

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**AMILCAR AROUCHA JIMENES**

**SOBRE FLECHAS E CANETAS: FACES DA POLÍTICA INDÍGENA NA  
MANAUS CONTEMPORÂNEA (1980-2019)**

**São Leopoldo - RS  
2019**

**AMILCAR AROUCHA JIMENES**

**SOBRE FLECHAS E CANETAS: FACES DA POLÍTICA INDÍGENA NA  
MANAUS CONTEMPORÂNEA (1980-2019)**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Vale do Rio do Rio dos Sinos (UNISINOS), como requisito parcial para obtenção de título de Doutor em História, sob orientação da Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins.

**São Leopoldo - RS  
2019**

J61s

Jimenes, Amilcar Aroucha.

Sobre flechas e canetas: faces da política indígena na Manaus contemporânea (1980-2019) / Amilcar Aroucha Jimenes. – 2019.

317 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, 2019.

“Orientadora: Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins.”

1. Índios. 2. Nova história indígena. 3. Política indígena. 4. Campo indigenista brasileiro. 5. Índios na cidade. I. Título.

CDU 94(81)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Bibliotecária: Bruna Sant’Anna – CRB 10/2360)



**ATA DE DEFESA PÚBLICA DE TESE Nº 16/2019**

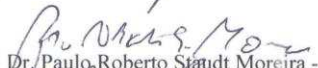
Avaliação da Tese de Doutorado em História de **AMILCAR AROUCHA JIMENES**. A banca examinadora – integrada pelos professores doutores, Gersem José dos Santos Luciano, José Rogério Lopes, Marluza Marques Harres e Paulo Roberto Staudt Moreira – após avaliação do texto escrito da tese intitulada: “SOBRE FLECHAS E CANETAS: FACES DA POLÍTICA INDÍGENA NA MANAUS CONTEMPORÂNEA (1980-2019)”, apresentada por **AMILCAR AROUCHA JIMENES**, atribuiu as seguintes notas à primeira etapa da avaliação: professor Gersem José dos Santos Luciano – 9,5 (nove vírgula cinco), professor José Rogério Lopes – 10,0 (dez vírgula zero), professora Marluza Marques Harres – 10,0 (dez vírgula zero) e professor Paulo Roberto Staudt Moreira – 10,0 (dez vírgula zero). Às treze horas e trinta minutos do dia onze de outubro de dois mil e dezenove, na sala B09 204 – Escola de Humanidades da UNISINOS, Campus São Leopoldo, reuniu-se a Comissão de Avaliação para proceder a segunda etapa da avaliação, que corresponde à defesa pública da tese. Após a abertura da sessão pela orientadora e presidente da banca, professora doutora Maria Cristina Bohn Martins, o doutorando fez a apresentação da tese e a seguir foi arguido pela Comissão Avaliadora. Concluída a arguição, a sessão foi suspensa para a deliberação da banca quanto ao grau a ser atribuído ao aluno por seu desempenho nesta etapa, que foi o seguinte: professor Gersem José dos Santos Luciano - 10,0 (dez vírgula zero), professor José Rogério Lopes – 10,0 (dez vírgula zero), professora Marluza Marques Harres – 10,0 (dez vírgula zero) e professor Paulo Roberto Staudt Moreira – 10,0 (dez vírgula zero). A nota final é 9,9 (nove vírgula nove), resultado da média obtida através dos graus atribuídos pela banca examinadora à avaliação do texto, com peso dois no resultado final e, à apresentação da tese, com peso um no resultado final. Face ao conceito final da tese obtido pelo doutorando, é conferido a **AMILCAR AROUCHA JIMENES** o título acadêmico de **DOCTOR EM HISTÓRIA** pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. A emissão do Diploma está condicionada a entrega da versão final da Tese. A banca examinadora recomenda a publicação do trabalho: (x) Sim ( ) Não  
A banca sugeriu alteração de Título: ( ) Sim (x) Não  
Para constar, a ata é assinada pela orientadora e pelos membros da banca examinadora. São Leopoldo/RS, em 11 de outubro de 2019.

  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Cristina Bohn Martins - (Orientadora) – UNISINOS

  
Prof. Dr. Gersem José dos Santos Luciano – UFAM - Universidade Federal do Amazonas

  
Prof. Dr. José Rogério Lopes – UNISINOS

  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Marluza Marques Harres – UNISINOS

  
Prof. Dr. Paulo Roberto Staudt Moreira - UNISINOS

  
**AMILCAR AROUCHA JIMENES - DOUTORANDO**

## Agradecimentos

À minha orientadora, Profa. Dra. Maria Cristina Bohn Martins, pela prontidão, apoio, confiança, incentivo, e olhar crítico dispensado ao trabalho ao longo desses quatro anos de esforço.

À Coordenação de Apoio à Pesquisa em Ensino Superior – CAPES e ao pessoal do PPGH-UNISINOS, especialmente à Saionara Brasil.

À prof. Dra. Eliane Cristina Deckmann Fleck e Prof. Dra. Máira Inês Vendrame. Ao prof. Dr. José Rogério Lopes e Prof. Dra. Marluza Marques Harres, pelas observações realizadas na ocasião do exame de qualificação.

Aos familiares e amigos: Armando Jimenes da Silva (*in memoriam*), Marinalva Aroucha Jimenes, Cecília Aroucha Jimenes, Ediane Bastos, Maria L. Albuquerque, Cynthia Bastos, Rodrigo Cunha, Laura e Thiago Almeida, José Lopes Jr., Carlos Pacheco, Túlio Binotti, Cristiane Tavares, Marcelo Augusto, Pedro Rosa e Fernanda Soares, Almino Jr. e Caio Vieiralves.

## **Dedicatória**

*Aos indígenas da cidade de Manaus,  
sobretudo aqueles com os quais  
tive a honra de dialogar.  
Considero-vos coautores deste esforço narrativo.*

## LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Horizonte teórico.....	22
Figura 02: O campo indigenista brasileiro .....	40
Figura 03: Locais de origem.....	87
Figura 04: O campo indigenista local.....	114
Figura 05: Distribuição de comunidades e organizações indígenas em Manaus. ....	136
Figura 06: Logo AMARN. ....	139
Figura 07: Mulheres da AMARN.....	141
Figura 08: Esquema familiar Sateré-Mawé em Manaus. ....	147
Figura 09: Logo da comunidade <i>Y'apryrehyt</i> .....	153
Figura 10: Divisão da comunidade Sateré-Mawé no bairro da redenção.....	154
Figura 11: Logo da Comunidade Waikiru.....	155
Figura 12: Localização da Comunidade Sahu-Apé.....	157
Figura 13: Localização das comunidades <i>Inhaã-beé</i> e <i>Hiwy</i> . ....	162
Figura 14: Foto da comunidade Hiwy .....	166
Figura 15: Logo da AMISM.....	174
Figura 16: Visão frontal da sede da <i>Associação Comunidade Wotchimaücü</i> .....	179
Figura 17: Logo da <i>Associação Comunidade Wotchimaücü</i> .....	179
Figura 18: Visão parcial da sede da Associação Bayarotá .....	184
Figura 19: Foto de reunião na comunidade <i>Inaemãnatã</i> .....	191
Figura 20: Placa de entrada da escola <i>Wainhamary</i> . ....	192
Figura 21: Logo da organização AKIM .....	198
Figura 22: Foto de Pedro Marinho e Elizeário Rodrigues.....	200
Figura 23: Visão parcial da sede da comunidade Kokama Karauara .....	201

Figura 24: Logo da UPILLTA.....	203
Figura 25: Foto de lideranças da UPILLTA.....	204
Figura 26: Logo da COPIME .....	232
Figura 27: Reintegração de Posse da Lagoa Azul. ....	267
Figura 28: Visão parcial de uma ocupação iniciada no ano de 2019. ....	270
Figura 29: Vista aérea da comunidade Parque das Nações Indígenas.....	274
Figura 30: Vista do interior da comunidade Parque das Nações.....	275
Figura 31: Vista aérea da comunidade Parque das Tribos.....	279
Figura 32: Visão interna do Parque das Tribos .....	281
Figura 33: Logo da comunidade Parque das Tribos .....	282
Figura 34: Vista aérea da comunidade do Paxiubal. ....	285
Figura 35: Visão interna da comunidade Paxiubal.....	286



## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 01: Organizações Indígenas em Manaus. ....	137
Tabela 02: Relação de ocupações Recentes .....	265

## RESUMO

Este trabalho tem como foco a história de formação da política indígena na cidade de Manaus. O horizonte teórico que norteia a narrativa está fundamentado nas discussões ao redor do conceito de *resistência adaptativa*, que por sua vez é tributário de esforços vinculados à tradição historiográfica que ficou conhecida como *Nova História Indígena*. O objetivo central da narrativa reside no entendimento de como a ação de grupos indígenas na cidade de Manaus é capaz de levantar novos caminhos para o desenvolvimento dessa discussão. Para alcançar esse objetivo, a pesquisa se concentrou no trabalho de campo realizado entre as organizações indígenas atuantes na cidade de Manaus, em complemento com bibliografia pertinente ao tema e outras fontes escritas. Todo o esforço analítico empregado ao longo da narrativa resultou na tentativa de estabelecer uma nova leitura sobre a emergência política indígena, nas últimas décadas, a partir de um tensionamento com os fatos observados nos casos concretos da política indígena na cidade de Manaus.

**Palavras Chave:** *política indígena; nova história indígena; campo indigenista brasileiro; índios na cidade.*

## ABSTRACT

This paper examines and is also focused upon the history of the formation of indigenous politics of the city of Manaus, capital city of the Amazon State, Brazil. The theoretical horizon that guide this narrative is based on the discussions around the concept of “Adaptive Resistance”, which is a consequence of efforts connected to the historiographical tradition that became known as “New Indigenous History”. The main purpose of this narrative is based on the understanding of how the action of indigenous group, in the city of Manaus, is able to create new paths for the development of this discussion. To accomplish this goal, this research was based on field surveys and direct observation carried out among native organizations in the city of Manaus, as well as other resources such as relevant literature and other written sources. The analytical effort used throughout this narrative resulted in a new concern about the local indigenous political projects, in recent decades, based on a tension between facts observed in various cases of indigenous politics throughout the city of Manaus and surrounding areas.

*Keywords: Indigenous Politics; new indigenous history; Brazilian Indigenous Field, Brazilian Natives; Indians, Natives in the City of Manaus.*

## SUMÁRIO

<b>Rastreando Histórias.....</b>	<b>14</b>
Mobilização indígena e <i>Resistência Adaptativa</i> .....	18
Fontes e procedimentos .....	22
Ordem Narrativa.....	31
<b>1. Capítulo I – As faces da política indígena no Brasil contemporâneo .....</b>	<b>35</b>
1.1 O jogo de expectativas.....	37
1.1.1 Integração ou extermínio .....	41
1.1.2 Sementes da transformação social.....	47
1.1.3 A mobilização política indígena .....	52
1.1.4 Ambientalismo e etnodesenvolvimento.....	60
1.1.5 Pragmatismo e autonomia .....	68
1.1.5.1 Os ‘500 anos’: entre tensões e interesses cruzados .....	74
1.1.6 A chave para uma nova ordem epistemológica .....	79
1.2 Conquistas, limites e reflexões .....	82
<b>2. Capítulo II – Os caminhos para a cidade .....</b>	<b>85</b>
2.2 Trajetórias, rastros e migrantes.....	86
2.2.1 A migração como um dever.....	87
2.2.2 Um caminho sem volta .....	93
2.2.3 A construção das possibilidades de deslocamento .....	97
2.2.4 A cidade como solução.....	100
2.2.5 Trabalho e perspectivas de vida .....	103
2.3 O que falam os deslocamentos .....	108
<b>3. Capítulo III – Mobilização indígena em campo indigenista em Manaus .....</b>	<b>113</b>
3.1 Índios em Manaus e as projeções do saber acadêmico.....	114
3.1.1 A produção e os seus lugares.....	116
3.1.2 A alteridade em construção .....	126
3.2 Mobilizando a cidade.....	133
3.2.1 As mulheres do alto rio Negro.....	139
3.2.2 Os Sateré-Mawé e a experiência multicomunitária na cidade.....	145
3.2.3 Os Tikuna e a Associação Wotchimaücü .....	177
3.2.4 Indígenas do alto rio Negro e a Associação Bayaroá .....	183
3.2.5 Os Apurinã e a Associação Ineamãnatã .....	187
3.2.6 Os Kokama em Manaus.....	196
3.2.7 A união dos povos indígenas do Tarumã.....	202
3.3 Entre tensões e alianças .....	209
3.3.1 Missionários e outros aliados .....	209
3.3.2 Relações com o Estado .....	213
3.3.3 Política partidária local .....	220

3.3.4 As cidades e as ‘bases’ .....	223
3.4 Em busca de coesão: da UPIM à COPIME .....	233
3.5 Entre encontros e desencontros .....	230
<b>4. Capítulo IV – O outro movimento indígena na cidade .....</b>	<b>236</b>
4.1 No Rastro de outros sujeitos .....	236
4.2 Outro movimento, outras trajetórias .....	241
4.2.1 Sabá ‘Kokama’ .....	241
4.2.2 José Augusto ‘Miranha’ .....	245
4.2.3 Pedro ‘Mura’ .....	247
4.2.4 Messias ‘Kokama’ .....	250
4.2.5 Josué ‘Munduruku’ .....	253
4.2.6 Lutana ‘Kokama’ .....	256
4.2.7 Ana Cláudia ‘Baré’ .....	258
4.2.8 Joilson ‘Karapãna’ .....	261
4.3 Ocupações, Reintegrações e desafios .....	264
4.3.1 A Comunidade das Nações Indígenas .....	273
4.3.2 O Parque das Tribos .....	277
4.3.3 A comunidade do Paxiubal.....	283
4.4 Antagonismos e tensões.....	287
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>297</b>
<b>RELAÇÃO DE ENTREVISTAS CITADAS .....</b>	<b>304</b>
<b>LISTA DE JORNAIS .....</b>	<b>306</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>307</b>

## Rastreando Histórias

O trajeto que resultou nesta narrativa começou a ser trilhado em 2011. Naquele ano, ingressei na pós-graduação<sup>1</sup> com uma proposta inicial de trabalho voltada à relação entre o Estado brasileiro e as populações indígenas na Amazônia em tempos de Regime Militar, em especial, tratando do emblemático caso dos índios Waimiri-Atroari, no decorrer das décadas de 1960-70. Em meio às dificuldades de aprofundar a investigação – principalmente em virtude da tentativa de uma expansão para além das fontes que propunha inicialmente (periódicos locais) - tive a oportunidade de integrar, paralelamente, um projeto de pesquisa cujo foco se direcionava a coletivos indígenas organizados na zona urbana de Manaus. Sob o título “Modos de vida e identidades étnicas de grupos indígenas na Manaus Contemporânea”<sup>2</sup>, a iniciativa, que em sua proposta original objetivava a inclusão de alguns dos inúmeros coletivos indígenas presentes na capital, acabou concentrando suas atividades junto à comunidade de índios Tikuna, localizada na zona norte da cidade. Seduzido pela nova frente investigativa, não tardei em redirecionar meus planos, e passei a me dedicar, como finalidade daquela jornada, à tessitura de uma narrativa derivada de um estudo de caso sobre os Tikuna, mediante a tentativa de análise das histórias daqueles indígenas a respeito dos primeiros anos na cidade, bem como do processo de mobilização rumo à organização comunitária e institucionalizada, desenvolvida no decorrer dos anos 90.

Por algum tempo o trabalho basicamente se restringiu ao núcleo comunitário *Wotchimaücü* - como nomeado pelos próprios indígenas-, onde também se localiza a sede de sua associação, homônima. Depois de praticamente dois anos mergulhado naquele universo comunitário, nos temas próprios daquela realidade, no ano de 2013 o esforço abriu-se a novas possibilidades, sinalizando o alcance de um novo patamar de trabalho com os referidos indígenas.

Tal guinada investigativa se procedeu em uma ocasião que ainda hoje me suscita nítidas lembranças. O fato ocorreu mais precisamente numa manhã de sábado, em mais um dos frequentes encontros com a comunidade. Aquele dia, no entanto, reservava algumas expectativas, já que na semana anterior tinha sido convidado a participar de uma atividade

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal do Amazonas.

<sup>2</sup> Oficialmente iniciado em 2011 e finalizado em 2016, contou com o apoio da *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas* – FAPEAM.

junto a lideranças de outras associações, também atuantes na cidade, ‘aliados’ da entidade tikuna. Logo após chegar à comunidade *Wotchimaüicü*, parti, na companhia do tikuna Aguililson Perez, rumo a outro extremo da cidade, com o objetivo de chegar à sede da associação indígena Bayaroá. No decorrer do longo percurso, o então cacique expunha as razões que mobilizavam a sua presença e a de várias outras lideranças previstas para o encontro. Foi a primeira vez em que discuti abertamente com um dos interlocutores a respeito de assuntos daquela natureza. Aguililson esclareceu a importância da política multiétnica para os indígenas da capital, o constante desafio de manter um diálogo proveitoso entre as associações e o posicionamento dos Tikuna em meio a esse complexo quadro político – temas que despertavam alguma curiosidade, mas que ainda se mostravam distantes daqueles suscitados nas conversas realizadas até então.

