: Amazônia, indígena, cidade, identidade, políticas diferenciadas, multiétnico.

Abstract

This paper addresses the social mechanisms that allow indigenous peoples to keep systematic ties with their villages and to assert their ethnic identity in the city. It studies aspects of life from the village which are preserved: the use of language and rituals, familiarizing children with legends and dances, making crafts, playing and eating habits, welcoming relatives to the city and maintaining systematic contact with kinsfolk who still live in the village, all of which are indicators of ethnic belonging. All of this involves organizing the indigenous peoples around the ethnic, multi-ethnic and gender associations and the struggle for differentiated policies in the urban context. These situations contradict the alleged disappearance of the indigenous population and data reveals, however, the need for public policy, based on identity empowerment. It is a dynamic identity that is updated according to the demands of city life in contemporary society, where the indigenous are adapting their culture creatively through strategies defined by them. There are, however, unwilling to become “white” culturally. These are

important aspects of the analysis of multiple ethnic groups living in the city of Manaus (AM), in the Brazilian Amazon.

Keywords: Amazon, indigenous, city, identity, differentiated, multi-ethnic policies.

O suposto desaparecimento dos indígenas no Brasil

Os dados do Censo Indígena 2010 indicam que dos 817.963 indígenas autodeclarados do Brasil, 315 mil de 300 etnias já vivem em cidades brasileiras, em especial, em todas as capitais e em todos os estratos de cidades e regiões, perfazendo 36,2% do total dos indígenas do país. Essa presença se soma à efervescência das lutas identitárias onde múltiplas etnias protagonizam ações para se fazerem conhecer e serem reconhecidas como portadoras de direitos e de políticas diferenciadas, que precisam ser implementadas por diferentes instâncias de governo. No entanto, setores governamentais, empresas e veículos de comunicação tentam deslegitimar essas ações, afirmando que não se tratam de índios, mas de descendentes ou de “índios misturados”, “falsos índios”, dentre outros rótulos negativos, que geram obstáculos na relação entre o campo da política e esses agentes demandantes de reconhecimento étnico.

Muitos autores têm estudado a questão indígena no Brasil identificando precedentes históricos do suposto desaparecimento indígena do cômputo populacional. Analisando o caso nordestino Pacheco de Oliveira (2011) faz referência às “teorias conspirativas”, que afirmam a inexistência de indígenas nessa região há muitos séculos e sinalizam que esse fenômeno identitário não guarda relação com as reivindicações do presente, o que indicaria um suposto “desaparecimento indígena”. Contudo, ressaltamos que, na atualidade, esse discurso se generaliza e alcança outras regiões como a Amazônia brasileira, objeto da presente análise.

Este autor observa ainda que as múltiplas reivindicações identitárias estão relacionadas a um processo histórico de longa duração. O que implicaria em revisitar o passado como forma de manter o distanciamento de afirmações simplistas e superficiais,

mostrando que suposições do mesmo teor guardam relação com o discurso racializante do século XVIII e que durante todo o século XIX distingue uma “primitividade” advinda da perspectiva evolucionista, onde “povos hostis” deveriam ser escravizados ou exterminados, evangelizados e civilizados².

A esse respeito, Elias (1993, 1994) diz que o processo civilizador deve ser entendido em duas dimensões. A primeira trata da “civilização dos costumes” e se refere ao adestramento do corpo, ao condicionamento do indivíduo e das práticas sociais. Trata-se da profunda mudança na conduta e nos hábitos humanos mais simples da vida cotidiana, como o sentar, o sentir, o ir à mesa e o comportar-se. A segunda diz respeito à construção da instituição centralizadora da violência física e da tributação (o Estado), às práticas econômicas e políticas (constituição do mercado, das cidades, da burguesia como classe hegemônica e da divisão do trabalho) e de uma organização agregadora de antigos feudos, estados e pequenas unidades territoriais em torno de um poder centralizado (a Nação).

Essa percepção da presença indígena ganha também a forma de contagem numérica por meio dos censos nacionais. O primeiro censo data de 1872. Nele, usa-se o termo “caboclo” para tratar do “índio manso”, catequizado, cristianizado, em oposição ao “índio bravo” ou “mau índio” que não entrava nos cálculos governamentais, mas calculavam-se em torno de 800 mil almas. Trata-se de uma omissão deliberada “para respaldar a crença num processo de desaparecimento dos indígenas na composição demográfica do país” (Pacheco de Oliveira 2011: 662). A partir do censo de 1890, “pardo” passou a ser a categoria definidora de qualquer forma de mestiçagem. Desde esta data, não há dados específicos da presença indígena no Brasil, diz o autor.

Observamos que a categoria “indígena” só passa a fazer parte do repertório de classificação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 1991, sob a forma de quesito cor ou raça. E, somente em 2010, foram consideradas as variáveis de pertencimento étnico, língua falada no domicílio e a localização geográfica dos indígenas (terras indígenas, rural e urbano), conforme publicado no primeiro Censo Indígena do Brasil. Isso vem corroborar com as análises de Pacheco de Oliveira acerca desse suposto desaparecimento, bem como ressaltam as dificuldades de tratar da questão indígena pelo aspecto quantitativo, embora essa dimensão não deva ser descartada, mas problematizada.

Não só o censo demográfico prima pela homogeneidade e nega a diferença. A própria noção de “Nação” segue à mesma direção. Anderson (2008) analisa que a ideia de Nação como “comunidades imaginadas” toma como referência três elementos constitutivos: a) a relação de camaradagem e pertencimento entre os indivíduos que geram um pacto de não agressão mútua; b) que esse lugar da vida em comum tem fronteiras definidas e todos cabem em seu interior e; por fim, c) que é uma comunidade soberana onde o anseio de liberdade é simbolizado pela presença do Estado. Dentre as explicações apresentadas por ele, está o papel que cumpre o Censo, o Museu e o Mapa na homogeneização de um passado comum, de uma ordem de poder preestabelecida e de um sentimento de pertença. Foram instituições de poder criadas pelo Estado colonial como instrumentos de aperfeiçoamento dos mecanismos de dominação das colônias sob controle europeu.

Nesse período, o censo teve por objetivo principal contar população para fins de controle de mão de obra para o exército e de tributação. Dessa forma, negavam as formas de vida, as identidades e as organizações sociais preexistentes, pois o objetivo

era reclassificar, renomear, ordenar e padronizar, segundo sua utilidade para os interesses coloniais. Assim, se apagaram as heterogeneidades populacionais, linguísticas, sociais e as peculiaridades geográficas das informações coloniais.

O mapa, por sua vez, já existia no Sião e era definido como cosmológico, uma vez que tratava dos três mundos existentes: o céu, o inferno e o mundano. Este último tinha por objetivo tornar possível calcular a duração das viagens de navegação e serviam de base para traçar campanhas militares. Assim, sua finalidade não estava relacionada à demarcação de limites e fronteiras. No entanto, Anderson (2008: 240) assinala que há uma convergência entre o capitalismo tipográfico e uma nova concepção de realidade espacial. E isto, passa a ser expresso pelos mapas. Em lugar das capitais sagradas e contínuas, aparece o país como espaço físico delimitado por fronteiras. “Os europeus frequentemente tentaram legitimar a expansão do seu poder através de métodos de aparência legal”. O mapa, então, passa a ser o instrumento de legitimação das novas posses. Nele, as colônias apareciam na forma colorida, de acordo com as potências às quais pertenciam.

Ao Museu coube o papel de criar heróis, monumentos e de ser a prova material e histórica do feito colonizador europeu. Acrescente-se a eles, os relatórios arqueológicos tecnicamente sofisticados, a produção de livros para popularizar os feitos e a organização das relações de poder por meio de uma burocracia estatal majoritariamente composta por nativos.

Estes três mecanismos de poder [censo, mapa e museu] tornaram possível “conhecer para dominar” e criar um álbum histórico onde o colonizador europeu poderia reconhecer seus antepassados e atualizar como história o seu poderio do presente, bem como tornar possível a circulação em massa dessa nova forma de

“representar” o mundo por meio dos impressos e da tecnologia capitalista, que fizeram a Nação, como representação, ganhar o imaginário social. Essas estratégias coloniais se reproduziram até os dias atuais, como processo de ocultamento dos indígenas da vida nacional.

Assim, podemos voltar às formulações de Pacheco de Oliveira (2011) sobre o suposto “desaparecimento indígena”. Agora tomando conhecimento de aspectos importantes de seu ocultamento, chamando a atenção para o fato de que a questão indígena, na perspectiva do Estado, passa pela destruição de seu modo de vida e sua integração subalterna à sociedade brasileira, à incorporação de seus territórios ao mercado de terras e ao desenvolvimento econômico conduzido pelo capital, sob o abrigo da ação estatal.

O que tratamos, até o momento, apontam os mecanismos usados para apagar a presença indígena como parte constitutiva da população nacional.