Uma vez no destino, após os cumprimentos iniciais e o tempo destinado ao café da manhã oferecido aos convidados, todos se reuniram no interior de um salão, dando início às atividades. Enquanto uma das líderes enunciava os assuntos previstos à discussão, fui solicitado a prestar auxílio à ‘mesa de registros’, redigindo os documentos que porventura fossem gerados a partir das deliberações do dia. Encarei o convite como um momento chave daquela experiência, por evidenciar uma generosa demonstração de confiança da parte daqueles indígenas, o que me fez sentir mais tranquilo em estar ali – afinal, não se pode negar que há sempre uma preocupação em saber o quanto a própria presença, no meu caso, de alguém que não estava acostumado àquela situação, é capaz de interferir à atmosfera do encontro. Ao mesmo tempo, a referida função me deslocou rumo a um novo status na dinâmica entre os presentes naquele evento: de um observador silencioso e passivo fui, de súbito, transmutado em um participante ativo, condição que demandou, da minha parte, uma constante atenção às discussões e solicitações dos debatedores.

A esperada reunião transcorreu sob um clima apaziguado durante quase todo tempo, mesmo quando abordados temas considerados sensíveis para as organizações ali presentes: o acesso à educação diferenciada, à saúde, e o diálogo com as entidades públicas diretamente relacionadas às demandas do movimento indígena na cidade. Somente aquelas discussões já eram o suficiente para satisfazer minhas expectativas, afinal, era a primeira vez em que presenciava um acontecimento daquela magnitude. Entretanto, para a minha surpresa e inquietação, duas questões controversas emergiram nos momentos finais do encontro. A primeira delas partiu de uma das lideranças mais experientes -mais precisamente uma das representantes ligadas à *Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro* (AMARN),

e dizia respeito ao suposto distanciamento entre as organizações indígenas localizadas na ‘cidade’ e o movimento indígena das ‘bases’(aldeias). Às últimas se atribuía uma prejudicial falta de apoio em relação aos temas específicos das comunidades situadas na cidade - um ponto discutido sob tom indignado de alguns participantes, uma vez que, conforme certo consenso ali observado, boa parte dos avanços concernentes às demandas indígenas em nível regional, logrados nas últimas décadas, não teriam sido conquistados sem o protagonismo decisivo das organizações e lideranças ‘urbanas’ presentes em Manaus desde os anos 80. A discussão se encerrou com o entendimento de que as associações da cidade deveriam buscar reafirmar a sua importância, pleiteando mais espaço nas discussões presentes tanto nas organizações indígenas regionais, quanto com o poder público.

O segundo tema, igualmente polêmico, se desenrolou como ato derradeiro do encontro: nada menos que a preparação de uma nota a ser publicada em um jornal local, repudiando ações perpetradas por outro conjunto de coletivos indígenas, presente e atuante no contexto urbano manauara. Tratava-se de um grupo cujas estratégias reivindicatórias se manifestavam de modo aparentemente distinto daquele preconizado pelas organizações presentes na reunião – como, por exemplo, mediante a ocupação de órgãos públicos, no intuito de pressionar autoridades a atender suas solicitações, e de terrenos em zonas periféricas da malha urbana, objetivando a reivindicação por moradia. Este *modus operandi* foi incisivamente condenado pelos presentes, que propuseram, por meio do manifesto, não somente criticar tais ações, mas também enfatizar as diferenças entre os dois grupos perante a esfera pública, reforçando a sua condição de ‘movimento organizado’, atuante conforme os ‘limites legais’.

As duas questões acima comentadas transformaram aquela primeira experiência de encontro ‘multiétnico’ em uma inesperada, dolorosa, mas benéfica injeção de realidade - naquele dia senti algumas de minhas ingênuas convicções subitamente dissolvidas. Foi, de fato, um momento decisivo na caminhada de pesquisa. Todavia, mesmo tomando consciência da importância de tudo o que vi e ouvi, não tive condições imediatas de buscar respostas mais aprofundadas, uma vez que minhas preocupações estavam exclusivamente voltadas ao caso dos Tikuna. Foi necessário concretizar o ciclo acadêmico então vigente – na época, a conclusão da dissertação de mestrado – para dedicar-me a essa nova frente, que se colocava como o próprio desdobramento do esforço iniciado em 2011.

Assim, dei prosseguimento ao trabalho de campo, participando de outros encontros, ampliando as relações com outras organizações, identificando novas discussões e



perseguindo elementos que oferecessem subsídios a uma investigação mais abrangente sobre o que tinha me deparado naquela ocasião. A recorrência daqueles assuntos, tanto em reuniões como em situações mais restritas (entrevistas ou conversas informais), explicitava indícios de sua relevância para muitos daqueles sujeitos – ao mesmo tempo, demonstrando que não se tratava de mera impressão aos olhos de um investigador inexperiente. Foi a partir dessa constatação que iniciei, em meados de 2014, a formulação de um estudo direcionado àqueles temas, materializando as primeiras linhas do projeto de pesquisa que, cerca de um ano depois, foi apresentado ao Programa de pós-graduação em História, da Universidade do vale do Rio dos Sinos. Intitulada “Memória e reconhecimento do movimento indígena em Manaus (1980-2000)”, a proposta apresentou como objetivo principal a análise da trajetória encampada pelo movimento indígena em Manaus nas décadas de 1980 e 1990, considerando a mobilização desses sujeitos pelo reconhecimento de suas trajetórias políticas. A análise estava centrada na memória dos envolvidos nesse processo histórico e ‘multicomunitário’ de mobilização e suas percepções a respeito das experiências vivenciadas ao longo daqueles anos. Um dos eixos da proposta residia justamente na atuação do movimento indígena em Manaus e de como essa teria sido relevante não somente para as demandas próprias daquela realidade local, mas para o movimento indígena que emergiu na região amazônica a partir dos anos 80 – portanto, uma finalidade que buscava alinhar-se a uma das demandas históricas de parte daqueles sujeitos. Optei por não incluir, naquela versão da proposta, discussões concernentes a momentos mais recentes, dentre os quais, a polêmica na moção de repúdio escrita no encontro – questão que, como veremos adiante, passou a ser considerada em um momento posterior

Já como aluno do PPGH-UNISINOS, tive a oportunidade de entrar em contato novas discussões, principalmente voltadas ao universo teórico que envolve o campo da história indígena. Tal experiência abriu novas possibilidades ao trabalho, ampliando as pretensões da análise. Em seguida, no retorno ao trabalho de campo, outras questões emergiram ao longo da pesquisa, o que ocasionou a incorporação de aspectos até então não observados, e na renúncia ou contenção daqueles que verifiquei inviáveis para o momento.

Em termos gerais, o ponto central de todo o esforço narrativo passou a orbitar, com maior ênfase, na reflexão sobre a mobilização indígena em Manaus em torno de seu universo histórico mais abrangente: o próprio processo de reorganização política indígena recente e no Brasil. Seguindo esse novo direcionamento, no intuito de contemplar a proposta de análise, antes, fez-se necessário um prévio exercício especulativo: a aposta na hipótese de

que a recente reorganização política indígena no Brasil é um processo fundamentalmente constituído pelo tensionamento (jogo de apropriação e subversão), da parte dos povos indígenas, de expectativas projetadas no *campo indigenista* ao longo desse período histórico. A partir desse horizonte reflexivo, embora o recorte investigativo tenha continuado atrelado à história do movimento indígena em Manaus, sua meta principal se deslocou à compreensão do quanto suas particularidades poderiam nos colocar diante de novos sentidos acerca da reorganização política indígena no Brasil, emergida a partir da segunda metade do século XX.

### **Mobilização indígena e Resistência Adaptativa**

Antes de qualquer discussão acerca dos horizontes ‘teóricos’ que cercam este trabalho, é importante, desde já, delimitar o uso de determinadas expressões recorrentes ao longo da narrativa. A definição prévia desses conceitos pode até parecer desnecessária para leitores já iniciados na discussão, por outro lado, obviamente de extrema importância para aqueles menos habituados.

A primeira ponderação faz-se necessária à expressão *mundo dos brancos*. Embora o termo ‘branco’ possa ensejar uma explícita ‘conotação racial’, - o que poderia, por inúmeras razões, configurar um equívoco analítico-, devo dizer que, neste trabalho, o seu significado é tão somente utilizado como sinônimo do termo “não indígena”, como também de “sociedade nacional” ou “sociedade envolvente”, utilizados em contextos mais restritos. Outro termo de profunda importância é *indigenismo*, que conforme conceituação de Antônio Carlos Souza Lima, pode expressar, entre tantos significados, um amplo horizonte de “ideias” inerentes ao processo de “inserção” das sociedades indígenas ao Estado nacional<sup>3</sup>. Por sua vez, o termo *indigenismo* está diretamente ligado ao conceito de *campo indigenista* – este sim exaustivamente utilizado no presente trabalho -, que aqui traduz a existência dos diversos agentes diretamente relacionados aos povos indígenas (missionários, pesquisadores, governantes, burocratas, ativistas, organizações não governamentais, o Estado, e os próprios indígenas), bem como seus respectivos interesses e ações<sup>4</sup>. Do interior da discussão inerente ao *campo indigenista* emanam outros termos que também necessitam

<sup>3</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995, p.14.

<sup>4</sup> É oportuno afirmar que se trata aqui de uma apropriação parcial do conceito trabalhado por Souza Lima, sem todas as implicações analíticas emergentes no trabalho do próprio antropólogo e, num horizonte mais extenso, do de Pierre Bourdieu, o indiscutível mentor dessa ferramenta.

de uma definição mais precisa. O primeiro deles é *política indigenista*: nada mais que o amplo espectro de ações destinadas aos povos indígenas, exercidas por outros agentes, dentre os anteriormente citados. Não raramente o termo pode se decompor entre *política indigenista oficial*, aquela diretamente ligada às ações do Estado, nas suas várias esferas; e a *política indigenista não oficial*, que envolve a ação dos demais agentes (não indígenas) no campo indigenista. Em contraposição a esses termos, o conceito de *política indígena* expressa o conjunto de ações perpetradas pelos próprios indígenas, mediante suas próprias práticas e organizações.

\*\*\*

Como em qualquer empreendimento de pesquisa, a proposição de um estudo direcionado a povos indígenas pode seguir uma gama diversificada de caminhos, tanto em relação à escolha do contexto histórico-espacial, quanto em no que tange às próprias ‘lentes’ utilizadas na prática investigativa.

Por sua vez, é verdade que quando se fala em *História Indígena*, dentre as possibilidades de abordagem, as reflexões concernentes às relações interétnicas são, de modo geral, um campo intensamente frequentado por historiadores. A partir desse foco, nas últimas décadas, a produção historiográfica tem protagonizado um indiscutível esforço em lançar novas luzes à discussão<sup>5</sup>. É possível que existam inúmeras explicações relacionadas a essa mudança de perspectiva, no mais, verifica-se certo consenso em vinculá-lo à própria trajetória recente dos povos indígenas, para muitos, caracterizada por uma nova relação com o mundo dos brancos. Assim, especialmente quanto ao campo historiográfico, a chamada *Nova História Indígena* surgiu como uma das tentativas de conceptualização desse cenário emergente: em termos gerais, as leituras atribuídas a tal corrente se destacam por explorar os vários aspectos inerentes aos movimentos de autodeterminação indígena, de forma a estabelecer-se como contraponto às concepções históricas colonizadoras – e colonizadas –, que têm no ‘velho mundo’ o seu ‘epicentro espaço-temporal’<sup>6</sup>. Seguindo tal fundamento, as pesquisas atuais vêm demonstrando frutíferos esforços em desenvolver instrumentos capazes de fazer enxergar a atuação indígena, sob as mais variadas perspectivas nos mais diversificados contextos históricos.

---

<sup>5</sup> STERN, Steve. “Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics”. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 24, 1992, pp. 1-34.

<sup>6</sup> MONTEIRO, John Manuel. “Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp. 237-256.

Dentre as propostas inseridas no rol de inovações apresentadas pela *Nova História Indígena*, o conceito de *resistência adaptativa*<sup>7</sup> é identificado como um dos instrumentos mais fecundos. Não nos cabe aqui uma exaustiva discussão a respeito de sua relevância para a historiografia ou outros campos de atuação, mas é importante pontuar que sua incorporação à disciplina é atribuída, sobretudo, ao historiador norte-americano Steve Stern, em sua narrativa sobre o mundo andino dos séculos XVIII ao XX<sup>8</sup>, enquanto que no Brasil, sem dúvida, a mais explícita e reconhecida referência advém do trabalho de Maria R. Celestino de Almeida<sup>9</sup>. De antemão, ao considerarmos a complementaridade dos termos articulados pelo conceito, podemos identificar o seu ainda atual potencial inovador: superar leituras que, de modo geral, concebem os processos históricos interétnicos (‘índios’ e ‘não índios’) sob termos dicotômicos (resistência x assimilação), oscilando entre possibilidades narrativas inconciliáveis, isto é: ora os heroicos embates frontais diante a ameaça do ‘agente externo’ - leia-se europeu, ‘branco’, ‘colonizador’ ou a ‘sociedade nacional’, dependendo do momento analisado-, ora a sujeição sumária aos termos impostos por esses. Nos dois casos, os resultados eram previsíveis: no primeiro, o completo extermínio físico dos resistentes; no segundo, o progressivo desaparecimento do universo imaterial que os identificavam<sup>10</sup>.

Sem desconsiderar a dimensão violenta que, de modo geral, caracterizou e ainda se faz presente no histórico ‘encontro’ entre as partes envolvidas, a *resistência adaptativa* propõe uma alternativa entre as duas possibilidades elencadas, defendendo, como ponto fundamental nas análises, a capacidade criativa de grupos ‘subalternos’ quando diante de realidades históricas adversas<sup>11</sup>. Portanto, apesar de todas as especificidades subjacentes (tempo, espaço, sujeitos envolvidos, etc.), os mencionados trabalhos de Steve Stern e Maria Regina Celestino de Almeida, por exemplo, possuem um denominador comum: um olhar projetado aos espaços de negociação, que articularam sujeitos outrora concebidos de modo radicalmente antagônico na trama histórica.

Na esteira desse princípio, a opção pelo uso de *resistência adaptativa* como ferramenta investigativa parte de um necessário tensionamento de seus sentidos. Em

---

<sup>7</sup> Também chamada por alguns de *resistência acomodativa* ou, sob uma leitura mais recente, *resiliência*.

<sup>8</sup> STERN, Steve. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

<sup>9</sup> ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

<sup>10</sup> POMPA, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>11</sup> STERN, Steve. *Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics*. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 24, 1992, p. 29.

primeiro lugar, concebendo-a como instrumento de possível utilização em diversas situações histórico-espaciais, entretanto, livre de uma ambição totalizante. Isto, no entanto, não implica a negação de encadeamentos históricos extensos e duráveis, estratos mais amplos que, embora não constituam o foco de nossa narrativa, não podem ser desprezados. E nesse aspecto, a respeito do recorte em questão, deve-se esclarecer que a realidade hodierna dos povos indígenas evidentemente carrega as marcas de um processo histórico longo, diversificado, constituído por fluxos e refluxos, e que a tradicional literatura historiográfica definiu como colonização: uma cadeia de eventos ainda em marcha, que embora muitas vezes tensionada ou até escamoteada, continua a exercer uma dramática influência sobre universo ameríndio. A grande questão perseguida pela ótica da resistência adaptativa encontra-se no fato de que estes povos têm demonstrado, ao longo da história, múltiplas formas de encarar e vivenciar tal processo, sempre de maneira atuante, jamais passivamente.

Em última análise, a opção por *resistência adaptativa* também se justifica pelo entendimento que se trata de um conceito distante de qualquer tentativa de teorização sobre a ‘cultura ameríndia’, expressada como nexos determinante (consciente ou não) de diversificadas práticas historicamente observadas. Seu ponto se coloca na busca por uma compreensão a partir das ações dos sujeitos, da efetividade de suas próprias escolhas, e dos seus lugares na correlação de forças atuantes em determinados momentos históricos. Assim, faz-se necessário frisar que não se passa como objetivo deste trabalho a tentativa de compreensão de um universo cultural ‘distinto’. Ou seja, a alteridade não é uma questão central que permeia todo esse esforço investigativo. Isso não significa que não se reconheça tal alteridade (ou as formas pela qual essa se opera no campo político) como um fenômeno de importância histórica para a compreensão da política indígena. Portanto, não se trata de fazer um esforço ‘etnológico’, mas de como essa diferenciação permeia as relações entre os coletivos indígenas e o mundo dos brancos.

Por fim, todos esses enquadramentos esclarecem uma perspectiva clara a respeito de tal opção ‘teórica’: é nada mais que um horizonte interpretativo, um ponto de partida, um meio pelo qual associar um ‘saber local’ – a história do movimento indígena em Manaus – a um universo espacial e histórico mais amplo, tal como expresso no esquema a seguir:



Figura 01: Horizonte Teórico.