Quando orientamos nossa análise em direção à cidade percebemos um conjunto de novas situações, além do desconhecimento, do desinteresse governamental e os poucos estudos acadêmicos. Aqueles que se autodeclaram indígenas recebem rótulos negativos e são classificados pelos não-indígenas como indivíduos ou grupo de segunda categoria, conforme trata o senso comum. Muitas são as categorias de classificação, mas Pacheco de Oliveira observa que a definição de “índios urbanos” ou “desterritorializados” pouco contribui para esclarecer o que está por trás desse indicador e faz referência ao descompasso entre o auto-reconhecimento de uma coletividade indígena e o seu reconhecimento pela FUNAI, já que esta pressupõe um lugar territorial do indígena - o rural -, sob a tutela federal. Assinala ainda que:

A designação de índios urbanos ou desterritorializados, que pode fazer pressupor um distanciamento (espacial, social e afetivo) de tais pessoas em relação à comunidade local, deve ser evitada, em prol da referência a elas como indígenas residentes em cidades por ocasião da declaração (Pacheco de Oliveira 2011: 679).

Evidentemente, tais situações apontam para a existência de novas contradições na cidade, pouco conhecidas, desvalorizadas ou invisíveis. Elas se referem aos indígenas em cidades brasileiras. Diz Ribeiro em sua “sociologia do presente” que:

Nessas emersões se encontram explosivas energias sociais, com capacidade para atualizar, valorizar, reinventar outras formas sociais, ou seja, outras maneiras de viver e (re) produzir (Ribeiro 2012: 125).

Por fim, observamos que o uso da categoria “etnicidade” remete a duas situações: as relações de minorias étnicas em sociedades hegemônicas e aquelas coletividades nacionais no interior de Estados-Nações. Nos dois casos, trata-se de pequenas coletividades se comparadas ao conjunto majoritário da sociedade envolvida, conforme propõe Oliveira (2006).

Pertencer a uma categoria étnica implica numa identidade básica por meio da qual o indivíduo se “reconhece, julga e é julgado” segundo as premissas dessa identidade. Identificar uma pessoa como pertencente ao mesmo grupo étnico significa dizer que ela compartilha dos mesmos “critérios de avaliação e julgamento”. Assim, as fronteiras étnicas, segundo Barth, se referem aos critérios de pertença e aos demarcadores das diferenças dos códigos de valores distintivos nas relações interétnicas (Barth 1969: 196).

Para demonstrar isso, tomamos como referência a cidade de Manaus, no estado do Amazonas, analisando quem são os indígenas e onde moram; onde trabalham; quais rituais praticam e que línguas falam na cidade; que relações mantêm com a aldeia e que

relações a aldeia mantêm com a cidade; quais são as suas dificuldades; como se organizam politicamente e quais são as suas demandas e proposições.

A presença multiétnica na cidade de Manaus: as relações assimétricas entre indígenas e não-indígenas³

Temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza e a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza.

Boaventura de Sousa Santos

Manaus é a cidade mais populosa da Amazônia brasileira com quase 2 milhões de habitantes (IBGE 2010), distribuídos em 63 bairros por uma área de mais de 11 mil km². Suas principais atividades econômicas estão voltadas para a indústria por conta da Zona Franca de Manaus, além do comércio e serviços e do turismo internacional. O que nos chama a atenção é a diversidade étnica na metrópole. Os dados do Censo 2010 apresentam 4.020 indígenas autodeclarados, representando 92 etnias, que falam 36 línguas⁴, distribuídos em 62 bairros. Contudo, os dados do Censo de 2000 quantificaram em, aproximadamente, 8 mil⁵ e as organizações indígenas fazem referência a 20 mil indígenas.

A cartografia que elaboramos com integrantes da Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (COPIME), em 2015, identificou 34 etnias em 51 bairros, sendo elas: Munduruku, Tikuna, Sateré-Mawé, Desana, Tukano, Miranha, Kaixana, Baré, Kokama, Apurinã, Tuyuka, Piratapuya, Kamaiura, Kambeba, Mura, Maraguá, Baniwa, Macuxi, Wanano, Tariano, Bará, Arara [do Aripuanã], Karapãna, Barasana, Anambé, Deni, Kanamari, Katukina, Kubeo, Kulina, Marubo, Paumari, Arara do Pará e Manchineri.

No que se refere à língua, os dados indicam 19 línguas faladas - Munduruku, Tikuna, Mawé, Mura, Desano, Tukano, Baré, Língua geral amazônica (Nhengatu), Piratapuya, Wanano, Apurinã, Tariano, Kaixana, Kokama, Karapãna, Tuyuka, Barasana, Baniwa e Kambeba - em 41 bairros.

Durante o trabalho de campo observamos a precariedade das condições de vida desses indígenas em bairros da periferia da cidade, destituído dos serviços de saneamento e infraestrutura, a insuficiência no atendimento em educação e saúde, bem como da moradia nas margens de igarapés, áreas de encostas, terrenos irregulares ou em ocupações sob a ameaça constante da ação policial ou de traficantes, da violência e das medidas judiciais de reintegração de posse da terra.

Destacamos três áreas de ocupação não regularizadas juridicamente, onde se concentram grande quantidade de indígenas: o “Assentamento Povo Indígena do Sol Nascente”, o “Comunidade Nações Indígenas” e o “Parque das Tribos” onde residem mais de 800 famílias de 20 etnias⁶. Estas ocupações são em áreas públicas e privadas. No entanto, não se tratam de ocupações exclusivamente multiétnicas, uma vez que estas representam porções menores de terra dentro de áreas mais abrangentes, onde os indígenas convivem com os não-indígenas. No entanto, esses grupos indígenas apresentam uma reivindicação étnica que tem por objetivo a regularização da posse da terra e a retirada dos não-indígenas do local. As dificuldades de moradia ampliam-se para além dessas três áreas referenciadas, visto existirem situações onde a concentração de indígenas é menor, mas que se multiplicam por vários bairros da cidade.

A vinda para a cidade exerce certa sedução sobre os indígenas. No imaginário coletivo, as expectativas remetem à melhoria das condições de vida, ao acesso à saúde e educação, ao mercado de trabalho e aos bens e serviços ofertados. Este é caso dos

Tikunas que, nos anos de 1990, chegaram à Manaus. Hoje estão em número de 480 indígenas, distribuídos por 22 bairros. No bairro Cidade de Deus, eles estão desde 1997. Na comunidade Wotchimaïcü são 17 famílias, totalizando 120 pessoas.

As mesmas explicações foram apresentadas por um dos integrantes da Associação Barayoá, no bairro Lagoa Azul, acerca do deslocamento aldeia-cidade. No caso deles, o primeiro emprego de muitas famílias, no ano de 1995, foi na granja “Rei do Ovo”. O desconhecimento dos indígenas acerca de seus direitos trabalhistas resultou no não recolhimento das contribuições ao Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) e nem do pagamento do 13º salário por parte dos empregadores, o que implicou em muitos pedidos de demissão. O valor alto das despesas com a vinda de barco e do aluguel levou muitas famílias a ocuparem as áreas livres, distante do centro da cidade, onde construíram suas moradias. Isto deu origem, por exemplo, à comunidade de São João, depois do fechamento da granja.

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

Das famílias ligadas à associação, poucas são empregadas e algumas recebem a Bolsa Família, programa do governo federal. Na “comunidade” São João não tem esgoto e os dejetos são jogados nas valas, as ruas são de chão batido, não há coleta de lixo, os igarapés do entorno estão poluídos e a água usada para abastecimento doméstico vem de um sistema do próprio bairro e os indígenas pagam R\$ 35,00 (trinta e

cinco reais) pelo fornecimento mensal. Ressalta-se ainda a precariedade da escola de educação infantil, do policiamento, do posto de saúde do bairro e do atendimento do transporte coletivo, caso alguém necessite se deslocar para outro local em busca de atendimento médico. Mesmo reconhecendo que tem o agente de saúde que passa nas residências, o problema é no atendimento da Unidade Básica de Saúde (UBS) e do SAMU que, mesmo acionado, nunca chegou por lá.



Figuras 1 e 2: Assentamento Povo Indígena do Sol Nascente, no bairro Cidade Nova e Comunidade Nações Indígenas, no bairro Tarumã.

Fonte: KAMMERATH, A., maio, 2015.

Apesar dos diversos lugares visitados apresentarem problemas comuns, a vida indígena na cidade de Manaus é marcada por processos de ressignificação. Isso implica tanto nos novos usos que dão ao espaço, quanto a sua renomeação, considerando aspectos como a etnicidade e a valorização de sua organização política enquanto povos indígenas. As denominações de ruas e das novas áreas habitadas com nomes indígenas são usuais, como forma de demarcar a sua territorialidade. Como exemplo, identificamos a Rua Baré e a Rua União dos Povos, conforme ilustramos acima. Assim o que ontem era local abandonado vira moradia, plantação de frutas, verduras, legumes, sementes e ervas medicinais. Os Kokama, no ramal do brasileirinho, fazem esse tipo de produção para atender as necessidades de 90 famílias da etnia em um pequeno pedaço de terra. No “bairro Nações Indígenas” criam-se animais de pequeno porte, planta-se

mandioca, ervas medicinais e o urucum, que serve para a pintura corporal que antecedem rituais e atividades importantes e sementes que vão ser usadas como matéria-prima do artesanato.