Por meio do quadro apresentado acima, proponho reforçar dois pontos cruciais. Primeiramente, a compreensão de que a mobilização indígena em Manaus não perfaz uma série de acontecimentos desligados de seu tempo, mas é parte de um fenômeno histórico sucedido no Brasil e pelo menos em toda a América Latina. Em segundo lugar, que o esforço fundamental do presente trabalho é a proposição de tensionamento dos planos entrepostos, isto é, de como a história da mobilização indígena em Manaus é capaz de ensejar novas reflexões para a própria história do movimento indígena. Esse objetivo deverá conduzir o desenvolvimento da narrativa, de modo em que as discussões adjacentes para ela deverão convergir.

### Fontes e procedimentos

A base documental deste trabalho advém de um esforço que articula pesquisa de campo, o que incluiu realizações de entrevistas, e a análise de fontes escritas. Embora haja a busca pela diversificação documental, as ‘observações participantes’ e as entrevistas foram especialmente fundamentais e decisivas para este trabalho investigativo. Sobre esse aspecto, a trajetória percorrida proporcionou o contato com diferentes grupos étnicos que compõem o universo indígena em Manaus, em diversas situações (reuniões, assembleias, encontros informais, festejos, etc.), permitindo a criação de um *corpus* documental inicial, bem como do material compilado a partir de algumas entrevistas realizadas com os indígenas.

O uso desse tipo de documentação exige, por sua vez, considerações mais aprofundadas acerca de seus potenciais e limites. De um ponto de vista mais abrangente, o

objetivo central do uso de fontes orais reside na tentativa de articulação dessas à discussão que envolve a *história indígena*, de modo a mapear os elementos que afastam e unem esses dois universos. No que diz respeito aos atributos dos sujeitos em questão, a possibilidade de um trabalho investigativo invariavelmente esbarra nos limites estabelecidos pelo campo histórico e etnológico, uma vez que, em primeira análise, a *história indígena* e propõe à investigação de um ‘objeto’ comum aos dois saberes: os povos indígenas. Entretanto, a despeito das semelhanças ‘temáticas’, essas disciplinas se diferenciam pelos modos com os quais empreendem seus esforços investigativos, um reflexo do próprio processo histórico de estabelecimento de ambos os campos. Decerto isso em parte explica as razões presentes entre aqueles que concebem o estudo dos povos indígenas por meio da História somente a partir da mediação de ‘culturas letradas’, ao passo que a etnologia estaria designada a interpretar ‘diretamente’ a complexidade de mundos não ocidentais. Sob esse raciocínio, o etnólogo procede sob um determinado grau de *inconsciência* sobre universos observados, para assim categorizá-los, cabendo a si a tentativa de compreensão de códigos estranhos ao universo que o situa - mesmo ciente de que, na prática, o resultado seja sempre a projeção do seu próprio horizonte de significados sobre universo do ‘outro’.<sup>12</sup> Nesse sentido específico, o trabalho do etnólogo diferencia-se de modo radical ao do historiador. Para este as fontes fornecem um entendimento automático de sua própria consciência, principalmente quando se trata do que é produzido a partir e no interior do universo “ocidental”. Desse modo, a prática investigativa na história se assenta sobre um conhecimento que se auto define como uma espécie de “metalinguagem”, capaz de compreender todas as linguagens por ele exploradas.<sup>13</sup>

O modo distinto pelo qual os dois saberes em questão projetam-se sobre seus alvos de reflexão nos coloca sob uma inevitável ‘hierarquização das diferenças’. É como se possibilidade de alcance do ‘outro’ – isto é, do entendimento do mundo ao qual pertence -, se desse à medida da diferença que separa o ‘observador’ do ‘observado’. Desse modo, caberia ao etnólogo, o imenso esforço de montar um quadro explicativo a partir de fragmentos de um mundo que não lhe pertence; ao historiador, a cômoda tarefa de alcançar o universo de significados que já lhe pertence, mesmo quando mediado por uma alteridade temporal ou espacial. Por sua vez, a distinção hierárquica das alteridades é um raciocínio

---

<sup>12</sup> CERTEAU, Michel de. *Escrita da história*. (Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel) - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.100.



capaz de delinear o zoneamento de determinadas especialidades no interior do próprio campo histórico, sendo uma das razões pelas quais, por exemplo, se concebe o ‘natural’ distanciamento entre a *história indígena* e os procedimentos relacionados às fontes orais, de modo que a suposta dificuldade de articulação entre esses ‘subcampos’ se justificaria pela convicção de que ‘índio vivo’ é um ‘objeto’ muito mais relacionado à etnologia.

O entendimento aqui defendido, no entanto, difere-se no seguinte aspecto: os estudos sobre trajetórias de populações indígenas - exemplo de grupo situado ‘fora’ do eixo ocidental - podem ser tão desafiadores quanto qualquer esforço de pesquisa debruçado sobre grupos ‘ocidentais’, cujas particularidades (culturais, sociais, econômicas, etc.) constituam diferenças em relação ao seu ‘observador’ – mesmo este sendo propriamente um ‘ocidental’. Embora o trabalho científico consista, entre tantas ações, numa constante tentativa de domesticação (cálculos, projeções, estratégias, etc.) dos cenários inerentes à prática investigativa, encarar a relação com os sujeitos históricos - sob o ponto de vista de um encontro ‘entre mundos’ - é um desafio que transcende as discussões presentes no universo acadêmico, pois requer uma sensibilidade que só será alcançada pela experiência prática de quem a propõe. Transpor os obstáculos (perceptíveis ou não) no diálogo entre pesquisador e sujeitos, “fronteiras sociais e culturais, físicas e imaginárias, e por meio dos quais nos comunicamos”, requer o alargamento dos nossos “horizontes em relação às possibilidades de vida humana”<sup>14</sup>. Existe, portanto, uma razão maior, que despreza qualquer tentativa hierarquização das alteridades como critério para territorializar determinados “objetos de pesquisa”. Jamais qualquer ‘escala’ de alteridade deve (ou deveria) definir quem é capaz ou não de ‘acessá-los’. Os modelos de análises históricos a partir das fontes orais, com todos os dilemas e limitações que carregam, constituem-se como possibilidade investigativa que não está nem mais nem menos ‘autorizada’ que outros procedimentos para discutir o tema aqui proposto.

Ciente das particularidades e do quadro diversificado de indivíduos, famílias, comunidades, bem como das respectivas análises já produzidas sobre tais, a proposta se deu no sentido de uma abordagem centrada nas narrativas dos indígenas a respeito de suas histórias. Por conseguinte, atendendo a necessidade de uma definição mais precisa sobre o que se explorar dessas narrativas, manifestou-se oportuno o uso da noção de *trajetória*, um instrumento que pressupõe um olhar direcionado a momentos e/ou aspectos específicos da

---

<sup>14</sup> KHOURI, Yara Aun. “Historiador, as fontes orais e a escrita da história” In: *Outras Histórias: Memórias e Linguagens*. 1. Ed. São Paulo: Olho D'Água, 2006, p. 118.



vida dos sujeitos estudados. Mesmo reconhecendo os limites desse raciocínio, bem equacionados por Bourdieu<sup>15</sup>, é importante frisar que o seu uso não diz respeito a um tratamento linear dos fragmentos apresentados nas narrativas, mas em evidenciar seus fluxos e refluxos e, acima de tudo, de como podem sugerir novos caminhos para o entendimento do tema em questão. Nessa esteira, deve-se deixar clara a distância em relação a uma estéril redução do olhar às trajetórias exploradas, se limitando à evidenciação de suas possíveis singularidades<sup>16</sup>. Diferentemente, o propósito ordena-se no sentido de rastrear o potencial disruptivo dos casos, de como estes são capazes de produzir novas racionalidades a respeito de preocupações mais amplas. A partir desta noção precisa da palavra trajetória, a análise dos casos ganhou elementos específicos de acordo com a necessidade narrativa de cada momento do trabalho<sup>17</sup>.

Além de todos esses necessários direcionamentos, ainda se faz oportuno lembrar que, no interior da reflexão sobre a prática investigativa com fontes orais, desde que estas foram propostas no campo histórico, um dos pontos centrais de sua reflexão se assentou no diálogo pesquisador-sujeito da pesquisa. Nessa discussão, é possível identificar uma primeira e importante particularidade do trabalho com essas fontes: para o historiador imerso em recortes cronologicamente distantes, o desafio de se relacionar com a contemporaneidade<sup>18</sup> é unicamente seu, uma vez que os sujeitos históricos já não ‘existem’, restando, portanto, seus vestígios produzidos em vida. Assim, sua missão é disputar o ‘presente que passou’, com os olhos do seu presente vivido. Contudo, quando nos referimos a sujeitos vivos, em ‘carne e osso’, esse problema ganha novos contornos. Neste caso, o presente contemporâneo em que se insere a produção da narrativa não se encontra somente no olhar do historiador, mas profundamente encarnado na própria experiência dos sujeitos, nas intenções de suas falas. Acompanhando esse raciocínio, quando o historiador se depara com o exercício, consciente ou inconsciente, de ‘transformação’ do passado, não cabe julgar tal prática em

---

<sup>15</sup> BOURDIEU, Pierre. “A Ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral*. 8.ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, pp. 183-191.

<sup>16</sup> Como bem pondera Jacques Revel. REVEL, Jacques. “Micro-história, Macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*. V.15, n.45, set./dez. 2010, pp. 434-444.

<sup>17</sup> Em outras palavras, quando, por exemplo, o esforço analítico trata de questões inerentes ao deslocamento dos indivíduos para a cidade – assunto principalmente tratado no terceiro capítulo –, pretende-se a partir dos casos analisados tecer um quadro maior desse horizonte histórico. Este mesmo raciocínio vale para outros recortes, como a análise da formação da política indígena e do campo indigenista em Manaus, assuntos tratados nos capítulos posteriores.

<sup>18</sup> Esse termo assume aqui o sentido do “tempo em que se vive”. Ver: PASSERINI, Luisa. “A ‘Lacuna’ do Presente”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, FGV, 8a ed. 2006, p.212.

função do que é “verdadeiro” ou “falso”, mas como uma das tantas formas de descrever o real<sup>19</sup>. Partindo dessa breve reflexão, faz-se necessário ponderar que as entrevistas realizadas, bem como as análises produzidas a partir dessas, são concebidas aqui como um exercício de conarração, envolvida por práticas de “apropriação, diálogo, destruição e contribuição” entre as partes<sup>20</sup>.

Já quanto às narrativas, o fato de estarem atreladas ao constante esforço de rememoração das experiências vividas, incita aqui mais uma inevitável reflexão. No intuito de projetar um olhar interconectado sobre as narrativas produzidas a partir das entrevistas, fiz a opção pelo uso do conceito de *memória*. Há algum tempo a relação entre história e memória tem sido discutida na academia, estreitando as interfaces entre duas práticas distintas e que geram saberes diferenciados. Esta diferenciação pode ser pontuada nos seguintes termos: a História se aparenta mais inclinada à construção de uma narrativa pautada na tradição científica que, por sua vez, está restrita a determinadas racionalidades - embora saibamos que sob essas restrições pululem diversas concepções sobre a prática historiográfica; enquanto isso, a memória, um termo que em si também enseja uma infinidade de racionalidades, pressupõe, sob um primeiro olhar, uma ligação mais “afetiva” com o passado.<sup>21</sup> Desse modo, para se construir uma narrativa focada na memória de sujeitos históricos, faz-se necessário analisar esta memória não como um “depósito de dados, coletivos ou individuais”, inferiorizada quando frente a uma pretensa historiografia “científica e problematizadora”, mas como uma prática cujas finalidades, traduzidas na lembrança, na apropriação, no esquecimento, na criação, definem o próprio espaço de problematização para o historiador.<sup>22</sup>

Aprofundando as questões relativas ao diálogo estabelecido com os sujeitos da pesquisa, outro aspecto fundamental nesse sentido se realiza na possibilidade de conceber as narrativas enquanto ‘documentos provocados’. Significa dizer que as fontes orais obrigam o pesquisador a confeccionar seu próprio *corpus* documental, por meio de um levantamento prévio dos temas que lhe interessam (neste caso, em boa medida resultado da própria inserção no campo investigativo), apostando na possibilidade de ter suas questões

---

<sup>19</sup> JOUTARD, Philippe. “Reconciliar História e memória”. *Revista da FAEEBA*. Salvador, v. 14, n. 23, jan./jun. 2005, p. 205.

<sup>20</sup> DELGADO, Lucília de Almeida Neves. “História Oral e Narrativa: tempo, memória e identidades”. *História Oral* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 6, 2003, p. 20.

<sup>21</sup> JOUTARD, Philippe. loc. cit.

<sup>22</sup> BARROS, José D’Assunção. “História e memória— uma relação na confluência entre tempo e espaço”. *MOUSEION*, vol. 3, n.5, Jan-Jul/2009, p. 37-39.

respondidas nas entrevistas. Entretanto, isto não se explica por uma mecânica simples, pois depende, dentre inúmeros fatores, decisivamente do ‘lugar’ do indivíduo entrevistado no interior da coletividade que o situa. Ainda que *memória* seja um conhecimento constituído por uma complexa simbiose entre experiências ‘individuais’ e ‘coletivas’ - e estas, por sua vez, possam produzir definições a respeito da história de um grupo<sup>23</sup>-, todo e qualquer grupo possui sua própria dinâmica interna, com suas hierarquizações, relações de poder, prestígio, afinidades e distanciamentos, num quadro permanentemente cambiante. Considerando que os casos tratados aqui estão assentados em contextos coletivos, o conhecimento dessa dinâmica pode nos apontar informações valiosas para se compreender determinadas intencionalidades contidas em cada palavra, o silêncio de outras não pronunciadas e, ao fim, percepções diferenciadas sobre experiências compartilhadas.

Por outro lado, isto não significa que haja uma imprescindível necessidade em mapear com precisão esses jogos internos. Faço questão de enfatizar isto em contraposição a uma ‘verdade’ recorrente no interior da discussão sobre o uso de fontes orais, sobretudo no tocante a estudos sobre movimentos sociais. É comum entre historiadores, quando nesse tipo de pesquisa, empreenderem uma busca incessante pela polifonia dos discursos, como se a qualidade de um trabalho dependesse exclusivamente do sucesso desse esforço. Este afã, no entanto, não raramente acaba esbarrando na própria dinâmica da relação proposta pelos sujeitos da pesquisa, uma vez que esses quase sempre já possuem estratégias ‘prontas’ de interação com pesquisadores: não raramente indicando os indivíduos especialmente destinados a essa tarefa, preparados e conscientes do que pode ou não ser dito, ou da maneira pela qual é dito. É evidente que a diversidade do discurso, bem como a ‘qualidade’ do que é dito, sempre será um elemento interessante do ponto de vista de quem transforma as narrativas orais em narrativas escritas. Ainda assim, a profundidade de um trabalho ancorado nesse diálogo depende, em última análise, muito mais do esforço de observar aquele universo, do que o próprio material.

Assim, do ponto de vista investigativo, as entrevistas, independentemente de como são feitas, são um indispensável ponto de partida, porém jamais a palavra final. Mas para fazer com que se tornem este ‘meio caminho’ que enseje não somente respostas, mas também questionamentos, faz-se necessária, antes de tudo, a reflexão crítica sobre o diálogo com os sujeitos no campo de pesquisa. Por exemplo, se um coletivo específico insiste em direcionar

---

<sup>23</sup> POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: vol. 5, 1992, p. 205.

as entrevistas a algum sujeito ou grupo específico, cabe, ao analista, antes de tentar ‘quebrar a barreira’ que o separa de potenciais (outros) interlocutores, compreender as razões de tal estratégia, se isso explica algo sobre as relações de poder no interior do grupo, sobre suas próprias expectativas, ou de determinados sujeitos, em relação ao seu próprio trabalho. Isto não significa afirmar que necessariamente todos os posicionamentos da parte desses sujeitos demonstram uma constante racionalização da relação com o pesquisador, mas reconhecer que tanto este produz seu entendimento sobre quem são seus sujeitos, como os próprios sujeitos produzem suas representações sobre quem é o pesquisador, por vezes incorporando-o, instrumentalizando-o, e projetando sobre este determinadas atribuições e expectativas<sup>24</sup>.

Seguindo esta reflexão, devo destacar que grande parte das ‘incurções’ em campo, que resultaram nas entrevistas, foram possibilitadas por meio de determinados interlocutores. Portanto, muitas vezes esses acabaram se tornando mediadores, viabilizando o encontro com comunidades e suas respectivas lideranças, bem como a minha presença em eventos promovidos pelas organizações indígenas. A meu ver, a forma pela qual essa dinâmica investigativa se desenrolou vai ao encontro de uma reflexão outrora levantada pelo historiador Natan Wachtel, quando este afirma que os caminhos percorridos na pesquisa são, em muitos aspectos, determinados pelas escolhas que o pesquisador faz em campo, sobretudo com quem se propõe a relacionar, pois seus interlocutores estão inseridos em uma teia de múltiplos interesses, o que possibilita o acesso a determinadas frentes e a inviabilização de outras<sup>25</sup>. Em se tratando de um cenário político diversificado como o da política indígena em Manaus, isto significa dizer que os contatos com comunidades, organizações e lideranças com a quais pude dialogar, foram possibilitadas, em grande medida, pelas relações de proximidade existentes com os tais mediadores. Por fim, isto reforça o entendimento de que este trabalho é, fundamentalmente, um exercício de conarração, resultante não somente do diálogo em si (entrevistas), mas em relação aos próprios caminhos percorridos.