Assim, o espaço habitado e suas contradições resultam da prática de diferentes agentes orientados por uma “geografia das significações” (Almeida 1994), o que, por sua vez, inclui os usos do lugar e o sentido a ele associado. Referimo-nos aos usos étnicos: a construção da maloca, as danças e rituais, a pintura do corpo, aos cantos e o aprender a língua, a produção do artesanato, as práticas agrícolas e alimentares, realizados por múltiplas etnias, bem como das hierarquias criadas por aqueles e aquelas que detêm certo prestígio frente à coletividade étnica: caciques, lideranças, professores e os mais velhos. Do mesmo modo, remete a uma “geografia das ações” (Certeau 1993), ao percurso e à trajetória, ao mapa mental que orienta às práticas. Essas duas perspectivas nos ajudam a enquadrar analiticamente o deslocamento indígena: da aldeia para a cidade e, na cidade, sempre em direção à periferia destituída de bens e serviços e onde a vida se realiza de forma precária.

Demarcar território e (re)significá-lo implica também no construto de objetos que façam parte de seu universo sociocultural, espacial e afetivo. A isso podemos creditar à presença da arquitetura indígena com seus traçados triangulares e circulares feitos de palha e caibros, amarrados com cipó.





Figuras 3 a 6: Em sentido horário, a maloca Sateré-Mawé no bairro Tatumã-Açu e o Centro Cultural multiétnico no bairro Lagoa Azul, ambas em Manaus, e as duas últimas fotos da maloca Tukano na aldeia multiétnica Beija-flor, na cidade de Rio Preto da Eva, na Região Metropolitana de Manaus.

Fonte: PEREIRA, J. C. M., dezembro de 2014 e março de 2015.

O baixo nível de escolaridade e a falta de qualificação da mão de obra empurram os indígenas para atividades braçais na construção civil e no comércio; ao mercado informal (bicos) e ao desemprego⁷. No caso das empregadas domésticas, denunciam-se as situações de violência física, sexual e simbólica, dizem eles, acerca da humilhação, preconceito e discriminação vivida por elas. Uma indígena Munduruku relatou o espancamento e o estupro sofrido por sua avó em uma casa de família onde trabalhou como doméstica e “ama de leite” e o medo que ficou em revelar a sua identidade indígena para aqueles que nasceram posteriormente.

Longe de ser uma situação isolada, identificamos outros fatos que demonstram essa relação assimétrica entre índios e não índios. Os mais jovens passam por situações de constrangimento diante da população não-indígena e os estigmas lançados os fazem negar a sua origem étnica. Mesmo os moradores das áreas de ocupação, vindos do interior do estado do Amazonas têm preconceito em relação aos indígenas. Somam-se a essas situações o processo de colonização e a catequização dos indígenas pelos padres de colégios católicos. No internato, os indígenas que fossem pegos falando a língua nativa eram castigados, uma vez que o português era a língua oficial da escola.

Ferir a autoestima do outro constitui uma estratégia daquele que está numa relação favorável de poder para demonstrar a sua superioridade, conforme tratou Elias (2000). Assim, rótulos negativos e nomes depreciativos ilustram essa condição. Argumentamos que falar a língua do branco, vestir suas indumentárias e adotar seu modo de vida correspondem a interiorizar suas “qualidades”, bem como representa a possibilidade de ascender ao “mundo civilizado”, segundo a perspectiva assimilacionista.

Situação combatida pelos mais velhos, pais e mães com a proposição de afirmação da identidade indígena, da organização em torno de associações e das lutas por políticas diferenciadas, do reaprender a língua nativa e os modos de vida dos antepassados e das famílias que ainda vivem nas aldeias, mesmo agora vivendo ou tendo nascido na cidade.

Diz um indígena Bará que mais do que aprender a língua na escola, a criança precisa viver a língua em casa e na família. Reclama que não se ensina a fazer quinhapira, maniçoba, caxiri [bebida típica feita de banana e cará fermentados, mas pode ser de macaxeira e abacaxi], beiju, mingau e a cozinhar um peixe. Como se na cidade não se precisasse manter esses costumes praticados sistematicamente no “interior”. Diz este indígena que “não há como se esconder que se é indígena dentro da sociedade”. Ressaltamos que Bourdieu (2003: 83) afirmou em suas análises que “o estigma étnico está inscrito de forma indelével, na tez e nos traços do rosto, e também no próprio nome”.

Ao usar o termo “fricção interétnica”, Oliveira (1972: 17) busca explicar a relação entre índios e não índios numa perspectiva sociológica, demonstrando as tensões envolvidas nessas situações que, geralmente, nada tem haver com atos

harmônicos, solidários e de alteridade entre grupos tribais e sociedade nacional, visto o sentido destruidor do contato.

Esses fatos levam ao estabelecimento de regras que indicam, por exemplo, que durante as apresentações do grupo musical da associação Bayaroá não haja consumo de bebida alcoólica por nenhum de seus integrantes. Essa prevenção foi tomada para evitar o rótulo negativo que associa o indígena ao “alcoólatra”. Até mesmo nas atividades internas da associação essa situação é observada.

Argumenta um Tikuna, que na escola é mais fácil falar em português. Daí advém a preocupação dos mais velhos com a “morte” da língua na cidade. Por essa razão é que surgiu a iniciativa de revitalização da língua Tikuna e as medidas preventivas de manter o vínculo com a aldeia. Esse deslocamento é visto como necessário para assegurar o contato com a língua materna em tempo que dura entre três meses a dois anos. Às vezes, os parentes vêm para a cidade ou as crianças vão à aldeia durante o período de férias e retornam quando as aulas recomeçam, num fluxo constante de idas e vindas. Inclusive, algumas famílias e etnias têm barracões na cidade ou cômodos na casa para receber os parentes oriundos da aldeia, que ficam na cidade durante certo período do ano e depois retornam para seu lugar de origem.

No plano da argumentação e da percepção indígena, os significantes “interior”, “aldeia”, “terra indígena”, “rural” e “índio na base” fazem parte do universo vocabular para se referir à experiência pretérita ou àquele lugar de ida em algum momento do ano.

Os modos de vida indígena e a relação aldeia-cidade/cidade-aldeia

O trabalho de campo nos propiciou encontros, visitas e conversas com muitas etnias. Numa delas, um indígena Sateré-Mawé contou da experiência de seu filho que foi passar as férias escolares na aldeia e voltou dizendo que não queria ser mais indígena. Em sua justificativa de criança estava à explicação de que “índio anda muito”, conforme falou o filho ao pai. Assim, a vida na cidade serve de parâmetros comparativos que distanciam as gerações. Especialmente, destaca-se a resistência daqueles nascidos na cidade e que remetem à outra condição indígena, bem diferente da de seus avós e pais - os indígenas de terceira geração. Os objetos da sociedade de consumo já fazem parte do seu cotidiano, não querem aprender a língua e negam a sua condição de indígena. Observamos que esses jovens constituem-se no elo frágil da relação, que distancia o indígena que vive na cidade do passado da aldeia e representam a ameaça de ruptura, caso nenhuma atitude seja tomada por parte dos mais velhos.

O casamento interétnico constitui outro fator de risco, uma vez que é tratado como elemento desagregador da cultura indígena na cidade. Disse-nos um Bará, sinalizando com preocupação, que já é comum a existência de filhos de mãe indígena e pai não-indígena. Tira-se o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI)⁸, mas não se assumem como tal, não praticam a língua e os costumes, nem participam das atividades da associação.

O surgimento da figura do “caboclo” resultante do casamento interétnico entre brancos e índios implica em grandes tensões nessa relação, já que para o branco o caboclo representa o índio “domesticado” e “amansado”, submetido a uma situação de inferioridade. Isso tanto resulta no desprezo do branco para com ele, como cria resistência tribal frente a essa forma de casamento, uma vez que os filhos advindos

dessa relação são considerados “membros espúrios da comunidade tribal” (Oliveira 1972: 85).

O deslocamento aldeia-cidade ganha regularidade por meio das trajetórias individuais e familiares que vêem a cidade como espaço de oportunidade e superação de muitas dificuldades enfrentadas na aldeia. Isso não deve ser entendido como uma iniciativa individual sem relação com o consentimento da parentela. É o caso de um jovem Sateré-Mawé que foi para Manaus estudar na Escola Agrícola e esbarrou nas dificuldades em conciliar os estudos e suas carências financeiras e materiais, como consequência o abandono da escola tornou-se inevitável. Contudo, apesar das adversidades, concluiu o ensino médio e já está cursando Turismo, na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). As referências do passado sempre orientam as escolhas cidadinas e as afirmações identitárias. Referimo-nos à vida na aldeia; ao convívio familiar; à caça de veado, paca, cutia, tatu, durante as noites com seu pai, exímio caçador; à pesca do tucunaré, traíra, cará, pacu, jacundá e arari, peixes fartos no rio nas proximidades da aldeia; à vida na roça, e ao plantio de cará, mandioca e banana. Esse jovem relata as habilidades desenvolvidas com a ajuda do avô - como andar na floresta, utilizar os utensílios de caça, fazer fogo, pegar a caça e levar para a aldeia.

O meu pai era um bom caçador da noite. Ela caçava mais à noite. Paca, tatu, veado, e outras, né? Já o meu avô, o nosso avô, teve outro tipo de experiência. Ele tinha uma preocupação de levar nós pra mata pra aprender a sobreviver, né? O que ele fazia? Levava os netos, todos com uma carga: um com farinha, outro com água, outro com terçado, outro com machado, outro com fogo. Porque na aldeia o fogo é difícil. Então, ele acendia um tição de fogo e a gente passava pra não deixar aquele fogo apagar. Quando ele pedisse pra acender o cigarro dele tinha que tá aceso o fogo. E como isso a gente tinha uma responsabilidade pra não deixar esse fogo apagar. Aí acho que a atividade mais difícil era do fogo. Que não podia apagar, porque se apagasse já era, né? Aí então quando chegava no local fazia o fogo (...) pra fazer o assado, né? (Sateré-Mawé, dezembro, 2014).

Os aprendizados se relacionam ao “sobreviver na mata”, segundo a perspectiva de seu avô, que mais parecia brincadeira diante dos olhos da criança. Essa sistematicidade da vida cotidiana e os aprendizados passados de geração em geração remetem à “Ciência do Concreto”, conforme definiu Lévi-Strauss (1989).

Esse Sateré fez referências à perda da prática ritual por conta da interferência das religiões na cultura indígena. O “ritual da Tucandeira”, por exemplo, é criticado pelas religiões, mas para os indígenas ele é símbolo de saúde, conhecimento e o momento de passagem da infância para a idade adulta. A argumentação remete ainda à adoção de nome branco pelo indígena que chega à cidade, chamando atenção que o cartório de registro de nascimento se recusa a registrar o nome indígena, “tem que ser nome de branco”, contesta ele. Assim, as mudanças se tornam inevitáveis: Turi (Icles), Arkitó (Barnabé), Aracamari (Osmar), Diacarapó (Deolinda) e Eiuketê (Dobertino).

No imaginário coletivo, as lendas fornecem as explicações sobre a presença dos Sateré-Mawé no mundo, como as lendas do *Porati* e do *Guaraná*. A primeira trata de um remo mágico - o *Porati* -, que se refere à criação dos primeiros animais e dos homens, do bem e do mal; da busca do alimento Sateré e dos espíritos malignos. A segunda está relacionada à criação dos Sateré, filhos do Guaraná. Trata da presença de três irmãos no mundo, dois homens e uma mulher, que engravida de outro ser e de sua fuga do paraíso, já que os irmãos prometeram matar seu filho. Contudo, a armadilha foi montada e seu filho foi cortado em partes, depois foi enterrado pela mãe que profetizou que ele seria uma grande liderança conhecida em todo mundo. Dele nasceram todos os animais e a primeira criança Sateré-Mawé - Uruará -, o filho do Guaraná e de onde descende essa etnia. Essa lenda é repassada pelos mais velhos aos mais jovens, para que nunca se esqueçam de onde vieram, já que do ponto de vista indígena, ela representa o

conhecimento de sua história. Assim, se posiciona criticamente diante das mensagens passadas pela televisão que tratam as lendas como mentira.

Do livro *Ugütaerü'ü y tikunaaarü, Cagü'üarünatchiga, Oregüariü'gü* da Associação Comunidade Watchimaicü Tikuna de Manaus, trazemos uma história infantil denominada “A samaumeira que escurecia o mundo”:

No princípio tudo era escuro, sempre frio e sempre noite. Uma enorme samaumeira wotchine fechava o mundo e por isso não entrava claridade na terra. Yo'i e Ipi ficaram muito preocupados com essa situação, então, através de um buraquinho na árvore, os irmãos enxergaram uma preguiça-real que prendia lá no céu os galhos da samaumeira. Tentando derrubar a árvore, jogaram muitos e muitos caroços e assim criaram as estrelas. Mas não havia claridade, então Yo'i e Ipi ficaram pensando e decidiram convidar todos os animais da mata para ajudarem a derrubar a árvore. Mas nem um deles conseguiu, nem mesmo o pica-pau. Resolveram, então, oferecer a irmã Aicüna em casamento para quem jogasse formiga-de-fogo nos olhos da preguiça real. O quatipuru tentou, mas voltou no meio do caminho. Finalmente aquele quatipuruzinho bem pequeno, chamado Taine, conseguiu subir. Ele jogou as formigas e a preguiça soltou o céu. A árvore caiu e a luz apareceu. E cumprindo a promessa, os irmãos fizeram o casamento de Taine com Aicüna (Associação Comunidade Watchimaicü 2007: 48).

Outra história, agora para adultos, se refere ao “lugar sagrado”:

“Eware” é o lugar sagrado onde “Yo'i” pescou os Tikuna. Este lugar também se chama “Bunecü” (onde as árvores nunca crescem) e onde foram surgindo os povos, ali começaram a se multiplicar todos os seres vivos que habitam a terra. Os antigos contam que lá as árvores nunca crescem e nunca morrem, e que há diversos tipos de fruta como: a sorva, o buriti, o açaí, o ingá, o ingá do mato, vapuruí, goiaba do mato, bacaba, bacuri, mapati, sopó e também diversos tipos de flores. Estas plantas do “Eware” são chamadas bunecü porque permanecem pequenas e novas como uma criança. Este lugar é protegido pelos animais e pessoas encantadas. Na beira do igarapé “eware” fica a casa de “Yo'i” e do outro lado fica a casa do irmão dele, “Ipi”. Assim como também está o caniço que antigamente “Yo'i” e seu irmão usaram para pescar os animais e as pessoas (Associação Comunidade Watchimaicü 2007: 52).

Cabe destacar que as cosmologias indígenas se referem às crenças, mitos e o papel do indígena no mundo. Dessa forma, envolvem as relações matrimoniais e de

parentesco; a relação com a natureza, entre os clãs e sua classificação; além do processo de aprendizado. Não é só o presente, mas especialmente, o passado que definem a forma como vêm o mundo, como se organizam socialmente e os modos de vida praticados (Oliveira 1972).

Isso nos leva a ressaltar os mecanismos que permitem aos indígenas manterem os laços sistemáticos com a aldeia e a afirmação de sua identidade étnica na cidade. Podemos fazer referência à concentração de famílias de uma dada etnia ou de várias etnias num mesmo local de moradia ou bairro, sob a nomenclatura de “comunidade”, bem como a formação das associações indígenas étnicas, multiétnica e de gênero que têm por objetivos propiciar a prática de rituais, produzir o artesanato, praticar os hábitos alimentares, ensinar a língua materna ou agrupar as etnias na luta em torno das políticas diferenciadas. Diante disso, podemos afirmar que eles trazem um pouco da aldeia para a cidade e que o agrupamento das pessoas constitui-se em uma estratégia para enfrentar as adversidades da vida cidadina.

As associações étnicas, multiétnicas e de gênero

Já mencionamos que as organizações indígenas na cidade funcionam como espaço de articulação política das famílias e etnias, de práticas comuns materiais e simbólicas, de lutas identitárias e se constituem como interlocutoras dos órgãos governamentais. Convívio este possibilitado por reuniões sistemáticas de cada etnia, nas festividades das associações onde convidam os parentes para compartilharem dos rituais, nas atividades da Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno (COPIME) ou na mobilização coletiva em torno dos direitos indígenas, conforme trataremos com mais detalhes a seguir.

Nessas associações funcionam as “escolas indígenas”, denominadas por eles de “centros culturais”. Nelas as crianças aprendem a língua materna, canto, dança, hábitos alimentares, rituais, pinturas e artesanato em horário diferente da escola do ensino regular. É o espaço de ressocialização das crianças e jovens nos modos de vida indígena e a reafirmação dos aprendizados pretéritos da aldeia na cidade. Esses centros estão localizados em associações indígenas, mas podem ser encontrados em cômodos das residências, no quintal, na maloca ou em outro espaço improvisado para este fim.

Esta iniciativa remonta a década 1990 por meio de uma parceria das organizações indígenas com a prefeitura, que hoje computam 11 experiências e atendem cerca de 300 alunos que, mesmo diante das dificuldades - falta de merenda, material didático e a precariedade das escolas para receber as crianças -, em muitos casos, representam uma possibilidade de socialização dentro das formas de manifestações socioculturais indígenas.



Figuras 7 e 8: Em sentido horário, a escola improvisada num dos cômodos da casa e seu professor da etnia Kokama, no bairro Grande Vitória. Figuras 9 e 10: Escola Apurinã, na área Valparaíso e a escola Sateré-Mawé, no bairro da Redenção.

Fonte: PEREIRA, J. C. M., dezembro de 2014 e março de 2015.