\*\*\*

Além das fontes produzidas a partir do diálogo com os sujeitos da pesquisa, também está incluída a análise de documentos escritos. Nesse grupo, destaco os boletins intitulados “Aconteceu: povos indígenas no Brasil”, cuja primeira publicação data do ano de 1981.

---

<sup>24</sup> ARROYO, S. A. “Os Tembé e a Relação pesquisador pesquisado”. *História Oral* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 4, 2001, pp. 121-146.

<sup>25</sup> WACHTEL, Nathan. *Deuses e Vampiros. De volta a Chipaya*. São Paulo: Edusp, 1996.

Durante os anos 80 e parte da década seguinte, eles foram editados pelo *Centro Ecumênico de documentação e Informação* - 'CEDI', uma ONG criada em 1974, voltada, sobretudo, à promoção dos movimentos de 'base' no país, incluindo o nascente movimento indígena. A partir de 1994, na conjuntura em que o 'giro ambientalista' tornou-se hegemônico no campo indigenista,<sup>26</sup> a organização voltou seus esforços a essa nova frente, resultando na sua fusão com o *Núcleo de Direitos Indígenas* – NDI, o que derivou, por sua vez, o *Instituto Sócio Ambiental*– ISA.

Basicamente, os volumes lançados reúnem informações advindas do que o próprio editorial nos anos 80 já chamava de 'pesquisa-movimento', que inclui matérias catalogadas em jornais, a maioria do eixo Rio de Janeiro -São Paulo, mas também de outras regiões do país<sup>27</sup>, revistas, mapas, fotografias e 'documentos avulsos' (cartas, manifestos, relatórios, decretos, portarias, entre outros). Sobre os jornais em especial, o método de seleção esclarecido no editorial consistia no recorte de qualquer matéria cujo foco estivesse diretamente relacionado aos povos indígenas. Quando havia mais de um periódico falando sobre o mesmo assunto – o que é bastante comum - o corpo editorial selecionava a matéria que trazia as informações mais "completas" e "detalhadas"<sup>28</sup>. Além das fontes acima citadas, o 'Aconteceu' também inclui textos escritos por dezenas de colaboradores, entre antropólogos (e outros acadêmicos em geral), sertanistas, lideranças indígenas, e gente envolvida com o indigenismo missionário. A partir do volume referente ao ano de 1983, essas contribuições ganharam destaque, como uma espécie de introdução geral sobre as notícias mais comentadas do período. Mesmo com algumas sensíveis alterações, no geral, o boletim possui uma estrutura narrativa dividida de acordo com determinados eixos territoriais, sem necessariamente atender às convenções geopolíticas oficiais<sup>29</sup>.

Os boletins publicados pelo CEDI/ISA são fontes históricas relevantes, sob vários aspectos. A sua presença na presente narrativa se justifica principalmente pela repercussão

<sup>26</sup> Assunto que deve ser aprofundado no primeiro capítulo.

<sup>27</sup> Entre os inúmeros periódicos presentes no boletim destaca-se o *Jornal Porantim*. Lançado em 1978 pelo CIMI, o *Porantim* ajudou na denúncia de inúmeras arbitrariedades causadas às populações indígenas na Amazônia. Circulou inicialmente em Manaus, e logo se espalhou em várias cidades em toda região norte, contava com a colaboração de jornalistas e acadêmicos, além de uma extensa rede de informantes em várias partes da Amazônia.

<sup>28</sup> Outro trabalho comum, esclarecido no editorial, se dava em corrigir as grafias relativas aos etnônimos utilizados nos periódicos para designar os grupos indígenas.

<sup>29</sup> Na região amazônica, por exemplo, os assuntos podem estar divididos de acordo com as calhas dos rios (ex.: Javari, Juruá/Jutaí e Solimões) e os respectivos grupos indígenas habitantes dessas regiões. Outro exemplo pode ser encontrado no *Parque Indígena do Xingu*, que tem seu próprio volume nas páginas do boletim.

que determinados temas, próprios do campo indigenista, tomavam para um público mais abrangente, na abordagem dos mais diversificados veículos da imprensa, bem como as múltiplas perspectivas da parte dos colaboradores. Toda a dinâmica de interesses projetados por diversos agentes possibilita um entendimento amplo sobre a relevância de determinadas questões no decorrer desse recorte cronológico. Do mesmo modo, deve-se destacar o interesse pelas informações relacionadas a determinados contextos ‘locais’, principalmente no âmbito da chamada Amazônia ocidental, de vital importância para o desenvolvimento da presente pesquisa. Também há de se frisar que a maneira pela qual os temas e recortes encontram-se conformados nas edições, de modo acessível, enseja um indispensável auxílio para quem o utiliza como fonte<sup>30</sup>.

Todo esse complexo narrativo, constituído pela diversificada rede de fontes e organizada de tal modo, no entanto, certamente está distante de implicar em uma abordagem depurada de intencionalidades. A análise dos posicionamentos do corpo editorial responsável pelo boletim sobre os temas sensíveis para esta tese, de modo geral, se pautou, antes de tudo, da aplicação de princípios básicos da crítica às fontes históricas: nada é produzido e organizado por acaso, pois sempre demonstra os interesses de alguém a respeito de determinados assuntos. Embora a finalidade deste trabalho esteja distante de um exame exaustivo a respeito desses posicionamentos, em alguns trechos esta crítica emerge com maior intensidade. Entendo este esforço como um movimento imprescindível para a pesquisa, justamente porque a importância dos boletins ultrapassa seu valor aparente (fonte de informações), pois demarca o posicionamento de um grupo de agentes com indiscutível influência nos rumos do indigenismo brasileiro contemporâneo. E é justamente nesses momentos em que a presente pesquisa potencializa suas chances de contribuição para o debate, haja vista que os referidos boletins têm constituído o corpus documental de inúmeros trabalhos produzidos nos últimos anos, dos quais, por sua vez, pouco têm explorado esse aspecto da fonte.

Além dos boletins, outros canais de análise advêm do universo bibliográfico especificamente debruçado sobre a experiência dos coletivos indígenas em Manaus. Este conjunto de trabalhos aparece na tese a partir do segundo capítulo, de modo periférico, e ganha maior ênfase nos posteriores. Faz-se necessário frisar que o tratamento dado às suas

---

<sup>30</sup> Para facilitar e simplificar a leitura, nas menções referentes ao material analisado a partir dos boletins, presentes nas notas de rodapé, optei por citá-lo com a abreviatura ‘PIB (Povos Indígenas do Brasil)’, seguida de ‘CEDI’ ou ‘ISA’, conforme a data de edição do volume.

leituras se diferiu dos demais recortes bibliográficos, por se tratar de pesquisas diretamente dirigidas à realidade histórico-espacial apontada como escopo do trabalho de campo desta tese. Tal diferenciação, no entanto, não tomou corpo previa ou subitamente. Num primeiro momento, o diálogo com esse conjunto de fontes se restringiu ao entendimento – falho – de que sua importância se encerrava em seus propósitos, ou, em alguns casos, no simples fornecimento de determinadas informações de interesse para a presente pesquisa. Contrariando esta perspectiva, o avanço do esforço investigativo demonstrou que a relevância de tais narrativas ultrapassa tais valorações, visto que, além de projetar suas finalidades mais explícitas, elas são parte de uma intrincada rede interpretativa direcionada à experiência indígena na Manaus contemporânea.

Para empreender o exame pormenorizado dos elementos constituintes desse fluxo de interpretações, foi necessário, portanto, optar uma leitura mais atenta sobre o que foi produzido a respeito da experiência indígena local. Isto significa dizer: uma leitura capaz de enxergar além das malhas interpretativas oferecidas por essas narrativas, não para apontar eventuais equívocos ou fragilidades – presentes em qualquer esforço de pesquisa –, mas para e por concebê-las como coprodutoras de verdades (num sentido próximo ao proposto quanto ao tratamento das fontes orais). Este esforço em prol de uma leitura crítica, por sua vez, está posto em prática de maneira mais clara no terceiro capítulo.

### **Ordem Narrativa**

O desenho narrativo materializado nesta tese está conformado em quatro capítulos. O primeiro desenvolve-se como uma tentativa de teorização a respeito dos principais fundamentos do processo de reorganização política dos povos indígenas no Brasil, o que se traduz na análise do campo indigenista brasileiro a partir da segunda metade do século XX. A função principal dessa discussão é evidenciar o fato de que a história da política indígena em Manaus se insere em um universo mais amplo de acontecimentos.

O segundo capítulo direciona-se à análise do processo de deslocamento aldeia-cidade, experienciado por alguns dos protagonistas da pesquisa. Para subsidiar a discussão, esse trecho da narrativa impôs a priorização das fontes coletadas em campo (entrevistas, conversas informais), ao mesmo tempo, confrontando-as com a produção sobre a presença indígena em Manaus e, principalmente, com trabalhos e outros escritos (mais uma vez a leitura dos boletins do CEDI/ISA mostrou-se de grande valia), que tratem das realidades



‘locais’ de ‘origem’ dos sujeitos retratados. Desde já, é necessário frisar que a opção pela sua presença na tese abriga pelo menos duas razões fundamentais. Em primeiro lugar, enfatiza que o caso da organização política indígena em Manaus carrega o peso dessas trajetórias, de indivíduos famílias e comunidades inteiras, com seus respectivos desafios, traumas, dificuldades e esperanças; ao mesmo tempo, essas histórias se situam em arranjos históricos e espaciais diversificados (aldeia, o grupo étnico, região de origem, etc.). Em segundo lugar, considerando um horizonte mais amplo de significações, a questão dos deslocamentos recentes de indígenas rumo a espaços urbanos pode ser compreendida como uma das múltiplas faces de um contexto de profundas transformações nas relações interétnicas (índios e não índios) nas últimas décadas, assunto discutido no capítulo precedente. Em outras palavras, a escolha pela vida na cidade pode dizer muito a respeito de como essas populações têm demonstrado suas capacidades de sobreviver e conviver com um universo que a rigor é estranho e desafiador.

No terceiro capítulo, a narrativa adentra diretamente sobre as faces da política indígena na cidade de Manaus, de modo que sua abordagem se fez necessariamente emergir a própria discussão sobre o campo indigenista local. Nesse sentido, estão destacadas as ações de outros agentes relacionados a esse campo e as consequências das expectativas projetadas por esses, em nível local. Esta análise se alimenta das relações entre indígenas e o universo acadêmico que se debruçou sobre esse campo nas últimas décadas. A parte principal do capítulo destina-se a análise de alguns dos casos de emergência política de determinados grupos (comunidades) indígenas, a partir da década de 1980, a partir de seus momentos iniciais, e as diferentes estratégias formuladas como respostas aos desafios da vida na cidade. A estratégia utilizada nesse ponto da narrativa se fez a partir de uma junção entre as trajetórias coletivas e as figuras consideradas importantes para a organização desses grupos na cidade. A terceira parte do capítulo está destinada a discutir aspectos gerais da emergência política indígena na cidade de Manaus, o que inclui a reflexão a respeito das relações com as ‘bases’<sup>31</sup>, com agentes missionários e outras entidades de apoio, o poder público local, e a emergência de um esforço centralizado de organização observado nos últimos anos.

No último capítulo a narrativa direciona seu olhar a uma questão específica da experiência política indígena em Manaus: a emergência de uma nova frente política atuante no cenário indígena manauara, também a partir dos anos 2000, marcada por um modelo de

---

<sup>31</sup> Este é o termo comumente utilizado como sinônimo para as ‘comunidades de origem’, ou simplesmente aldeias localizadas no interior do Estado, fora de zonas urbanizadas.



mobilização 'alternativo' àquele defendido pelos coletivos e organizações analisados no capítulo anterior. A discussão paira em torno das diferenciadas visões de algumas lideranças ligadas a essa nova frente, a respeito da política indígena local, o histórico de ação desses coletivos ao longo dos últimos anos, incluindo os resultados materializados em novos núcleos comunitários, e as consequências da ascensão desse 'novo movimento' para o campo indigenista local.

## **Capítulo I**

### **As faces do campo indigenista no Brasil contemporâneo**

*“Não resolvemos mais na flecha, agora é só no documento, na caneta, no protocolo... pra entrar na máquina do governo tem que falar a mesma língua deles”<sup>32</sup>.*

A capacidade de articulação e negociação dos povos indígenas em favor de seus interesses tem sido evidenciada em diversos contextos históricos, e o olhar cada vez mais atento a essa dimensão está relacionado, indubitavelmente, à própria reorganização política protagonizada por esses sujeitos partir da segunda metade do século XX. Em parte, esta constatação justifica a urgência na elaboração de quadros destinados à problematização desse processo histórico recente, tanto de modo a apontar seus limites e variações em relação aos diferentes contextos (espaciais) em que se desenvolveu, como na possibilidade de renovar discussões conceituais mais abrangentes. Quanto ao exame desse tema no Brasil, a produção acadêmica dispõe de um volume de análises que, grosso modo, tem apontado a importância da participação indígena no tensionamento do processo de redemocratização vivido pelo país nas últimas décadas, com a formalização de direitos que sintetizam o reconhecimento de uma sociedade nacional mais plural e consciente das responsabilidades concernentes aos direitos humanos. Nessa esteira, têm se destacado inúmeros trabalhos de pesquisadores filiados a diversas tradições interpretativas e inúmeros grupos de pesquisas em todo o país, indicando a indiscutível relevância do tema para pensamento acadêmico.

Na tentativa de integrar-se aos esforços referenciados acima, invoco, inicialmente, um trecho da narrativa de um dos interlocutores da pesquisa que fundamenta este trabalho. Trata-se de uma afirmação proferida por Aguililson Araújo Perez, um jovem líder pertencente ao movimento indígena em Manaus, em entrevista realizada no ano de 2012. Dentre os diversos temas versados pelo índio Tikuna naquela ocasião, um dos mais importantes foi quando este descreveu, na sua perspectiva, uma das condições fundamentais para a eficácia das mobilizações em favor dos interesses coletivos do qual faz parte. Especialmente, no tocante à construção de um diálogo com uma das mais importantes instituições do mundo branco: o Estado. Sob leitura apressada, o “falar a mesma língua” poderia ser interpretada como indício de inequívoca sujeição aos termos do universo não indígena, o que por sua vez sinaliza, para determinados pontos de vistas, um automático sinal de enfraquecimento dos elementos que demarcam a condição étnica do coletivo em questão. Isto se procede, muitas vezes, pelo fato de algumas interpretações relacionarem a identidade

---

<sup>32</sup> Aguililson Araújo Perez. Manaus, 24 de novembro de 2012.

indígena a noções pouco flexíveis sobre cultura e sociedade. Assim, ao passo que esses sujeitos (indígenas) se apropriam de elementos a rigor estranhos aos seus universos culturais, sociais, cosmológicos e religiosos - seja qual for o ponto de vista em questão -, suas ‘autenticidades’ enquanto ‘povos ameríndios’ são logo colocadas em dúvida. Diferentemente, uma análise mais cuidadosa sobre a epígrafe pode nos apontar uma interpretação mais maleável, abrindo a questão para além de uma discussão estéril sobre de que modos os indígenas podem ou não proceder sem comprometer aquilo que para o mundo dos brancos parece ser algo fundamental: a identidade. Mas para isso, deve-se pensá-la a partir de um foco mais abrangente: a história recente da relação entre índios e não índios no Brasil.

O propósito central deste trabalho também conduz o modo pelo qual se articulam as discussões levantadas na bibliografia pertinente ao tema e às informações coletadas na trajetória investigativa. A respeito das primeiras, vale salientar que existe uma quantidade considerável de trabalhos a respeito da mobilização política indígena no Brasil, produzidos por pesquisadores filiados a variadas disciplinas e matrizes interpretativas<sup>33</sup>. Sem a pretensão de uma exaustiva análise a respeito dessa produção, apresento aqui uma breve exposição, destacando aqueles com os quais este esforço dialoga com maior profundidade.

Como adiante exposto, o processo de organização política dos povos indígenas no Brasil, tal como conhecemos em sua versão ‘contemporânea’, é fenômeno visível pelo menos desde os anos 70 do século XX. Por seu turno, as análises mais densas dedicadas a

---

<sup>33</sup> CUNHA, M. C. *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987; BICALHO, Poliene S. dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970 – 2000)*. 2009 468 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2009; ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1997; PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. 2003 457 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003; ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências exemplares no Vale do Javari*. 2006 274 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006; BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007; LACERDA, Rosane Freire. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008; MUNDURUKU, Daniel. *O Caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)*. 01. ed. São Paulo: Editora Paulinas, 2012; LUCIANO, Gersem dos Santos. *“Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar”*: experiências dos povos indígenas no alto rio Negro. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2006; LUCIANO, Gersem dos Santos. *Educação para manejo e domesticação do mundo – entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Universidade de Brasília, 2011.

esse tema começaram a ser produzidas somente na década seguinte. Dentre tais, a leitura da obra intitulada *“Índios e o Brasil. Ensaio Sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência”* (1988), de Mércio Pereira Gomes, foi vital no sentido de esclarecer alguns pontos fundamentais dessa história. É bem verdade que neste esforço o antropólogo tenta percorrer o mesmo caminho trilhado por analistas de renome na produção científica nacional<sup>34</sup>, expondo, portanto, ambições narrativas que iam além da discussão sobre a então nascente política indígena. Ainda assim, o ponto importante do trabalho reside no fato deste ter sido concebido no calor de acontecimentos decisivos para o campo indigenista, o que talvez explique sua abordagem um tanto otimista - quando comparada às análises de seus predecessores -, estabelecendo-se como o ‘marco zero’ de uma virada na produção acadêmica sobre a relação entre povos indígenas e o ‘mundo dos brancos’. Também dedicada à uma leitura mais abrangente sobre o campo do indigenismo brasileiro, a tese de Ricardo Verdum, intitulada *“Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia de indigenismo”* (2006), ajudou a esclarecer muitas das transformações e dos dilemas presentes nas políticas indigenistas lançadas no Brasil a partir dos anos 90. Por último, a obra *“A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil”* (2007), escrita por Libertad Borges Bittencourt, se propõe tratar especificamente do desenvolvimento da política indígena no Brasil, estabelecendo algumas comparações com o caso mexicano.