As associações constituem-se também em um espaço importante na produção do artesanato. O trabalho realizado resulta em bolsas, pulseiras, colares, brincos, redes, porta-joias, tapetes, cestinhas e gargantilhas. Feitos de tucumã, jarina, inajá, palha, cipó, açai, dentre outras matérias-primas, muitas vezes trazidas das aldeias, coletadas na cidade ou comprada de atravessadores. Muito desse trabalho é feito manualmente, mas existe uma experiência que usa maquinário na produção, como o caso dos Apurinã, do bairro Cidade de Deus, em uma área denominada de “Aliança com Deus”, configurando uma exceção diante de um grande contingente que não tem equipamentos e nem apoio governamental para desenvolverem suas atividades.

Esse grupo Apurinã faz a coleta da matéria-prima numa área florestal próxima ao lugar de moradia. No local, verificamos o armazenamento de sementes, os maquinários destinados à produção (lixas, furadeiras e cortadeiras) e a divisão do trabalho entre homens e mulheres da etnia em um pequeno espaço coberto de plástico sustentado por madeira, improvisado no fundo do quintal da residência.

Apesar de todo empenho indígena nessa atividade, reclama-se da falta de matéria-prima e de apoio do governo, da presença de atravessadores, concorrentes que compram mais barato e em quantidade diretamente dos indígenas para venderem mais caro em lojas dos *shoppings centers* e da ausência de uma área verde na cidade destinada à coleta de insumos para a produção do artesanato. As existentes estão sob a guarda do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Exército e Universidades, por exemplo, e são inacessíveis aos indígenas. Para buscar no “interior” há gastos com a passagem de barco e falta dinheiro para comprar a matéria-prima.

A venda é feita em eventos na cidade ou mesmo fora da Amazônia oportunizada por viagens de divulgação da cultura indígena, encontros ou congressos, visto que não há um local apropriado para vender o artesanato indígena. O espaço que existia na cidade a feira *Puka'a*, que na língua materna quer dizer “irmão da mata”, foi desativada pela prefeitura em 2012. Essa atividade é a fonte de renda principal da família ou complementar ao salário do marido. Também permite às mulheres trabalhar em casa e cuidar dos filhos mais novos, levá-los à escola ou ao médico, já que se trata de um trabalho desenvolvido majoritariamente por elas. Inclusive, foi criada uma associação multiétnica com este fim. Trata-se da Associação de Mulheres Artesãs Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) - Numiá Kura, na língua nativa quer dizer grupo de mulheres - composto por 64 mulheres de 10 etnias -, 35 delas trabalhando diretamente com o artesanato. Outro exemplo é a Organização das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé de Manaus (OMISM), no bairro da Redenção.

Ressaltamos os lugares diversos de produção de artesanato, como os centros culturais, as associações, um local improvisado no fundo do quintal ou em cômodos das residências. Nas figuras abaixo, a sede do Centro Cultural Tikuna e o trabalho do artesanato desenvolvido em casa, no bairro “Cidade de Deus”.



Figura 11 e 12: Centro Cultural Tikuna e seu coordenador e a Índia Tikuna fazendo artesanato.
Foto: PEREIRA, J. C. M., 2014.

Essa produção, segundo a perspectiva indígena, vai muito além de um produto para vender no mercado, uma vez que este é a expressão da cultura, da identidade e dos modos de vida indígena, nos afirmou um Bará:

Pra mim, eu sempre digo, o artesanato não é somente produto mercantil. Pra nós é vida. É cultura. Ela é linguística. Ela é uma identidade que nos afirma através desse artesanato bonito com grafismo, com simbologia, com pintura. Ela expressa uma riqueza da humanidade. Não é somente do povo indígena, mas ela é da humanidade (Bará, dezembro, 2014).

Por essa razão, quando um indígena produz o artesanato ele está incorporando ao objeto construído seu modo de vida e sua visão de mundo. Assim, esse objeto traz significados e significantes maiores do que o valor monetário pago em sua aquisição. Dito de outra forma, o comprador do colar, por exemplo, o adquire como um adorno e ganha um significante maior que o valor pago no momento da compra. Mas isso, não é claro e evidente para quem o compra, salvo tenha conhecimento prévio sobre a relação que os indígenas estabelecem com a natureza - as sementes, a floresta, os animais e a natureza morta (resíduos de vegetais que fazem parte da matéria-prima de seu trabalho). Uma pele de onça, uma pena de arara azul ou um dente de animal pode representar um valor subjetivo inestimável, muitas vezes desconsiderado no momento da compra.

O fazer-se conhecer na cidade incluiu a criação da Associação Cultural Tikuna e, em 2002, a montagem do grupo musical para cantar na língua materna, falar dos rituais, da origem, da história, da vivência e dos antepassados com o objetivo de divulgar a cultura Tikuna, não apenas na cidade de Manaus, uma vez que já viajaram para o Rio de Janeiro e São Paulo.

Além das questões relativas à arte e música, os Tikuna se preocupam com o acesso à saúde. Isso os levou a negociarem com o coordenador da unidade do distrito

norte, órgão da prefeitura, para não ter que chegar na fila do posto de saúde às 4 horas da manhã para pegar ficha. A consulta marcada é relatada como uma conquista da etnia. Contudo, isso não significa abandonar as formas tradicionais do tratamento de saúde aprendido na aldeia. Pelo contrário, seu uso significa valorizar a cultura indígena e demonstrar “o orgulho de ser índio”.

Argumenta a liderança que viver na cidade é bem diferente da vida aldeia. Na cidade não tem o pajé e nem a parteira que cuida do nascimento das crianças, lembrando-se do tratamento com remédio caseiro indicado pelo pajé:

Aí pajé diz: tal remédio que você toma de caseiro, faz isso. Ele dão casca da andiroba, Copaíba, carapanaúba (...). Aqui na cidade não tem pajé. Porque não veio. Nem a parteira, né? Que chama pra cuidar quando a mulher tá gestante (Tikuna, dezembro, 2014).

O formato de organização social indígena na cidade é diverso. Também identificamos a Organização Não Governamental - Instituto Mauati de Arte e literatura Indígena, com atuação estadual e que reúne artistas indígenas (cantores, artistas plásticos, escritores, ilustradores, músicos e contadores de história) das etnias Sateré-Mawé, Maraguá, Tikuna, Tukano, Macuxi, Baniwa, Munduruku, Tuyuka, Barasana, Desano e Mura. Entrevistamos um dos escritores da etnia Maraguá que nos apresentou várias obras publicadas por uma editora que valoriza a literatura indígena e colabora na difusão de sua visão de mundo por meio das lendas e mitos que ganham forma de “contação” de história.

Já a Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaroá (AENGBA), que na língua nativa quer dizer mestre de dança ou mestre cerimonial, foi criada no ano de 1998 e onde funciona uma escola indígena desde 2012. Essa escola tem a finalidade de trabalhar o fortalecimento da cultura, através de dança, dos ritos, da pintura, do

aprendizado da língua e da escrita. As três linhas de trabalho do grupo Bayaroá estão relacionadas à cultura, educação e artesanato. O quadro de associados é formado por 22 famílias (86 pessoas) de nove etnias (Bará, Baré, Desano, Itano, Karapãna, Piratapuia, Tariano, Tukano e Tuyuka) que falam a língua Tukano. Trata-se de uma associação multiétnica. Falar desse grupo de danças tradicionais remete às famílias vindas do Alto Rio Negro, da região da Cabeça do Cachorro no município de São Gabriel da Cachoeira (AM), no Oeste do estado do Amazonas.

A aldeia multiétnica faz parte dessa teia complexa de relações. Na cidade de Rio Preto da Eva, Região Metropolitana de Manaus, a aldeia Beija-flor é formada por integrantes de 10 etnias. Lá moram 220 pessoas, de 17 famílias em uma área de 42 hectares a cerca de 20 anos, doada por um americano, homologada como terra indígena no ano de 2002. Essas etnias são oriundas das regiões do Alto Solimões, Baixo Amazonas e Alto Rio Negro, do estado do Amazonas. Vivem do artesanato e da agricultura, mas também desenvolvem trabalhos diversos na região metropolitana de Manaus. Nessa aldeia, eles praticam rituais e danças de diversas etnias, como as dos Marubo, Tukano, Sateré-Mawé e Tuyuca. Na escola bilíngue tem o português e o Tukano. Andando pelo espaço da aldeia identificamos plantação de mandioca, banana, verduras e legumes, criação de animais de pequeno porte, várias árvores frutíferas (açai, pupunha, goiaba, laranja, limão), escola, horta, casa de farinha, uma grande maloca e as casas de madeira onde residem as famílias. Também tomamos conhecimento de quatro línguas faladas na aldeia: Tukano, Sateré-Mawé, Baniwa e Tuyuca, mas a língua mais usada é o português, comum a todos eles.

Esse conjunto de procedimentos, práticas e condutas de afirmação identitária que, são motivo de orgulho indígena, funcionam como “indicadores do pertencimento

étnico”, conforme se referiu Mitchell (2010). Dessa forma, supõe-se que quanto maior for o uso do repertório indígena na cidade, maior será o seu reconhecimento pelos pares e por aqueles que ainda vivem na aldeia, mas que regularmente visitam os parentes que moram no contexto urbano.