### 1.1 O jogo de expectativas

As relações entre populações indígenas e a sociedade não indígena seguem a dinâmica dos múltiplos interesses em jogo em cada momento histórico. Ao longo do século XX, esse campo relacional ficou marcado por uma evidente assimetria entre as partes. Não há como definir esse desequilíbrio com precisão, pois se trata de um processo histórico longo, que não se operou a partir de uma lógica progressiva, mas por fluxos e refluxos. O fato é que, na esmagadora maioria das situações de encontros, tensões e negociações, a parte relativa ao mundo dos brancos foi decisiva em determinar as regras do jogo, restando às populações indígenas se posicionar de acordo com esses horizontes de possibilidades.

Para se chegar a uma observação segura sobre como se deu esse processo nas últimas décadas, parte-se de uma análise sobre a correlação de forças operantes no campo interétnico

---

<sup>34</sup> Sobretudo a célebre obra de Darcy Ribeiro. Ver: RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Editora Companhia das Letras, São Paulo: 2009 [1996].

e a atuação indígena diante das expectativas e ações projetadas por determinados agentes, a saber: o Estado e a sociedade civil organizada, que inclui setores do mundo acadêmico, missionários e organizações não-governamentais. A escolha desses advém do reconhecimento – mediante análise de literatura pertinente ao tema- da singular efetividade de suas ações. Ou seja, esses foram e são os agentes capazes de estabelecer relações deliberadamente mais próximas com os povos indígenas no decorrer desse processo histórico, imprimindo assim múltiplos efeitos.

Primeiramente, a respeito do ‘Estado’, sabe-se que existem inúmeras definições sobre seu entendimento. Aqui, no entanto, o esforço se propõe a atenção de uma dimensão específica do universo que o constitui. Nesse sentido, se entende ‘Estado’ enquanto um campo de atuação política institucionalizada presente no interior de uma sociedade, onde se emaranham interesses mutáveis e, às vezes, antagônicos. As forças constituídas estão na sociedade, de modo que alguns grupos podem, em determinados contextos históricos, tornaram-se hegemônicos no interior desse campo (Estado), direcionando os efeitos deste conforme seus próprios interesses. Assim, a relação do Estado com qualquer segmento social – incluindo os povos indígenas – está sujeito às consequências da correlação de forças presentes nesse campo de possibilidades, podendo, portanto, resultar em cenários mais ou menos favoráveis para cada grupo. Um exemplo de como isso se coloca na prática pode ser encontrado na atuação dos antigos ‘sertanistas’. Na condição de funcionários públicos, esses foram os representantes diretos do Estado em face aos povos indígenas, mas isso não significou que suas atuações, já diversificadas entre si, se pautaram exclusivamente nos interesses de forças hegemônicas dirigentes –frequentemente encarnadas por aqueles que se encontram acima na cadeia hierárquica do poder constituído. Esse é só um dos aspectos capazes de demonstrar o quão complexo pode ser a prática indigenista oficial: qualquer análise que se atenha a atuação do SPI ou da FUNAI deve considerar tais minúcias.

Quanto aos pesquisadores, neste caso específico fala-se basicamente de cientistas sociais e antropólogos, que foram e são, sem dúvida, a parte do mundo acadêmico que mais se debruça sobre os problemas relativos aos povos indígenas – embora atualmente a temática desperte o interesse de um número cada vez maior de pensadores ligados a diversos campos do saber. Sobretudo a partir da segunda metade do século XX, os posicionamentos desses agentes os tornaram aliados frequentes e estratégicos dos povos indígenas, já que, em virtude da relativa força política do saber científico, o conhecimento produzido nesse âmbito sempre

foi capaz, ainda que maneira oscilante, de estabelecer normas, diretrizes e políticas, influenciando, por exemplo, ações do próprio Estado.

Tão importantes quanto os pesquisadores, os missionários são uma parte imprescindível em qualquer estudo sobre a história entre povos ameríndios e o mundo dos brancos. Estão presentes entre indígenas desde os momentos iniciais do processo colonial, em boa parte da história como próprios representantes do indigenismo de Estado. Por muito tempo esse trabalho coube exclusivamente a grupos ligados à Igreja Católica, que internamente se diferenciam quanto aos métodos e finalidades da prática missionária. No Brasil, a presença de grupos não católicos nas aldeias ganhou força a partir da segunda metade do século XX, sobretudo na região amazônica, imprimindo novos modelos de atuação e resultando, em alguns casos, em um rearranjo nas relações entre índios e não índios. Ainda assim, apesar de tal diversificação, a efetiva proposta de mudanças profundas no campo interétnico partiu de um grupo específico de missionários, a partir da década de 1970. No presente capítulo, a análise relativa ao indigenismo missionário se concentrará basicamente na atuação desse segmento.

Por último, as organizações não governamentais. Estas se constituem de entidades civis, nacionais e estrangeiras, com variados tipos de atuação e interesses a sobre a prática indigenista, estando presentes nesse campo pelo menos desde a década de 1960. As ONGs ajudaram a remodelar a discussão sobre os povos indígenas, e a força política dessas tem sido, em muitos casos, capaz de influenciar políticas públicas, de um lado, e os próprios rumos do movimento indígena, de outro. Assim como os missionários e pesquisadores, não se pretende aqui tecer observações abrangentes sobre todos os tipos de ONGs atuantes no campo indigenista, mas sobre um conjunto específico, justamente por ter se destacado na promoção de uma agenda específica no interior do campo indigenista, e que se tornou importante a partir dos anos 1990.

Uma vez apresentados estes agentes, reafirmo que o objetivo aqui se dá em apresentar os elementos que expliquem suas parcelas de contribuição na dinâmica das expectativas projetadas sobre as populações indígenas durante o momento histórico escolhido, que pode ser ilustrado no seguinte esquema:

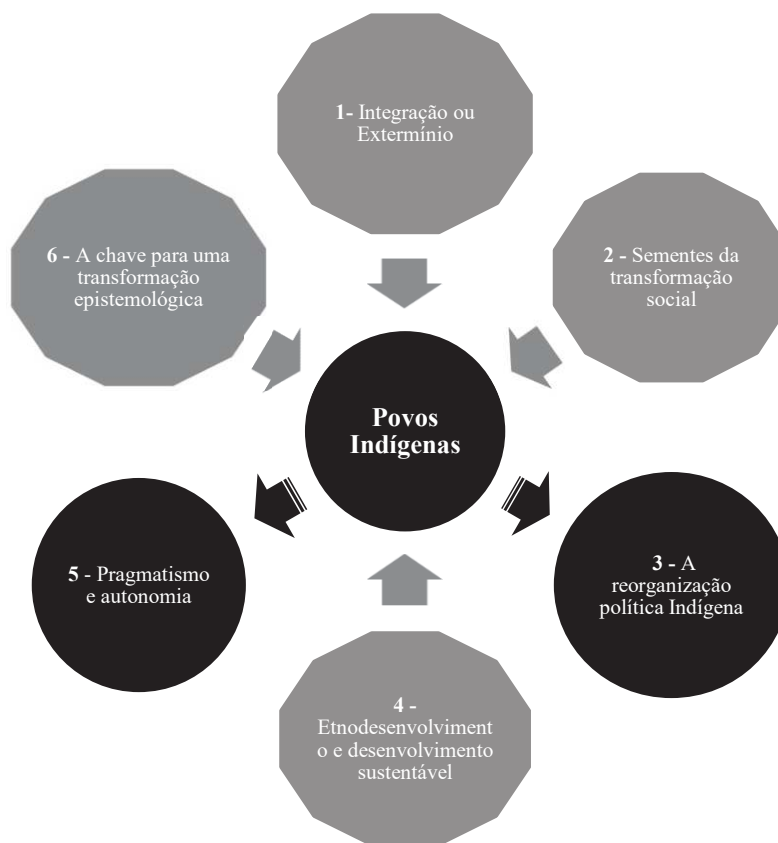


Figura 02: O campo indigenista brasileiro.

A enumeração desses eixos explica a ordem de suas projeções, considerando os momentos de maior influência de cada uma, de como foram capazes de mobilizar os agentes envolvidos, na intenção de alinhar-se a elas, ou para propor alternativas. Nesse sentido, é importante pontuar que a dinâmica das projeções se constitui de coexistências. Ao mesmo tempo, ao examinarmos cada uma das expectativas, além de mapear o papel dos agentes não indígenas envolvidos, também tentei analisar os modos pelos quais os povos indígenas se colocaram diante dessas projeções - negociando-as, impondo limites ou até mesmo subvertendo-as. Por último, também é necessário frisar que percepção de determinadas expectativas projetadas no interior do ‘campo indigenista’ está longe de ser uma novidade analítica, já que se trata de uma abordagem utilizada em diversos estudos, ainda que de maneira fragmentária.<sup>35</sup> O desafio aqui lançado, principalmente neste capítulo, é tratar essa dinâmica de um modo ‘global’, concebendo-a como espinha dorsal da discussão a respeito da história recente entre os povos indígenas e o mundo dos brancos no Brasil.

<sup>35</sup> Não é incomum encontrar trabalhos que coloquem em evidência um momento ou agente específico presente nessa dinâmica de expectativas, como, por exemplo, se propondo discutir a política indigenista oficial no âmbito de um governo em especial, ou um aspecto específico dessa política.



### 1.1.1 Integração ou extermínio

*“Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes: I - idade mínima de 21 anos; II - conhecimento da língua portuguesa; III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional”<sup>36</sup>.*

O advento da Primeira República herdou importantes indefinições a respeito dos mais variados temas discutidos ao longo do século XIX, e na parte das questões relativas às populações indígenas, o novo regime esperou mais de uma década para esboçar suas primeiras iniciativas. Grosso modo, as propostas a respeito desse tema pairavam entre um deliberado extermínio físico dos povos ameríndios e a criação de uma política que empreendesse a continuidade de um projeto ‘civilizatório’, tarefa então a cargo da Igreja Católica, naquele momento ainda sob vigência do Regimento das Missões (1845)<sup>37</sup>. Como bem delineou Darcy Ribeiro, a discussão travada naquele momento projetava uma diferença abissal entre duas mentalidades existentes no país: uma relacionada aos nascentes centros urbanos, em favor de uma solução pacífica para o ‘problema’, e outra referente às vozes que ecoavam dos sertões e das novas zonas de expansão agrícola. Estes, de maneira geral, defendiam o ‘ferro e o fogo’ como única alternativa viável para a questão.<sup>38</sup>

Passados os debates, a opção pela salvaguarda física dos povos indígenas se fez como caminho escolhido, tornando política indigenista efetivamente um assunto de Estado<sup>39</sup>. Foi naquele contexto em que se operou a substituição do termo *catequese*, de conotação missionária, por *proteção*, de conotação militar, alterando significativamente as diretrizes para a ação indigenista lançadas nas décadas seguintes.<sup>40</sup> Institucionalmente, essas transformações se traduziram, primeiramente, na criação do *Serviço de Proteção aos Índios*

<sup>36</sup> Artigo 9º do ‘Estatuto do Índio’ (Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973).

<sup>37</sup> Ainda que em finais do século XIX algumas “normas esparsas” tenham sido editadas no sentido de “condicionar a subjugação dos nativos ao Estado civilizatório”, o *Regulamento acerca da catequese e civilização dos índios*, mais conhecido como ‘Regimento das Missões’, continuou como principal dispositivo legal até que o Estado republicano criasse o SPI e instituisse um novo marco jurídico por meio do *Código Civil*, de 1916. SALGUEIRO, Fernanda E. Zaccarelli. “A ferro e fogo: tutela indígena até a constituição federal de 1988”. *Revista Latino-Americana de História*, São Leopoldo, Vol. 4, n.13, 2015, p. 116-117.

<sup>38</sup> RIBEIRO, Darcy. op. cit., p. 148; MONTEIRO, John Manuel. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e indigenismo*. 2001 235f. Tese (Livre-Docência), Universidade Estadual de Campinas, 2001.

<sup>39</sup> Ibid. *passim*.

<sup>40</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos. op. cit., p. 115.

e *Localização dos Trabalhadores Nacionais* (SPTLN), em 1910, e que ficaria depois mais conhecido como *Serviço de Proteção ao Índio*. Fora os meandros políticos que se fizeram presentes na criação do órgão indigenista<sup>41</sup>, sua emergência tornou o país referência nesse assunto – vanguarda que perdurou até a década de 40, quando o México lançou novos paradigmas ao instituir as bases de sua própria política indigenista<sup>42</sup>. O SPI significou a execução do “progresso positivo” como fundamento central da agenda indigenista oficial<sup>43</sup>, efetivamente incorporando os povos indígenas ao universo administrativo do Estado nacional brasileiro, classificando e hierarquizando esses contingentes conforme os seus “termos e objetivos”<sup>44</sup>. Todo o aparato foi formulado com a finalidade de atender a expectativa de “integração pacífica dos indígenas” à sociedade brasileira, criando condições favoráveis para a “evolução” do índio, um “estrato social transitório”<sup>45</sup>, mediante a política do “civilizar pelo trabalho”<sup>46</sup>, uma prática que em si revelava seu caráter ‘manipulador’, como se fosse possível modelar os contingentes nativos mediante princípios comparados a um “melhoramento genético”<sup>47</sup>.

Na prática, no entanto, a dinâmica político-administrativa no Estado resultou ao SPI uma atuação oscilante e, em muitos aspectos, flagrantemente aquém de seus objetivos<sup>48</sup>. As fragilidades se revelavam à medida que a tarefa se tornava cada vez mais ampla e urgente, já que o passar do século XX sinalizava importantes transformações no país:

---

<sup>41</sup> Como afirma Antônio Carlos de Souza Lima, de certo modo, a criação desse órgão é parte de uma complexa teia de forças políticas que disputavam espaço na nascente República. De um lado, os agentes ligados ao ‘positivismo ortodoxo’, que viam na nascente instituição uma oportunidade *de* “começar tudo pelo zero”, de fundar uma nova nação, utilizando, como meio, sua “matéria prima” original. Do outro lado, os militares, dirigentes políticos naquela conjuntura, que teriam dialogado com esses valores ‘positivistas’ como num gesto encenatório, a demonstrar que se preocupavam em estabelecer princípios modernos para a administração pública. *ibid.*, loc.cit.

<sup>42</sup> Os dois modelos influenciariam, por exemplo, na declaração de 1956 da OIT. BITTENCOURT, Libertad Borges. *op. cit.*, 117.

<sup>43</sup> CUNHA, M. C. “Introdução a uma História Indígena”. In: \_\_\_\_\_. *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. [S. L.]: Claro Enigma, 2012, p. 113.

<sup>44</sup> TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. “Regimes de indianidade, tutela coercitiva e estadania: examinando a violência institucional contra indígenas no Brasil e no Canadá”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.10, n.2, 2016, p. 196.

<sup>45</sup> SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *op. cit.*, p.120.

<sup>46</sup> MELO, Joaquim Rodrigues. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. 2007 212 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007, p. 41.

<sup>47</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. *op. cit.*, p. 30.

<sup>48</sup> Por sinal, esse aspecto reafirma uma ponderação importante. Quando a crítica das mazelas do indigenismo se restringe tão somente à própria atuação dos órgãos oficiais, perde-se a oportunidade de analisar as questões de modo mais profícuo. Sabe-se que, salvo raros momentos, o SPI e depois a FUNAI sempre foram entidades desprovidas de autonomia, e, portanto, dependentes das tensões políticas que dinamizam os rumos tomados pelo Estado.

industrialização, crescimento econômico, incremento populacional e o expansionismo agrícola<sup>49</sup>. Tais elementos explicam o fato do órgão indigenista ter sido vinculado, em boa parte de sua existência, ao então *Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio* e depois ao *Ministério do Trabalho*. A não ser em contextos locais específicos, a mão-de-obra indígena estava longe de representar alguma relevância estratégica para a economia no país. Portanto, se indigenismo estatal esteve submetido ao aparato dessas instituições, foi em virtude de um novo momento de expansão da ‘sociedade brasileira’ em direção aos antigos sertões<sup>50</sup>. Tudo isto só reforça o fato de que, no Brasil, a emergência de uma política indígena de Estado é nada mais que a institucionalização de uma conquista. Mudaram-se determinados signos para por em marcha novos mecanismos de gestão diante às sociedades indígenas, concretizando o que Souza Lima chama “conquista sublimada”<sup>51</sup>, um movimento meticuloso de dissimulação das ações em torno da conquista de novos territórios.

A despeito de algumas inovações sinalizadas no âmbito legal<sup>52</sup>, a política indigenista do Estado brasileiro não se alterou profundamente pelo menos até a emergência do Regime civil-militar de 1964-85. Naquele momento, a ‘integração dos povos indígenas’ passou a ser estreitamente vinculada a uma nova versão do expansionismo brasileiro sobre seus territórios– a *integração nacional*, tema central do desenvolvimentismo preconizado pelas forças políticas que tomaram frente do Estado naqueles anos. Como desdobramento da *Doutrina de Segurança Nacional*, este movimento constituiu-se como chave mobilizadora para uma série de ações pautadas em um objetivo: a resolução dos ‘desequilíbrios’ sociais e econômicos entre as regiões do país, por meio da articulação entre interesses geopolíticos, defendidos pela alta esfera do poder militar, e econômicos, representados por agentes de

---

<sup>49</sup> RIBEIRO, D. op. cit., *passim*.

<sup>50</sup> Ibid.

<sup>51</sup> Souza Lima aposta numa diferenciação mais radical entre a ação indigenista colonial e a pós-colonial, que inclui a republicana, pelo fato desta última estar assentada sobre uma noção clara, embora não menos problemática, de soberania: a comunidade nacional imaginada. A “matriz militar” da guerra da conquista, no entanto, continua a mesma. O que há de novidade são as próprias estratégias e táticas dessa estatização da relação com os povos indígenas. SOUZA LIMA, Antônio Carlos. op. cit. p. 74.

<sup>52</sup> Dentre as quais: o Código Civil Brasileiro de 1916, que instituiu a condição de ‘relativamente incapaz’ – até então os índios eram vistos como ‘totalmente incapazes’, sujeitos à tutela dos juizes de órfãos; a Lei 5.484 de 1928, que regulamentou a tutela do SPI; a Constituição de 1934, inovadora tanto por ter sido a primeira carta a considerar a própria existência das populações indígenas, quanto por atribuir à união a responsabilidade para com essas populações, tirando dos estados qualquer prerrogativa nesse sentido; o Decreto Lei 736/36, que estabeleceu um novo regulamento ao SPI, explicitando sua tarefa de integração das populações indígenas; e o *Conselho Nacional de Proteção dos Índios*, criado em 1939, um efetivo espaço de discussão para política indigenista oficial, configurou um marco para a construção de um diálogo mais consistente com setores diretamente interessados no tema.

diversificada atuação e abrangência, desde o ‘grande capital financeiro’ internacional, até grupos localmente circunscritos.

A política indigenista passou a se subordinar a esses interesses, fato institucionalmente marcado pela extinção do SPI e criação da FUNAI, em 1967. Muito se discutiu a respeito do cenário nebuloso que envolveu a extinção do SPI, a começar pelos indícios de malfeitos administrativos e de abusos de seus agentes contra as populações indígenas. Essa versão, oficialmente propalada, acabou tornando-se a mais conhecida, tendo sido amplamente divulgada nos meios de comunicação na época. Há, no entanto, pelo menos um ponto que deve ser considerado a respeito desse caso. A possibilidade de que esse ajuste institucional carregue outras motivações (implícitas), dentre as quais, a de que as premissas gerais do combalido órgão, inclusive os princípios que orientavam a atuação de seus agentes, não se perfilavam aos planos dos militares em relação às populações indígenas. Como já comentado, para os novos dirigentes, os objetivos da política indigenista passaram a orbitar abertamente em torno da ‘integração’ com vistas ao desenvolvimento econômico do país. Neste sentido, a proposta de celeridade no processo de transição à ‘civilização’ explica a emergência de um indigenismo oficial mais tecnoburocrático.<sup>53</sup>

Como aponta Egon Heck, apesar de algumas sensíveis diferenças entre os governos, a política indigenista oficial do período militar foi basicamente tratada como uma questão de segurança nacional. Isto nos ajuda a entender as razões do órgão ter nascido fundamentalmente militarizado, sob o comando do então *Ministério do Interior*, e ao mesmo tempo cercado pelos olhares do *Conselho Nacional de Segurança* (CSN) e do *Serviço Nacional de Informações* (SNI)<sup>54</sup>. Não por acaso, aquele contexto ficaria marcado pelo fortalecimento da retórica que colocava os indígenas em lado oposto aos objetivos desenvolvimentistas do Estado, tornando a assimilação desses povos a única alternativa ‘segura’ e possível. Os contingentes indígenas tornaram-se potenciais úteis não somente

---

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Tendo, inclusive, ao longo dos anos 70, um controverso General Bandeira de Melo como presidente, militar vinculado ao próprio SNI. Em dissertação defendida em 1997, Egon Heck faz uma profícua análise sobre o indigenismo oficial nos tempos de regime militar. Um dos tópicos abordados em seu trabalho faz referência à incisiva influência de setores da inteligência militar sobre a FUNAI, principalmente a partir de 1979, com a *Assessoria de Segurança Informação*- ASI. Como frisa o autor, naquele contexto, “quando, em mais de 200 órgãos do Estado, estavam sendo desativadas as ASI, na FUNAI, estavam sendo contratados mais funcionários para essa atividade”. As atividades realizadas pelo setor de informação se transformaram em um poderoso aparato repressivo no interior do órgão. Ver: HECK, Egon Dionísio. *Os índios e a Caserna: Políticas Indigenistas nos Governos Militares (1964-1985)*. 1996 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Programa de Pós-graduação em Ciências Políticas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997, p. 64.

como parte minoritária da massa destinada a alimentar o capitalismo que desbravava as novas zonas de expansão no interior do país (dessa vez, de modo intensivamente planejado e fomentado pelo Estado), mas também como agentes demarcadores da soberania nacional, apartados de toda e qualquer ameaça exógena, principalmente aquelas comumente mapeadas em regiões de fronteira - em boa medida, fortalecidas pela da criação de 'inimigos comuns': o comunismo, as guerrilhas e a genérica 'ameaça estrangeira'.

Transformar o 'índio em branco' passou a ser não só inevitável, mas também necessário e urgente; preceito que acabou fomentando a emergência de uma versão radicalizada do assimilacionismo, tanto pelos objetivos estabelecidos para a atuação da FUNAI, como a partir de uma nova referência jurídica: o 'Estatuto do Índio', instituído em 1973. Sob um plano geopolítico mais abrangente, o referido dispositivo atendia aos interesses do regime civil-militar quanto à sua imagem perante a comunidade internacional, impondo um direcionamento claro para a política indigenista, que naquele momento sofria severas críticas<sup>55</sup>. Ao mesmo tempo, seus princípios sinalizavam o aprofundamento de alguns dispositivos presentes desde a 'Lei 5.484, de 1928', dentre os quais, a classificação dos povos indígenas em três categorias, sob nova roupagem (*isolados, em vias de integração e integrados*), e situando a responsabilidade do Estado na promoção da transformação acelerada dos índios, da condição de 'relativamente incapazes' para 'civilizados'. Assim, se ser índio e cidadão brasileiro constituíam duas condições legalmente inconciliáveis, o dever do indigenismo oficial era tornar essa transição em algo menos traumático possível.<sup>56</sup>

Os princípios preconizados pela nova política indigenista oficial resultaram no agravamento da condição jurídica dos indígenas. O exemplo mais contundente desse problema podia ser encontrado no artigo 9º do 'Estatuto do Índio' (transcrito na epígrafe do presente tópico). Segundo tal dispositivo, o indivíduo que manifestasse a preferência em 'libertar-se' do limbo legal que caracterizava a relativa 'incapacidade das prerrogativas civis', deveria, por lei, abdicar de todo o mecanismo protetivo que assegurava, ainda que de

---

<sup>55</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. "Os novos tutores dos índios". [PIB-CEDI 1983] (1984), p. 23].

<sup>56</sup> GOMES, Mércio Pereira. *Índios e o Brasil. Ensaio Sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, 1988. Referentemente a esses aspectos da política indigenista oficial nos 'anos de chumbo', algumas leituras mais incisivas enfatizam uma possível política de extermínio das populações indígenas encabeçada pelo governo militar - muitos dos quais amparados em evidências levantadas e aprofundadas no âmbito da abertura documental recente. Apesar do impacto de algumas ações localizadas, sobretudo em situações de 'confronto' direto com os interesses desenvolvimentistas, ainda não existem informações que forneçam subsídios para se falar em uma sistemática 'necropolítica' posta em prática pelo Estado nos tempos de regime civil-militar.

modo precário, elementos fundamentais de seus direitos coletivos<sup>57</sup>. Os efeitos políticos desse raciocínio criaram uma tensão cujo ponto crítico pôde ser observado em episódios como no ano de 1978, quando, sob apoio manifesto de Bandeira Melo – como já mencionado, ninguém menos que o então chefe da FUNAI –, o governo propôs um controverso ‘Decreto de Emancipação dos Índios’, respaldado em novos ‘critérios de indianidade’, conforme o entendimento dos próprios governantes sobre o assunto. À luz desses parâmetros, o novo dispositivo propunha a transformação de uma quantidade considerável (e possivelmente majoritária) de coletivos indígenas em ‘cidadãos comuns’, mediante mero procedimento administrativo, sem consulta prévia dos próprios afetados, e tampouco de especialistas ligados ao tema. Não se precisava fazer um grande esforço interpretativo para concluir que a proposta ‘emancipatória’ fatalmente confrontava os interesses dos próprios indígenas, já que uma de suas consequências mais explícitas era a exposição de seus territórios à toda sorte de ações respaldadas pela mencionada política desenvolvimentista. Na época o decreto recebeu críticas contundentes de diversas vozes no interior do campo indigenista, e apesar de ter sido formalmente abandonado em 1978, continuou a pairar entre os planos do governo nos anos seguintes, sob diferentes roupagens e, como adiante exposto, até nas propostas de políticos alinhados a interesses anti-indígenas nos anos 90.

Por todos esses fatos elencados, cujo ponto de convergência é a emergência da política indigenista dos tempos pós-coloniais no Brasil, é razoável dizer que, como defende Souza Lima, a história do indigenismo brasileiro moderno, republicano, estatizado, é a história de uma continuidade, a continuação de uma conquista. Desse prisma, tanto o extinto SPI como a FUNAI são, antes de tudo, agências de expansão do Estado Brasileiro, dos territórios que estavam sob seu domínio, ‘no papel’, mas ainda não ‘de fato’. Por outro lado, como veremos adiante, o alvorecer da chamada Nova República resultou em novos arranjos nos campos de forças políticas que mobilizam os caminhos do Estado brasileiro, de tal modo que o indigenismo de Estado acabou por ganhar novos sentidos

---

<sup>57</sup> Um deles foi o do índio terena Mariano Justino Marcos, quando este pleiteou tornar-se piloto de avião da FUNAI. O governo vetou a possibilidade em virtude de tê-lo considerado “juridicamente incapaz”. Para que pudesse pleitear o ofício, o terena deveria abdicar de sua condição ameríndia – como se isso pudesse ser feito com um mero ato administrativo. [‘PIB-CEDI 1981’ (1982) p. 69-70]



### 1.1.2 Sementes da transformação social

“[...] para o povo pobre do Brasil o futuro que o sistema oferece é uma marginalização cada vez maior. Para os índios, o futuro oferecido é a morte.”<sup>58</sup>

Mesmo diante da força política do discurso oficial, as perspectivas hegemônicas correntes na esfera estatal nem sempre correspondem à diversidade de concepções que circulam no restante da sociedade. Um bom exemplo de visão crítica a respeito dos rumos do indigenismo oficial pôde ser observado no interior universo acadêmico. Aos que se debruçavam sobre a realidade dos povos indígenas, muitas vezes restou a tarefa de conceptualizar os últimos capítulos de um enredo inevitavelmente trágico, frequentemente de modo engajado e denunciante. E a isto se deve a profusão de projeções pouco animadoras, principalmente da parte daqueles que se encontravam na ‘linha de frente’ do tema— o então emergente corpo de cientistas sociais brasileiros. Expoentes como Egon Schaden, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Alcida Ramos provaram a oportuna fecundidade de noções como ‘aculturação’, ‘transfiguração étnica’, ‘fricção interétnica’ e ‘situação histórica’, na compreensão dos mecanismos de transformação inerentes à violenta dissimetria que marcava o campo relacional entre os mundos indígena e não indígena, bem como na impreterível documentação das particularidades de um universo (ameríndio) cujo futuro não estava garantido.

Em parte, é possível identificar uma conexão entre a emergência de críticas mais abertas às discussões colocadas no *Congresso Internacional de Americanistas*, realizado em Stuttgart, no ano de 1968. Aquele encontro, que ficou marcado pela difusão do termo ‘etnocídio’, alinhou os estudos sobre povos indígenas a um apelo ético e, ao mesmo tempo, colaborou para o processo de internacionalização da discussão<sup>59</sup>. Lançando mão de análises mais incisivas, por diversas vezes cientistas escrutinaram as mazelas provocadas pelas ingerências contra os povos indígenas em várias partes do país<sup>60</sup>, ainda que, muitas vezes, restassem dúvidas quanto à eficácia do tom denunciante. O pessimismo crítico, no entanto, não foi produto de uma incapacidade em enxergar um incipiente protagonismo indígena nas

---

<sup>58</sup> “Y-JUCAPIRAMA” – *O Índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência dos Bispos e Missionários*. [S.I.], 25 de dezembro de 1973, p. 44.

<sup>59</sup> BITTENCOURT, Libertad Borges. op. cit., p.59.

<sup>60</sup> Uma das manifestações mais contundentes se deu com a publicação da carta intitulada “Os índios e a ocupação da Amazônia”, em 1971. Ali a categoria foi muito clara em criticar os planos do regime militar, sobretudo no tocante às grandes obras de infraestrutura que já mostravam consequências nocivas às populações nativas da região.

franjas de um cenário aterrador – como veremos adiante. De fato, o apetite de determinadas contingências históricas não inspirava melhores impressões, em especial num momento em que a prática investigativa além trincheiras do mundo acadêmico surtia efeitos notoriamente nulos. Pelo menos no Brasil, a julgar pelos inúmeros estudos sobre os impactos de empreendimentos defendidos pelo Estado, muitas vezes solicitados pelo próprio poder público, diagnósticos que dimensionavam a gravidade do problema, mas que não transcendiam o campo das formalidades: ‘engavetados’ pela força de contingências políticas e pela urgência de um desenvolvimentismo que não respeitava sequer seus próprios limites institucionais<sup>61</sup>.

A efetiva virada em busca de resultados além do campo das discussões acadêmicas só tomou forma a partir de um diálogo mais intenso com outros agentes interessados à ‘causa’ indígena. Num primeiro momento, este diálogo foi alimentado pelo crescente combate ao chamado ‘indigenismo integracionista’, explicitado a partir das discussões lançadas em alguns encontros internacionais. Dentre esses, o famoso *Encontro de Barbados*, realizado em 1971, é consensualmente tratado como um importante ponto de ruptura. Organizado pelo *Conselho Mundial das Igrejas*, sob os auspícios de seu *Programa de Combate ao Racismo*, este encontro contou com a ampla participação de pesquisadores e, claro, de grupos missionários. A reflexão lançada no evento produziu a famosa ‘Declaração de Barbados’, cujo conteúdo crítico se destinou, pontualmente, à atuação de três agentes considerados nocivos à liberdade indígena: os Estados nacionais, os missionários e os pesquisadores. Cada um desses deveria buscar reavaliar suas práticas, no sentido de um diálogo mais horizontal com as populações nativas: ao Estado, caberia reconhecer os direitos históricos desses sujeitos; aos missionários, o respeito às tradições religiosas dos nativos, pondo fim às finalidades ‘civilizatórias’ de sua prática; aos antropólogos e outros pesquisadores, a missão de fazer uma ciência engajada em apontar alternativas de libertação para os indígenas<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> GOMES, Mércio Pereira. op. cit., p. 181. Mas nem todo o esforço foi em vão, a *intelligentsia* teve a oportunidade de influenciar os rumos da política indigenista oficial desde os tempos de SPI. Um exemplo nesse sentido foram as parcerias entre o órgão e a *Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo*, com o *Museu Nacional*, bem como com a presença de antropólogos no citado *Conselho Nacional de Proteção dos Índios*. O órgão consultivo possibilitou a discussão de preceitos científicos então em voga.

<sup>62</sup> SUESS, Paulo. “Inovação pastoral da Igreja católica: O conselho indigenista Missionário (Cimi)” In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, passim.



Para os pesquisadores, sobretudo antropólogos, a avaliação crítica resultou, indiretamente, na proposta do ‘etnodesenvolvimentismo’, uma nova corrente interpretativa cujo amadurecimento se credita ao encontro de San José, realizado em 1981, quando o termo foi reivindicado como um direito legítimo dos povos indígenas. Sob a chancela teórica dos cientistas mexicanos Rodolfo Stavenhagen e Bonfil Batalha<sup>63</sup>, o ‘neoindigenismo’ etnodesenvolvimentista propôs uma discussão profundamente relacionada à dimensão política do campo indigenista, ressaltando a autonomia e a simetria como princípios norteadores nas relações com os coletivos indígenas.<sup>64</sup> Esses princípios em si foram capazes de sustentar a afirmação de que pesquisadores - que em sua maioria, evidentemente e desde muito, já não concordavam com a política indígena imposta pelo Estado brasileiro (assim como em outros países)-, finalmente podiam contar com um horizonte mais ou menos definido para a garantia de futuro dessas populações.