A Coordenação dos Povos Indígena de Manaus e Entorno (COPIME) foi criada em 2011 e funciona com “a mãe das associações”, afirmou seu coordenador. Em torno dela estão associadas 47 organizações indígenas da cidade de Manaus e 12 do entorno (cidades integrantes da região metropolitana), representando aproximadamente 3 mil indígenas. Ela tem um papel de grande relevância organizativa em torno da luta por políticas específicas e diferenciadas, além de servir de espaço de encontro e diálogo entre as diferentes etnias e suas organizações representativas, não só da cidade de Manaus, mas da Região Metropolitana, o que ainda inclui os municípios de Rio Preto da Eva, Itacoatiara, Presidente Figueiredo, Iranduba, Manacapuru, Novo Airão e Careiro da Várzea que, estatutariamente vem sendo chamado por ela, de “entorno”.

As associações étnicas, multiétnicas e de gênero têm uma ação mais pontual, específica e localizada. A COPIME, por sua vez, aparece como a organização do encontro desses pedidos, canalizando anseios, aspirações, bem como demandas em torno de um projeto coletivo identitário mais amplo: as políticas diferenciadas para os indígenas na cidade de Manaus e seu entorno. Também observamos simultaneamente as articulações políticas realizado por ela, de ordem estadual, mesorregional e nacional em torno da luta contra o Projeto de Emenda Constitucional, a PEC 215 - que representa uma grande ameaça para a demarcação das terras indígenas, uma vez que transfere das mãos do governo federal para o legislativo essa prerrogativa -, e contra o projeto de lei em tramitação no Congresso Nacional que autoriza a mineração em terras indígenas.

Assim como, sua proximidade de entidades mais gerais como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a participação em manifestações nacionais em torno da pauta indígena unitária. Isto remete também à luta simultânea em diferentes escalas de ação e à articulação de cooperação com universidades, entidades religiosas e organizações não governamentais.

Este é um dado importante, pois nos dá a dimensão da multiplicidade de organizações envolvidas na luta identitária. No quadro abaixo apresentamos algumas dessas organizações:

ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA CIDADE DE MANAUS - 2015

ORGANIZAÇÃO	LEGALIZADA	ETNIA	BAIRRO
1. Organização do Povo Kambeba (OPIK)	Não	kambeba	Jorge Teixeira
2. Associação Comunidade Wotchimaücü Tikuna de Manaus (ACW)	Sim	Tikuna	Cidade de Deus
3. Associação dos Índios Munduruku de Manaus (AIMM)	Não	Munduruku	Japiim
4. Comunidades Nações Indígenas	Não	Multiétnica	Tarumã
5. Associação do Igarapé do Branquinho	Não	Tukano	Tarumã-Açu
6. Comunidade Grande Vitória	Não	Kokama	Gilberto Mestrinho
7. Assentamento Povo do Sol Nascente	Não	Multiétnica	Cidade Nova
8. Associação Yapurahy	Não	Sateré-Mawé	Redenção
9. Associação Waikirü	Sim	Sateré-Mawé	Redenção
10. Associação dos Povos Indígenas Kaixana Residentes em Manaus	Não	Kaixana	Japiim
11. Conselho Indígena Inhãa-bé (Igarapé do Tiú)	Sim	Sateré-Mawé	Tarumã-Açu
12. Associação Kokama Indígena de Manaus (AKIM)	Sim	Kokama	Brasileirinho
13. Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaró (AENGBA)	Sim	Multiétnica	Lago Azul
14. Associação de Mulheres Artesãs Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) - NUMIÄ KURA	Sim	Multiétnica	Coroadó
15. Coordenação das Organizações Indígenas do Estado do Amazonas (COIPAM)	Não	Multiétnica	Estadual
16. Coordenação dos Povos Indígenas e Manaus e Entorno (COPIME)	Não	Multiétnica	Centro
17. Associação Waikirü (anexo Tarumã-Açu)	Sim	Sateré-Mawé	Tarumã-Açu
18. Organização das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (OMISM)	Sim	Sateré-Mawé	Redenção

Quadro 1: Organizações indígenas na cidade de Manaus

Fonte: Oficinas da COPIME e entrevistas 2014 e 2015.

Organizar os indígenas, reunir as lideranças, identificar os problemas, planejar as atividades, formar comissões, negociar com os governantes, realizar audiências públicas e seminários, ocupar a FUNAI e apresentar as reivindicações estão entre os repertórios acionados na ação política, bem como os pedidos de preparação política dos agentes públicos para lidar com as demandas identitárias, uma vez que o “indígena não se encaixa na política do branco”. Isso equivale dizer, que estes devem saber quem são os indígenas, quais os seus costumes e como vivem na aldeia para identificar a melhor forma de diálogo e a política mais adequada a eles direcionada. Isto não está relacionado somente ao passado, mas entender e respeitar as modificações socioculturais porque passam os indígenas na cidade. Diz Pacheco de Oliveira que os indígenas:

Estão adaptando sua cultura a novas condições de vida, estão fazendo exercícios criativos (...) produzindo relações novas (...). O índio é um produtor de cultura. O índio vive a partir daquela cultura que ele elabora e constrói de acordo com estratégias que ele tem como as mais adequadas a si e seus parentes, aqueles que estão associados a ele (...) (Pacheco de Oliveira, depoimento, 2016).

O que nos leva a perceber que se trata do presente, constantemente atualizado, e não apenas do passado indígena. Os processos identitários, longe de representarem isolamento, guardam relação com atos políticos de afirmação de “uma identidade étnica diferenciadora” e com a circulação dinâmica dos significados. As afinidades culturais e linguísticas e os vínculos afetivos e históricos estão em relação ou em confrontação com membros ou grupos diferentes, como as organizações religiosas e as agências estatais ou dizem respeito à situação dos grupos étnicos dentro do Estado-nação, o que implica, por sua vez, em um processo de reorganização sociocultural em proporções mais amplas (Pacheco de Oliveira 1998: 55).

Do mesmo modo, pensar a presença indígena na cidade remete ao entendimento do orçamento público e das leis que orientam a sua aplicação. Analisando o Plano Diretor da cidade de Manaus, observamos que das 110 páginas publicadas no Diário Oficial do Município de Manaus - edição 3.332 de 16/01/2014 - nenhuma linha faz referência aos indígenas presentes na cidade. Nossa hipótese é que essa ausência deliberada toma como referência o suposto “desaparecimento indígena”, conforme tratamos no início deste trabalho. O que implica na negação da necessidade de políticas públicas diferenciadas e de dotação orçamentária para esses grupos orientados pelo pertencimento étnico, pelo atual campo de poder à frente do governo municipal. As lideranças indígenas afirmam que não foram contatadas para participar da elaboração do plano. Nem elas, nem outros movimentos sociais.

Ao fazer isso, o poder local tanto dificulta a interlocução entre estes e a máquina municipal, como tenta inviabilizar a luta por políticas diferenciadas. Diz Foucault (1996) que o poder está inscrito nas leis. Logo, o plano diretor como uma forma de conhecimento da cidade em seus artigos, incisos, parágrafos, concepção e classificações expressam a relação de poder assimétrica entre os grupos sociais e ao excluir os indígenas das leis privilegiam os grupos mais abastados, a especulação imobiliária e a lógica mercantil da cidade.

Este fato demonstra a fragilidade da “mão esquerda” do Estado (Bourdieu 1998) e do não reconhecimento das lutas sociais em seu interior, bem como de sua retirada de certos serviços essenciais à vida coletiva, conforme premissas neoliberais e de seus rebatimentos no âmbito local. Aqui, nos referimos às políticas direcionadas aos indígenas e que, muitas vezes, colocam em lados opostos e em conflito os campos da gestão e da militância, conforme tratam Leite Lopes e Heredia (2014).

Contudo, as associações têm suas pautas de reivindicações acerca das políticas diferenciadas voltadas aos indígenas e de seu reconhecimento como moradores da cidade, conforme apresentamos no quadro abaixo:

PROPOSTAS DAS ORGNIZAÇÕES INDÍGENAS

1. Criar política habitacional, como o Programa Minha Casa e Minha Vida, adequada à realidade indígena para aqueles que moram em áreas carentes;
2. Regularizar a posse da terra ocupada;
3. Realizar levantamento para identificar a quantidade de famílias indígenas que vivem em áreas de ocupação;
4. Construir um local onde os indígenas possam se reunir para praticar suas tradições culturais, para expor e vender o artesanato produzido;
5. Incentivo por parte do governo e das instituições para que os turistas comprem o artesanato indígena;
6. Realizar qualificação profissional dos indígenas para assegurar seu acesso ao mercado de trabalho;
7. Assegurar a participação dos indígenas na elaboração políticas públicas, na definição das prioridades e na aplicação de recursos;
8. Realizar audiências públicas em Câmaras Municipais e na Assembléia Legislativa do Estado para tratar de questões referentes aos indígenas;
9. Respeitar à diversidade cultural;
10. Dotar os centros culturais com infraestrutura, recursos financeiros e contratar professores indígenas por meio concurso público;
11. Garantir o acesso à universidade;
12. Gerar trabalho e renda.