Mas se para pesquisadores o impacto das novas propostas foi algo no mínimo fecundo, pelo menos do ponto de vista acadêmico (novas possibilidades de abordagem), não menos importante foram as transformações observadas no missionarismo indigenista. A respeito destes, inicialmente, a contundente crítica elaborada em Barbados, em geral, foi recebida com ressalvas. A exceção partiu daqueles grupos considerados mais progressistas, que em resposta resolveram refletir sobre a sua prática em um encontro ecumênico voltado à América Latina, realizado em Assunção, em 1972. No *Documento de Assunção*, os missionários reconheceram os problemas inerentes às suas ações entre os povos indígenas, e propuseram, mimetizando os preceitos apresentados em Barbados, um discurso voltado à construção de uma relação de diálogo e respeito para com os nativos<sup>65</sup>. No ano seguinte, os missionários brasileiros se encarregaram de formular seu próprio manifesto, a declaração “Y- Juca Pirama. O índio: aquele que deve morrer”. Esse documento expressou os novos fundamentos da ação missionária voltada aos povos indígenas, mediante um diagnóstico sobre a situação brasileira, destacando as violações cometidas pelo Estado, e projetando os princípios eleitos no sentido de transformar aquele cenário.

---

<sup>63</sup> Para mais ver: STAVENHAGEN, R. “Etnodesenvolvimento: uma questão ignorada no pensamento desenvolvimentista.” Anuário Antropológico/84, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985; BONFIL BATALHA, G. *América latina: Etnodesarrollo, Etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO, 1982.

<sup>64</sup> VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia de indigenismo*. 2006 190f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006, p. 43.

<sup>65</sup> SUESS, Paulo. op. cit. passim.

Para além das manifestações públicas em prol de um novo paradigma no campo indigenista, no âmbito da ‘frente missionária’, a organização mais notável a brotar nesse contexto foi, sem dúvida, o *Conselho Indigenista Missionário* (CIMI). Reconhecido pela efetiva atuação em diversas partes do país, o CIMI colocou em prática a agenda do missionarismo renovado, declaradamente não mais mobilizado na conversão como finalidade última, mas no desenvolvimento da autonomia dos povos indígenas, oferecendo-lhes instrumentos capazes de municiá-los a um diálogo mais simétrico com o mundo dos brancos. Sob a chancela da *Confederação Nacional dos Bispos do Brasil*, a criação do CIMI se explica, em parte, por algumas novidades mais amplas no âmbito da própria Igreja Católica, demarcadas pelo *Concílio de Roma* (1962-1965) e pela *Conferência do Episcopado Latino-Americano*, realizado em Medellín (1968).

Também é lícito dizer que a renovação no indigenismo missionário católico guarda as marcas de um movimento radicalização de determinados setores da Igreja, atribuído, sobretudo, à chamada ‘teologia da libertação’. Sabe-se que, a respeito dessa corrente, existem inúmeros elementos passíveis de discussão. Entretanto, especificamente no que tange as suas influências sobre o missionarismo, especialistas têm creditado à transformação desta atividade em uma prática engajada no combate às mazelas do sistema econômico vigente e na busca de um mundo mais solidário e cristão. A partir dessas premissas, o trato da Igreja Católica – ou de parte de seus agentes-para com as camadas empobrecidas da sociedade ganhou um novo sentido, transformando a ‘caridade’ em um ato de busca pela ‘justiça social’<sup>66</sup>, e fortalecendo o entendimento de que se deveriam fomentar as iniciativas políticas de segmentos sociais ‘marginalizados’ pelo capital<sup>67</sup>. Todas essas iniciativas, portanto, podem também ser explicadas como uma resposta a determinados setores políticos. No Brasil isso significou um crescente apoio aos movimentos pela reforma agrária, no campo, e pelo movimento operário, nas cidades. Os povos indígenas foram incluídos nesse conjunto como uma espécie de “terceiro sujeito”<sup>68</sup>, e com a notável diferença de que, naquele momento, não dispunham de uma sólida base mobilizatória. Caberia ao novo missionarismo a tarefa de fazer emergir essa nova frente política.

---

<sup>66</sup> LÖWY, Michel. “O catolicismo Latino-americano radicalizado”. *Estudos Avançados*, v. 3, n.5, 1989, pp. 50-59.

<sup>67</sup> Em meio a todo esse cenário de transformação e novidades em seu interior, é importante lembrar que recaiu sobre a Igreja Católica a acusação de apoio ao regime civil-militar então vigente. Ver: TEIXEIRA, Maria do Carmo S. *Igreja católica e a ação indigenista na Amazônia contemporânea: o CIMI (1972-2000)*. 2008 135f. Dissertação de Mestrado (História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

<sup>68</sup> SUESS, Paulo. op.cit., p.35.

Mas, é importante lembrar, este esforço não se resumiu ao CIMI, uma vez que se materializou em outras organizações. Dentre tais, a *Operação Anchieta* – OPAN, entidade constituída de profissionais técnicos de várias áreas de atuação no auxílio às populações indígenas do Centro-Oeste e do Norte do Brasil, se destacou em assuntos relativos à demarcação de terras, saúde comunitária e assessoria jurídica<sup>69</sup>. O *Movimento de Educação de Base* – MEB, atuante desde 1962 e também vinculado à CNBB, uma entidade importante para a população que não tinha acesso à educação formal. Especialmente para muitos grupos indígenas, o MEB foi responsável pelos primeiros contatos com educação escolar, ajudando a germinar um entendimento mais claro a respeito dos termos da ‘sociedade nacional’, o que, por sua vez, abriu caminho para a reivindicação dos seus direitos. Em certo sentido, o MEB exerceu uma atividade pioneira, pois ajudou a fundar as bases do que se tornaria, anos depois, a principal pauta da educação indígena: a chamada “educação intercultural”. Além das duas mencionadas, destacam-se também a *Comissão Pró-Índio - São Paulo* (CPI-SP), fundada em 1978, a *Comissão Pró-Índio – Acre* (CPI- AC), fundada em 1979, o *Centro de Trabalho Indigenista* - CTI e a *Associação Nacional de Ação Indigenista* – ANAI.

Todas essas entidades foram e ainda são, em diversos aspectos, de vital importância para campo indigenista brasileiro. Assim, sem desprezar todos os senões atribuídos às ações do novo indigenismo missionário nas últimas décadas<sup>70</sup>, é possível afirmar que esses agentes foram os que mais se destacaram por efetivamente terem colocado em prática a tarefa de tentar reverter a situação dos povos indígenas, não somente denunciando as constantes violações aos direitos, ou mitigando os efeitos de um futuro insolúvel - o extermínio -, mas enfrentando o desafio *in loco*, nas comunidades, fomentando as bases do movimento indígena que despontou nos anos seguintes.

Sob um prisma mais amplo, essas finalidades, projetadas principalmente pelo novo missionarismo, fomentaram o desenvolvimento de uma nova visão a respeito dos povos indígenas, tornando-os agentes de um projeto que ambicionava novos rumos para o próprio mundo dos brancos. Nesse ponto de vista, a continuidade do mundo nativo – isto é, o estancamento do etnocídio então em marcha-, passou a se justificar não somente em razão de um simples esforço humanitário, mas como parte de uma ação estratégica: os índios deveriam continuar existindo - em todos os aspectos que o termo pode significar– porque

---

<sup>69</sup> Inicialmente ligada ao missionarismo católico, desvinculou-se da Igreja, mudando seu nome para *Operação Amazônia Nativa*.

<sup>70</sup> Críticas essas que serão analisadas com maior atenção, posteriormente.

tornaram-se uma das engrenagens da máquina que levaria o país à uma efetiva transformação social, as sementes em potencial de uma revolução futura.

### 1.1.3 A mobilização política indígena

*“1- reconhecimento dos direitos territoriais dos indígenas como primeiros habitantes no Brasil; 2- Demarcação e garantia das terras indígenas; 3- Usufruto exclusivo, pelos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e no subsolo de seus territórios; 4- Reassentamento, em condições dignas e justas, dos posseiros pobres que se encontram em terras indígenas; 5 – Reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas, com seus projetos de futuro, além de garantias de plena cidadania”<sup>71</sup>.*

Foi precisamente no bojo de um panorama cercado por novas expectativas que os povos indígenas apresentaram os primeiros sinais de uma reviravolta histórica, de modo que a irrupção desse futuro possível aflorou, inicialmente, por meio de uma inesperada recuperação demográfica. Não é possível estabelecer um marco para tal processo, pois não existem estudos ou sequer dados capazes de subsidiar uma análise mais detalhada a respeito. Sabe-se, no entanto, que se sucedeu provavelmente ao longo do século XX, inicialmente de maneira tímida, localizada e fragmentada, e de modo mais perceptível a partir dos anos 70.<sup>72</sup> Assim como precisar o seu ritmo, seus fatores constitutivos também são difíceis de ser mapeados. No geral, atribui-se à melhora das condições sanitárias e de novas alternativas de sobrevivência econômica para as comunidades. Independente disso, não há como negar a importância dos agentes envolvidos no campo indigenista, bem como das próprias transformações em curso no país (políticas e econômicas) naquela época.

A despeito de todo seu aspecto positivo, quando se analisa essa recuperação com maior cuidado, é possível dizer que ela não se efetivou somente mediante o esquema clássico de incremento populacional (relação entre taxas de natalidade e mortalidade), mas também pelo o que mundo acadêmico depois explicaria como ‘etnogênese’ - um fenômeno que engloba, entre inúmeros elementos, a (re) afirmação da identidade ameríndia da parte de

<sup>71</sup> ‘Programa mínimo’ defendido por lideranças indígenas no contexto da constituinte. [‘PIB-CEDI 1985-1986’ (1984), p. 12].

<sup>72</sup> Esta precariedade de informações talvez explique o fato de o fenômeno ter sido percebido com a devida atenção somente na década de 1980. Ver: PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M.M.; SANTOS, R.V. “Demografia dos Povos Indígenas no Brasil: um panorama crítico”. In: PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M.M.; SANTOS, R.V. (Orgs.). *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

alguns grupos, perante a sociedade não indígena. Este ‘ressurgimento’ abriu uma nova frente de discussões a respeito das estratégias para a continuidade ‘física’ e ‘cultural’ de grupos indígenas. Enquanto muito se alertava sobre o caráter danoso de um inevitável ‘tornar-se branco’ - ou o que outrora foi distinguido pelo signo da ‘aculturação’-, alguns coletivos provaram que, contrariamente, este foi por muito tempo um eficiente subterfúgio para a continuidade de todo o universo físico e imaterial inerente às suas coletividades. Ou seja, enquanto muitos, há muito, sentenciavam o ‘desaparecimento’ de determinadas ‘etnias’, o que estava em jogo era, na verdade, uma estratégica invisibilização histórica, naquele momento abandonada pelo cenário relativamente favorável que os rumos da história sinalizavam.

De resto, independentemente de como e em que grau avançou ao longo dos anos, não há dúvida que a recuperação populacional dos povos indígenas ganhou força (ou pelo menos tornou-se mais perceptível) no decorrer de uma conjuntura que, para muitos, constituía o capítulo derradeiro de uma catástrofe humanitária que avançava por séculos. A retomada demográfica foi o primeiro sinal de afirmação do futuro para os povos indígenas, o subsídio primário para o desenvolvimento de outras frentes. Em muitos casos, a possibilidade de um futuro se ampliou entre as brechas do próprio cenário político e institucional que os cercavam: alguns grupos já conseguiam transformar acontecimentos a rigor prejudiciais em situações relativamente favoráveis<sup>73</sup>. Nesse aspecto, não se pode desprezar a importância do

---

<sup>73</sup> Um relato que sem dúvida ilustra esse raciocínio pode ser encontrado na obra seminal de Roberto Cardoso de Oliveira, intitulada “O índio e o mundo do branco”. Nela, o antropólogo credita a já observável recuperação populacional e ‘social’ dos Tikuna (região do alto rio Solimões, estado do Amazonas) a acontecimentos que, sob um primeiro olhar, poderiam ser facilmente associados a uma definitiva desestabilização daquele grupo indígena: a chegada de missionários protestantes na região, a partir da década de 50, e a maior presença do Estado (aparato militar, policial e jurídico), a partir da década seguinte. A análise colocada pelo pesquisador na época advogava os seguintes pontos: da parte do protestantismo que chegara na região, a nova denominação cristã ajudou a criar um novo e forte sentimento de pertencimento comunitário entre os adeptos indígenas, sobretudo em contraposição à população local (não indígena), majoritariamente católica; no que tange a presença do Estado, o maior controle sobre os desmandos de alguns proprietários de terra da região (já inclusive em plena decadência econômica), dos quais, alguns que acumularam capital explorando a força de trabalho indígena (na maioria tikuna). Essa análise foi basilar para uma projeção ainda mais ousada a respeito do futuro dos Tikuna. Em sua abordagem sobre o que chamou de ‘caboclisto’ – *grosso modo*, a palavra-chave para o processo de ‘aculturação’ no contexto amazônico - observado entre aqueles indígenas, Cardoso de Oliveira defendia que se tratava de movimento que fatalmente os levava para uma situação de confronto entre a *consciência étnica* e a *consciência de classe*. Usando os termos de uma sociologia inspirada nos pensamentos do filósofo marxista Georg Luckács, o antropólogo defendeu a tese de que a tomada de *consciência de classe*, em outras palavras, justamente a própria negação da ‘ordem tribal’, era talvez o único futuro viável para Tikuna. Ou seja, para aqueles indígenas, o melhor que se poderia fazer era abdicar da condição étnica – ou pelo menos colocá-la em segundo plano - e se engajar no mundo dos brancos, consciente de sua condição de subalternos nesse universo social. Mesmo com todas as críticas atuais – justificadas, afinal, o tempo mostrou que os Tikuna optariam pelo caminho inverso, e com relativo sucesso -, há de se reconhecer que tal raciocínio demonstrou a coragem do antropólogo em posicionar-se à contramão de um difuso pensamento

Estado brasileiro. Este Estado, indiscutível propulsor de ações voltadas para a ocupação dos sertões brasileiros (integração nacional), à integração dos ‘silvícolas’, e, em algumas situações, a agressões diretas sobre essas populações, foi o mesmo Estado responsável pela garantia mínima de direitos a determinados coletivos, em contextos específicos<sup>74</sup>. Este aparente paradoxo, por sua vez, só se concretizou mediante o contrapeso resultado da nascente mobilização política indígena. Em alguns momentos, por exemplo, foi possível observar já uma espécie de manejo dos dispositivos legais, inclusive o *Estatuto do Índio* – o mesmo constantemente referenciado como extremamente pernicioso às populações indígenas -, afirmado pelos próprios como uma possibilidade de garantia de seus direitos<sup>75</sup>.

Nessa esteira, ainda é possível destacar o caso da ‘Constituição de 1967’ e dos ‘Atos Institucionais’ de 1969, que além de reforçarem o princípio de que as terras indígenas pertenceriam à União, também asseguravam o instituto da demarcação a partir de noções como *direitos imemoriais* e *antecedência histórica* – frequentemente e erroneamente colocadas no rol de novidades lançadas pela carta constitucional de 1988. Tudo isso demonstrava não somente o caráter ambíguo das ações do Estado e os efeitos controversos de sua estrutura legal, mas a constante capacidade de entendimento da parte de determinados grupos e indivíduos, que em seus pleitos concretos conseguiram, em algumas ocasiões, manifestar a possibilidade de uma interlocução institucionalizada com os poderes

---

preservacionista, como já comentado, largamente aceito entre sertanistas e acadêmicos na época. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tükúna do alto Solimões*. Campinas, Ed. Unicamp, 1996 [1964].

<sup>74</sup> Nesse ponto, não se pode deixar de comentar a respeito das ‘condições materiais’ que possibilitaram a articulação indígena em várias regiões. No caso da Amazônia, por exemplo, deve-se creditar destaque às iniciativas voltadas a infraestrutura mínima de comunicações, seja mediante a doações e aquisições de meios de transporte (sobretudo fluvial), seja mediante a difusão do rádio amador. Este, por exemplo, permitiu na comunicação da rede de informações na calha do Rio Negro, a partir de finais dos anos 1980, e entre os tikuna do alto Solimões, a partir de meados dos anos 90. Denúncias sobre ataques, conversas a respeito de reuniões: comunicação foi parte fundamental da emergência política indígena.