Quadro 2: Propostas das organizações indígenas
Fonte: Oficinas da COPIME, 2015.

Pelo exposto, identificamos que não é por falta de organização política dos indígenas, nem pela ausência de propostas tomando por referência o pertencimento

étnico que as negociações com as instâncias do governo municipal, estadual e federal não se realizam. O problema é de outra ordem: trata-se da “invisibilidade” de suas proposições frente ao Estado. Em decorrência disso, observamos a negligência no tratamento de suas questões, a ausência de instância de interlocução e a falta de dotação orçamentária para este fim.

Essas construções sociais indígenas - de lutas, resistências e mobilizações - se aproximam das formulações feitas por Tarrow (2009), que define movimento social como toda ação coletiva duradoura ou imediata, baseada em redes sociais e de apoio com pautas definidas e mobilizadas em torno de interesses coletivos e de confronto com elites, governos e autoridades estabelecidas em nome de exigências não atendidas. É a ação coletiva de confronto baseada em redes de solidariedade, uma vez que seus integrantes formam organizações, mobilizam e socializam seus membros, elaboram pautas de reivindicações e constroem identidades coletivas. Dessa forma, devemos pensá-los como “novos” movimentos sociais de recorte étnico, diante da impossibilidade da “classe” ser a categoria mobilizadora e unificadora de todos os interesses e identidades (Hall 1993).

Conclusão

A cidade tratada em nossa análise diz respeito ao espaço de “coexistência” de múltiplas formas de viver em sociedade. Fernandes (1979) propôs em sua formulação que o campesinato - o grande contingente da mão de obra usada na industrialização do país - mudava para a cidade levando consigo o seu modo de vida rural. No caso dos indígenas da cidade de Manaus, analiticamente seguimos a mesma perspectiva admitindo que há um processo de “integração sem assimilação” (Oliveira 1968). Ou

seja, que eles vão para a cidade, mas não abrem mão de continuarem sendo indígenas. Observamos empiricamente que o repertório apreendido na aldeia é sempre acionado em situações que tornam possível tal condição. Isso nos remete à “população translocal”, conforme definiu Sahlins (1997). Aquela capaz de habitar vários mundos como parte integrante de uma totalidade sociocultural¹⁰. Isso nos leva a supor que os híbridos culturais (Canclini 2011) são tolerados: vestir-se como branco, falar sua língua e até adotar o seu padrão construtivo. Contudo, as recusas identitárias não serão admitidas.

Dessa forma, nos afastamos das proposições que opõem aldeia e cidade, urbano e rural, ou que afirmam que o indígena na cidade perde a sua identidade. O que vimos pelo estudo de caso é justamente o contrário. Aqui não nos referimos ao índio “genérico”, porque os indígenas são de múltiplas etnias, falam muitas línguas, mantêm praticas rituais, alimentares e arquitetônicas, se organizam politicamente e lutam por políticas diferenciadas nas áreas de saúde, educação, moradia e reivindicam acesso à universidade e ao mercado de trabalho. Também mantêm laços fortes com o lugar de origem em visitas sistemáticas entre parentes, em deslocamentos que têm como fim estar ora na cidade, ora na aldeia. Práticas essas que não se fazem pela oposição criada pelo pensamento abstrato. Enfim, buscam manter vivos os costumes, hábitos e valores praticados e trazidos da aldeia que funcionam como o *habitus* (Bourdieu 2001) étnico no que se refere às predisposições duradouras e condicionamentos adquiridos desde a infância até a idade adulta e diz respeito à internalização de um determinado tipo de conduta¹¹.

Esses indígenas parecem viver nos “entre-lugares” (Bhabha 2007), uma vez que não estão na aldeia onde se vive como indígena, mas muito dos costumes, práticas e

hábitos da aldeia estão marcando suas formas de fazer e sentir. Por outro lado, não se limitam à relação mercantil da cidade onde o dinheiro é mediador e equivalente de todas as trocas. Ao contrário, eles buscam afirmar sua identidade étnica como uma forma diferente de viver a vida, mesmo que na cidade essa forma de vida seja minoritária e, muitas vezes, questionada e estigmatizada, seja pelos pobres que habitam os mesmos espaços de moradia, seja pelos setores dominantes do poder político local e estadual que lhes negam políticas diferenciadas.

Assim, não nos referimos a eles como “índios citadinos”, “desaldeados”, “destribilizados”, “não índios” ou qualquer outro termo classificatório ou depreciativo que lhes tirem a possibilidade e o direito de afirmar e reivindicar o seu pertencimento étnico, por entender que se trata do caráter explosivo das novas energias sociais emergentes, que reinventam e atualizam as formas de viver e de (re) produzir, conforme tratou Ribeiro (2011). E, dessa forma, questionam o viver na cidade, o perfil das políticas públicas e os estudos acadêmicos que explicam a vida urbana e a forma de “representar” a cidade. Do mesmo modo, questionam a forma como são vistos pela sociedade nacional; o lugar do indígena como sendo a aldeia, a floresta e o rural, andando nu, caçando, pescando, plantando e colhendo frutos, embora isso exista. Isto remete, tanto ao imaginário social, como aos parâmetros de classificação e à sua naturalização. Há um mundo simetricamente pensado segundo padrões dominantes de harmonia e perfeição (o dentro e o fora, o redondo e o quadrado, o permitido e o negado, o mostrado e o escondido e aquilo que não deve ser revelado). Assim, o indígena na cidade é tido, pelo pensamento dominante, como algo fora do lugar, um intruso ou forasteiro.

Os movimentos indígenas, por sua vez, começam a entender que não é seu modo de vida e sua visão de mundo que regulam e orientam a vida em sociedade. Compreender como pensa o não-indígena, como funcionam suas leis e que regras movem sua vida também se constitui em estratégia política para assegurar a sua própria subsistência enquanto povos. Os indígenas estão formando seus graduados, mestres, doutores e técnicos em universidades públicas, muitas vezes por meio do sistema cotas, para ter conhecimento e pessoal qualificado para ajudar na demarcação de terras indígenas, para sistematizar suas proposições e demandas e para a interlocução com instituições e agências governamentais e não governamentais nacionais e internacionais. Mesmo sabendo que, muitas das vezes, se tratam de relações antagônicas, conflituosas e desiguais, reivindicam a condição de se “expressar a partir da periferia do poder” (Bhabha 2007: 21).

Trata-se em dar visibilidade às novas identidades de povos que historicamente foram classificados como “primitivos”, “selvagens”, “mansos”, “preguiçosos”, “caboclos”, “bravos”, “bugres”, “índios misturados”, “entraves ao desenvolvimento”, dentre outras categorias depreciativas. E que por meio de lutas, passadas e presentes afirmam-se como sujeitos coletivos e portadores de direitos sociais que precisam ser reconhecidos e materializados pelo Estado.

Tomando como referência Bourdieu (2007), afirmamos que é no campo da luta política que se dá a luta pelo reconhecimento identitário e apresentação das demandas e proposições. O fazer-se conhecer frente à opinião pública, agências governamentais e instituições sociais têm por objetivo tornar legítimas as suas reivindicações. Isso do ponto de vista prático e político vêm no sentido de sair da “invisibilidade” e subverter o poder dominante que os exclui. Denominar as ruas e os assentamentos onde moram com

nomes indígenas, a formação dos grupos musicais, a publicação de livros, a produção e venda do artesanato, a sua aparição pública por meio de suas organizações são situações ilustrativas dessa busca por visibilidade. Assim, procuram se posicionar como agentes legítimos e aptos a conquistarem direitos sociais e políticas públicas de caráter étnico.

Podemos afirmar que existe nesse tipo de mobilização uma “consciência reflexiva” (Giddens 2009) relacionada a meios e fins que orientam a práticas dos grupos étnicos, ou seja, o fazer tendo em vista um resultado esperado. Essa reflexividade deve ser entendida em duplo sentido: apresentar aos interlocutores estatais e institucionais um tipo de conduta equivalente ao comportamento étnico e, simultaneamente, demonstrar à parentela que ainda vive na aldeia que se pode ser indígena na cidade sem abrir mão de sua identidade, mesmo negociando as bases na qual esta se realiza.

Identificamos que há resistência de várias etnias com relação aos indígenas que vivem na cidade o que, muitas vezes, gera conflitos entre as partes. As idas e vindas de parentes da cidade para a aldeia e da aldeia para a cidade servem como mecanismo sistemático de controle e de afirmação étnica. De forma a observar se os “indicadores de pertencimento étnico”, conforme definiu Mitchell (2010) estão sendo considerados pelos indígenas vivendo em contexto urbano.

Considerando o contexto mais amplo da questão indígena destacamos que o avanço das atividades econômicas de grande impacto sobre as áreas indígenas, como mineração, hidrelétricas, soja, exploração ilegal de madeira, construção de estradas e a grilagem de terra acabam por empurrá-los para as periferias das cidades. Assim, podemos pensá-los como um “novo” fenômeno da urbanização brasileira e não apenas como um movimento residual, pendular e temporário.

Por essas situações, ressaltamos que a cidade praticada (Certeau 2008) mostra a sua natureza múltipla, diversa e desigual indo além das formulações generalistas e homogeneizadoras que precisam ser consideradas pelas agências e políticas governamentais e pelo campo dos estudos urbanos para que se possa inscrever no âmbito das questões urbanas a presença indígena em cidades brasileiras de forma a iluminar a reflexão tomando por base o pertencimento étnico.

¹Agradeço as contribuições e críticas de Moacir Palmeira e José Sérgio Leite Lopes (PPGAS/MN/UFRJ).

²Castres (1982) chama atenção que a inexistência de classes sociais, do contrato formal regulador das relações e dos poderes divinos da Igreja eram indicadores que, do ponto de vista do colonizador europeu “civilizado”, se tratavam de povos “selvagens” ou “primitivos”. Conforme disse Caminha, uma gente sem fé, sem lei, sem rei e que não obedece a ninguém, a não ser a si mesmo. Gente “bestial” que precisava ser amansada (Cunha 2012).

³Agradecemos o apoio recebido da Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e entorno (COPIME) e de uma dezena de organizações indígenas de base étnica, multiétnica e de gênero.

⁴Observamos que o quesito língua falada se refere à “utilização da língua indígena para comunicação no domicílio por pessoa que se declarou ou se considerou indígena” (IBGE 2010).

⁵As explicações acerca dessa diferença segundo o professor Pery Teixeira, professor da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), está diretamente relacionada à insuficiência da amostra do Censo de 2010. Isto, segundo ele, acarretou a queda vertiginosa de 4 mil indígenas, se comparado com o ano de 2000.

⁶Kaixana, Mura, Apurinã, Tikuna, Sateré-Mawé, Kambeba, Piratapuya, Munduruku, Miranha, Macuxi, Arara, Kokama, Baré, Desano, Tukano, Tuyuka, Kamaiurá, Karapãna, Baniwa e Tariano.

⁷No que se refere ao trabalho desenvolvido por eles, as experiências conhecidas e vividas fazem referência ao artesanato, horta, seguranças, pedreiros, carpinteiros, domésticas, professores, motoristas, pintores, industriários nas fábricas da Zona Franca de Manaus, garis, serviços gerais, gerentes de loja, escritores, atores, músicos, marcheteiros, construção naval, guias turísticos, jogadores de futebol e professores de artes marciais. Um único médico da etnia Munduruku foi identificado, segundo informações repassadas por parentes da etnia, como sendo formado pela Universidade de Cuba.

⁸“O Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (RANI) é um documento administrativo fornecido pela FUNAI, instituído pelo Estatuto do Índio, Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973: ‘O registro administrativo constituirá, quando couber, documento hábil para proceder ao registro civil do ato correspondente, admitido, na falta deste, como meio subsidiário de prova’. Em outras palavras, o RANI pode servir como documento para solicitar o registro civil. O registro do RANI é realizado em livros próprios por funcionários da FUNAI e para cada registro é emitido o documento correspondente, devidamente autenticado e assinado. Importante: o RANI é um documento administrativo e não substitui a certidão de nascimento!”. Informação Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/docb/registro-administrativo-de-nascimento-de-indigena-rani>. Acesso em: 02 de março 2015.

⁹Os aspectos característicos de uma “comunidade” referem-se às relações de parentesco com base na confiança, cumplicidade e solidariedade, já que os indivíduos se conhecem intimamente e à relação orgânica e homogênea que torna possível o pacto com base nos direitos e obrigações por meio da associação. O que implica, por sua vez, na obediência às regras da vida em comum (Tönnies 1973).

¹⁰Isso difere de algumas formulações oriundas da “Escola de Chicago” como as de Park e Burgess, por exemplo. Assimilação, competição, conflito e adaptação fazem parte do repertório teórico e explicativo do processo de inserção de imigrantes à sociedade americana. Nesse contexto, duas situações são observadas: a) o migrante interioriza novos valores e atitudes para comportar-se adequadamente na sociedade que o acolheu; b) a sociedade de acolhimento lhe abre as possibilidades sociais de entrada. Assim, há uma tendência ao universalismo e à padronização dos modos de vida e dos comportamentos

pelos recém-chegados e incorporados à nova sociedade. Essa é a perspectiva da teoria assimilacionista (Poutignat; Streiff-Fenart 2011: 67).

¹¹Como sabemos, quando Bourdieu se refere ao *habitus* está relacionando-o ao grupo social, ao ambiente de vida e à formação do indivíduo. Por isso, usamos o autor numa perspectiva já apresentada por ele. Trata-se de uma operação teórica para resolver problemas práticos da pesquisa (Bourdieu 2001).

Referências

- ALMEIDA, Alfredo. 1994. *Carajás: a guerra dos mapas*. Belém: Falangola.
- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BARTH, Fredrik. 2011. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. (orgs.). *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP. pp. 185-227.
- BHABHA, Homi. 2007. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Humanitas/EDUFMG.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 2001. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____. 1998. *Contrafogos: táticas para enfrentar a visão neoliberal*. Rio de Janeiro: Zahar.
- CANCLINI, Nestor. 2011. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP.
- CERTEAU, Michel de. 2008. *A invenção do cotidiano 1: artes do fazer*. Petrópolis: Vozes.
- CLASTRES, Pierre. 1982. *A guerra nas sociedades primitivas. Ensaio de Antropologia Política*. São Paulo: Brasiliense.
- CUNHA, Manuela. 2008. *Índios no Brasil: história, direitos e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. 2000. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar.

-
- ELIAS, Norbert. 1994. *O processo civilizador*. vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 1993. *O processo civilizador*. vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar.
- FERNANDES, Florestan. 1979. *Mudanças sociais no Brasil*. São Paulo: DIFEL.
- FOUCAULT, Michel. 1996. *Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.
- GIDDENS, Anthony. 2009. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- HALL, Stuart. 2003. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A.
- IBGE. *Censo Demográfico 2010*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 04 abr. 2015.
- IBGE. *Censo Demográfico 2010: características gerais dos indígenas*. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 10 abr. 2015.
- LEITE LOPES, José; HEREDIA, Beatriz. 2014. *Movimentos sociais e esfera pública no Brasil: o mundo da participação*. Rio de Janeiro: CBAE.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- MELO, Joaquim. 2011. *O SPI no Amazonas*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/FUNAI.
- MITCHELL, J. Clyde. 2010. “A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte”. In: B. Feldman-Bianco (Org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: UNESP. pp. 365-436.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2011. *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contracapa.
- _____. 1998. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, n. 4, (1): 47-77.
- OLIVEIRA, Roberto. 2006. *Caminhos da identidade: ensaios sobre Etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo: UNESP; Brasília: Paralelo 15.

_____. 1978. *Sociologia do Brasil indígena*. Brasília: UNB.

_____. 1972. *O índio no mundo dos brancos*. São Paulo: Pioneira.

_____. 1968. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. 2011. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP.

RIBEIRO, Ana. 2012. *Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço*. Rio de Janeiro: Letra Capital.

SAHLINS, Marshall. 1997. “O ‘Pessimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II)”. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 3 (2): 103-150.

TARROW, Sidney. 2009. *O poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis: Vozes.

TÖNNIES, Ferdinand. 1973. “Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais”. In: F. Fernandes (org.). *Comunidade e sociedade*. São Paulo: Nacional/EDUSP. pp. 96-116.

Entrevistas

01- Sateré-Mawé, 32 anos. Entrevista concedida em dezembro de 2014.

02- Kokama, 41 anos. Entrevista concedida em dezembro de 2014.

03- Apurinã, 48 anos. Entrevista concedida em dezembro de 2014.

04- Tukano, 28 anos. Entrevista concedida em dezembro de 2014.

05- Tikuna, 47 anos. Entrevista concedida em dezembro de 2014.

06- Bará, 38 anos. Entrevista concedida em dezembro de 2014.

07- Kaixana, 33 anos. Entrevista concedida em março de 2015.

08- Desana, 65 anos. Entrevista concedida em março de 2015.

09- Maraguá, 37 anos. Entrevista concedida em março de 2015.

10- Munduruku, 28 anos. Entrevista concedida em março de 2015.

Outros materiais

- Áudios e vídeos das oficinas e das filmagens em campo realizadas em março e maio de 2015.

- Depoimento de João Pacheco de Oliveira, concedido em 11/04/2016, no Museu Nacional (UFRJ).

- Cartilha do projeto de revitalização da língua e cultura Tikuna em Manaus da Associação Comunidade Wotchimaücü. Manaus: 2007. 55p.

José Carlos Matos Pereira

Sociólogo e Pós-doutorando em Antropologia Social no PPGAS/MN/UFRJ, onde desenvolve a pesquisa “Política, família e aparatos públicos: os modos de vida indígena e sua participação política na cidade” (Amazônia), que conta com financiamento da CAPES e Bolsa FAPERJ, supervisionada por Moacir Palmeira e José Sérgio Leite Lopes.

jcpmatos@gmail.com