<sup>75</sup> Um dos exemplos individuais mais conhecidos pôde ser atestado no caso de Mario Juruna, por ocasião do convite que o líder indígena recebeu para participar do ‘Tribunal Bertrand Russell’, na Holanda, em 1980. O objetivo daquele fórum era esclarecer as violências sofridas pelos povos indígenas, e por isso convocou algumas lideranças como representantes do caso brasileiro. Juruna fez o pedido pelo passaporte à FUNAI, e teria obtido a garantia do então chefe do órgão (na época o Coronel João Nobre Veiga), com a “recomendação” de que não “manchasse” a imagem do país. Apesar da garantia informal, o ‘Conselho Indigenista’ do órgão negou o pedido, o que fez Juruna apelar ao *Tribunal de Recursos*. Por fim, o líder indígena conseguiu embarcar para a Holanda, e o saldo político do imbróglio foi até maior do que seu objetivo inicial, uma vez que o caso ganhou as páginas dos grandes jornais do país, ampliando a discussão para um público mais abrangente, desnudando a controversa justificativa usada pelos ministros: o principal motivo alegado foi de que o indígena era ‘relativamente incapaz’. [‘PIB-CEDI 1980’ (1981) p. 45-47].



estabelecidos, uma estratégia que, como veremos adiante, se tornaria basilar para o movimento indígena.

Concomitantemente à busca por resoluções no interior do *establishment* político-administrativo, a nascente organização política indígena avançava perfilando-se a outros clamores presentes naquela conjuntura histórica. O ponto central desse posicionamento foi a afirmação da condição étnica como elemento inegociável nas novas relações que emergiam com o mundo dos brancos, ou seja: se a política indigenista oficial a partir dos anos 70 aprimorou o contraste normativo entre o ‘índio’ e o cidadão’, os povos indígenas passaram a apostar justamente na perspectiva inversa. Pouco a pouco se fortaleceu entendimento de que deveriam, mesmo na condição de indígenas, gozar de todas as prerrogativas civis, tal como qualquer cidadão brasileiro.

Assim, depois de ‘anunciar’ a continuidade de sua existência física, com a recuperação demográfica, os povos indígenas passaram a reafirmar e defender a continuidade de suas particularidades (culturais, sociais, étnicas, cosmológicas, etc.). Em outras palavras: os índios deram sinais cada vez mais claros de que ‘permaneceriam’ índios. Por sua vez, todo esse movimento estava diretamente relacionado a algumas inovações em marcha naquela conjuntura, dentre as quais, a crescente percepção do Estado enquanto arena de atuação de diferentes forças: o movimento indígena surge pela necessidade reivindicar um espaço nesse campo institucionalizado de disputas, inserindo o ‘fator étnico’ na agenda do debate, não somente como um signo codificador de naturezas (sociais, culturais, religiosas, jurídicas, econômicas, etc.) diversificadas - a rigor, ininteligíveis ao mundo não indígena-, mas como parte de uma emergente concepção de democracia que tomava forma naquele contexto histórico. Este ponto foi por algum tempo a principal referência para o horizonte de expectativas mobilizadas pela política indígena, em tese, sua resolução foi efetivada somente com a carta constitucional de 1988.

Por outro lado, as resistências também se fizeram presentes, e mais uma vez afloraram das forças políticas então majoritárias no âmbito do Estado brasileiro. *Grosso modo*, o cerne do impasse a respeito da situação dos indígenas continuou a fincar suas trincheiras na velha tensão entre a histórica tutela institucional e o emergente sentido de autodeterminação, sendo este comumente inferido por seus críticos mais contundentes como uma indisfarçada ameaça à ‘soberania nacional’. Foi necessário contornar os elementos que demarcavam essa visão – ainda hoje latente em setores mais conservadores da sociedade brasileira – para que, no interior da política institucional, a mobilização indígena afirmasse

a possibilidade de demandar direitos. Nesse sentido, apesar de todas as dificuldades, o mais importante de todo o contexto de reivindicações caracterizado pelo período ‘pré-constituente’ se deu pelo fato de que a ‘sociedade nacional’ começava a tomar maior ciência do ‘problema’ indígena.

Por seu turno, a dimensão étnica da reorganização política indígena ensejou, inicialmente, a apropriação consciente e instrumentalizada da genérica categoria ‘índio’, progredindo concomitantemente para o chamado *pan-indigenismo*. Este movimento nasceu como expressão de um pacto, assentado na produção de signos de um ‘mundo ameríndio’ projetado a partir de uma engajada reflexão histórica, objetivando a mobilização dos coletivos envolvidos em função de desafios comuns. Na prática, isso significou alinhamento em determinadas frentes, principalmente quanto à demarcação de terras e o respeito aos direitos – sem que isso significasse uma postura passiva ante as claras limitações contidas no aparato jurídico então vigente. O pan-indigenismo foi alimentado por um novo status diferenciador frente ao mundo branco, fortalecendo a percepção de uma grande comunidade, teoricamente relativizada tanto em relação às diferenças existentes no seu interior, quanto às fronteiras geopolíticas construídas a partir do processo colonial, numa mobilização constituída de forte caráter transregional e transnacional. Este ponto revela o fato do pan-indigenismo ter nascido como um fenômeno próprio da globalização do movimento indígena, alavancado pelo pioneirismo de esforços observados a partir dos anos 1970.<sup>76</sup>

Em paralelo, outra frente crucial naquele momento de reorganização política foi a progressiva e notável acomodação a um modelo institucionalizado (a princípio, ‘não indígena’) de reivindicação. Em diversas regiões surgiam inúmeras entidades, com focos e abrangências diferenciadas. Das quais, a que ganhou maior destaque durante a década de 80 foi, sem dúvida, a *União Nacional dos Povos Indígenas* – UNI. Esta organização nasceu em 1980, na ocasião do primeiro *Seminário de Estudos Indígenas*, promovido pela então Universidade do Mato Grosso, evento que, além da comunidade acadêmica local, contou com a participação de líderes indígenas representantes de grupos da região centro-oeste e sul. Embora frequentemente se aponte uma fragilidade organizacional à UNI -

---

<sup>76</sup> As experiências pioneiras como a *Federação Swar*, criada ainda em 1961 no Equador, que inaugurou um modelo de organização que se tornaria referência na América Latina a partir da segunda metade da década de 1970; o *Programa Interamericano de Formação e liderança indígena*, criado nos anos 1970 para formar quadros políticos; o *Conselho Mundial dos Povos Indígenas*, criado em 1975; o *Conselho Internacional do Tratado dos Índios*, criado em 1977; e o *Conselho Índio da América do Sul*, criado em 1980 e promotor de um encontro que contou com a participação de lideranças do Brasil, Bolívia, Equador, Paraguai, Argentina, Suriname, Peru, Colômbia, Venezuela e Chile. BITTENCOURT, Libertad Borges. op.cit. p.59.



principalmente pela carência de uma sólida interlocução nas ‘bases’-, isto não impediu que a entidade tenha conquistado um importante papel simbólico para a política indígena naquele contexto<sup>77</sup>. Estava muito claro que, em fins dos anos 70 e ao longo da década seguinte, o grande desafio do movimento indígena não se impôs necessariamente na criação de uma entidade destinada a assumir o papel de articulação entre as organizações que pululavam em várias regiões do país, mas em inventar a própria possibilidade de uma atuação política perante o mundo dos brancos e seus poderes constituídos. Nesse sentido, a UNI assumiu um indiscutível protagonismo, se fazendo presente em diversos eventos, encontros, conferências<sup>78</sup>, sempre na busca de fóruns onde pudesse manifestar suas demandas. A postura diligente se concretizou na atuação de algumas destacadas lideranças, figuras como Álvaro Tukano, Aílton Krenak, Marcos Terena, Marçal de Souza, Domingos Veríssimo Marcos, Daniel Pareci e Mário Juruna.

Este último, em especial, se notabilizou pela experiência na política partidária, tendo sido eleito deputado federal entre 1983-87, pelo estado do Rio de Janeiro. Afora algumas teorizações acerca do sucesso da candidatura de Juruna<sup>79</sup>, é importante destacar que, enquanto esteve no parlamento, seu gabinete foi uma oportuna trincheira no interior daquele universo institucional, em um momento decisivo de reconstrução da ordem democrática no país, pela importância dos trabalhos realizados na *Comissão Permanente do Índio*, por propostas como a ‘Lei 661-Ad-83’, que pleiteava modificações no ‘Estatuto do Índio’, e a tentativa de desvincular a FUNAI do *Ministério do Interior*.

Se de um lado alguns avanços já podiam ser observados, por outro, não tardaram a emergir iniciativas no sentido de desarticular as conquistas. Prova disso foi a aberta e ostensiva oposição das próprias autoridades ligadas à FUNAI, que relutavam em aceitar qualquer representação indígena fora de seus domínios institucionais<sup>80</sup>. Nitidamente, o

---

<sup>77</sup> DEPARIS, Sidiclei Roque. *A União das Nações Indígenas (UNI): Contribuição ao Movimento Indígena no Brasil (1980-1988)*. 2007 126 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Grande Dourados, Dourados – MS, 2007.

<sup>78</sup> A participação em encontros, seminários e congressos, tais como: em 1980, no Brasil, o encontro da *Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência* (SBPC) e a presença na programação da histórica visita do papa João Paulo II; em 1981, em eventos internacionais, como a conferência da *Organização dos Estados Americanos* (OEA), no Equador, a conferência da *União das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura* (UNESCO), realizada na Costa Rica, e a conferência da *União das Nações Unidas* (ONU), realizada na Suíça; em 1982, no *Congresso Indígena da Colômbia*; e em 1986, na *Assembleia Indígena da América do Sul*, realizada na Argentina.

<sup>79</sup> Para alguns analistas da época, o sucesso de sua candidatura foi uma espécie de termômetro, pois demonstrou a *sensibilidade* de ‘setores urbanos’ em relação à política indígena e suas demandas.

<sup>80</sup> Inicialmente a UNI teve de desafiar a oposição explícita do Ministério do Interior, que teria usado o *Serviço Nacional de Informações* para monitorar as atividades da organização. BITTENCOURT, Libertad Borges. *idem*.

motivo de tal desaprovação estava, mais uma vez, endossado pelo suposto paradoxo que separava a emancipação tutelar da afirmação étnica, pois como já dito, se para alguns era inconcebível a própria afirmação concomitante da condição étnica e da cidadania, mais grave ainda era a possibilidade de entidades organizadas representando os interesses coletivos dos indígenas. Sob um olhar mais aprofundado, também é possível dizer que o cerne da questão residia na liberdade das populações indígenas, assim como de outros segmentos no interior da própria sociedade nacional, em manifestar suas demandas, pois fatalmente contrariavam forças políticas e econômicas no poder. E especialmente no que diz respeito à presença do cacique Mario Juruna no congresso e as iniciativas em favor dos interesses indígenas, estas acabaram por resultar em uma clara reação orquestrada pelos setores historicamente opostos, na casa legislativa. Um dos pontos mais expressivos daquela contraofensiva foi a circulação de uma então nova proposta para o *Código Civil*, que manifestava a visão de que os indígenas eram indivíduos “absolutamente incapazes”, e uma nova versão da polêmica proposta de lei sobre a ‘emancipação’ indígena. Na esfera administrativa, algumas importantes medidas foram tomadas, causando profundas modificações na política indigenista oficial<sup>81</sup>. No todo, nada menos do que uma discutível fragmentação burocrática, entendida por alguns como uma clara tentativa de contrabalancear e limitar possíveis conquistas que o nascente movimento indígena já demonstrava ser capaz de alcançar<sup>82</sup>.

Conquanto o persistente monitoramento dos interesses anti-indígenas instalados no Estado<sup>83</sup>, o fato é que a conjuntura dava sinais cada vez mais patentes das transformações

---

<sup>81</sup> Medidas tais como o ‘Decreto 88.118’, de 23.03.1983, que estabelecia o fim da prerrogativa decisória da FUNAI no processo de demarcação das terras indígenas’, passando a competência às instâncias superiores do *Ministério do Interior* e do então recém-criado *Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários* (MEAF); o decreto 88.985, de 10.11.1983, que autorizava empresas estatais e particulares nacionais (sob ‘condições especiais’) explorar minérios ‘estratégicos’ em terras indígenas; e a ‘Exposição de motivos interministerial n. 55 de 01.08.1983’, autorizando as polícias militares dos estados intervirem em conflitos fundiários entre indígenas e não indígenas.

<sup>82</sup> Em meio a todo esse contexto de fogo cruzado, é importante destacar que posição do Governo Militar quase sempre teve os editoriais dos grandes veículos de comunicação da época como diligentes porta-vozes de seu posicionamento, sendo que, em pelo menos duas frentes esse apoio se mostrava claro. Uma delas dizia respeito à questão da mineração em terras indígenas, assunto intensamente debatido no início dos anos 80. Outro tema igualmente importante foi a presença de Mário Juruna no congresso, abordado pela imprensa sempre de maneira a ridicularizar as ações do líder indígena e, por consequência, deslegitimar a própria possibilidade de uma política indígena autônoma. Ver: GRAHAM, Laura R. “Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.17, n.2, 2011, pp. 271-312.

<sup>83</sup> Não foram poucas as ‘cartadas’ das autoridades abertamente contrárias às demandas indígenas. Uma das mais polêmicas se deu a partir da identificação de supostos ‘agitadores’ do movimento indígena, inclusive, pairando sobre estes, acusações de estarem vinculados à suposta agenda ‘globalista’ de ‘internacionalização da Amazônia’. O fato é que os boatos acabaram resultando na proibição temporária de alguns missionários

que se encaminhavam no país, tanto em função do esgotamento político-institucional então vigente, quanto pela própria força do movimento indígena, de seus aliados, e, num contexto mais amplo, dos movimentos sociais em geral. O clamor pela redemocratização ganhava espaço na opinião pública e abria possibilidade para a visibilização de novas frentes reivindicatórias. Nessa conjuntura de efervescência política, os povos indígenas passaram a integrar um universo mais amplo de mobilizações, garantindo como bandeiras, além da própria inserção do fator étnico e o reconhecimento à autodeterminação política, novos patamares quanto às demandas pela demarcação de suas terras. Esses foram os elementos que compuseram a matriz do ‘programa mínimo’ pleiteado pelo movimento indígena no contexto de transição institucional, oficialmente expresso no documento ‘Povos indígenas e a constituinte’. O manifesto tocava em cinco pontos considerados primordiais, que englobavam anseios mais abrangentes da agenda indígena naquele momento<sup>84</sup>.

Em paralelo ao fortalecimento da política indígena, os últimos anos de Regime Civil-Militar ainda testemunhariam o agravamento da antiga crise na política indigenista oficial. Ao mesmo tempo, o período de instabilidade abriu caminho para capitalização de importantes espaços institucionais. No ano de 1984, por exemplo, pela primeira vez lideranças indígenas assumiram posições estratégicas na FUNAI<sup>85</sup>, fato que não por acaso coincidiu com nomeação do primeiro civil em seu cargo máximo. Embora para parte do campo indigenista essa tomada de espaço tenha exposto os limites da emergente política indígena<sup>86</sup>, não há como negar que, naquele momento, ensejou, na pior das hipóteses, um

---

e pesquisadores de realizar suas atividades em terras indígenas. [Esses e outros fatos semelhantes foram amplamente documentados e discutidos nos citados boletins do CEDI ao longo da década de 80].

<sup>84</sup> Quando se fala dos ganhos auferidos na constituinte, é importante pontuar que este movimento não se restringiu e tampouco começou no Brasil. A emergência de dispositivos que versam sobre direitos de povos originários em cartas constitucionais se fez presente em vários países, continente afora, a partir dos anos 80 e na década seguinte. Refletindo a força da política indígena e a atmosfera favorável, do ponto de vista do ‘direito internacional’, mediante inserção no interior do debate mais amplo sobre ‘direitos humanos’, países como Canadá (1982), Panamá (1983), Equador (1983), Guatemala (1985), Nicarágua (1987), Colômbia (1991), México (1992), Paraguai (1992) e Bolívia (1994), formalizaram novas diretrizes para a relação com seus povos nativos, avanços inegáveis, embora ressaltadas as peculiaridades de cada caso. Antes disso, no âmbito da ONU, a discussão sobre direitos indígenas já ganhara novos patamares, a partir do momento em que o “Conselho Econômico e Social” solicitou um estudo sobre o assunto, concluído somente em 1983. Em 1982 foi instituído o “Grupo de trabalho sobre populações indígenas”. Todas essas iniciativas ajudaram a alavancar a posterior declaração da Organização Internacional do Trabalho, de 1989. ARAÚJO, Ana Valéria. “Direito Internacional e Povos Indígenas”. In [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996) p.23-28].

<sup>85</sup> Marcos Terena virou chefe de gabinete e Megaron tornou-se diretor do Parque Indígena do Xingu.

<sup>86</sup> Uma minoria de sertanistas, dentre os quais Apoena Meirelles, então delegado da FUNAI em Rondônia. Em artigo polêmico publicado no jornal ‘Estado de São Paulo’ (14/07/1984), o indigenista foi enfático ao afirmar que via naquele movimento nada mais que uma manobra propagandista do governo militar, bem como uma maneira de cooptar antigos críticos e lideranças indígenas, mediante nomeação em cargos no órgão. Outro ponto crítico do texto foi o apontamento de uma possível fragilidade no interior do movimento

forte sentido simbólico. A partir dos anos 90, com a carta constitucional já em vigor, a política indígena tomaria novos caminhos, e muitos dos aspectos presentes nesse processo de amadurecimento foram visceralmente influenciados por mais uma expectativa produzida pelo mundo dos brancos, a ser discutida no próximo tópico.

#### 1.1.4 Ambientalismo e etnodesenvolvimento

*“As populações indígenas e suas comunidades, bem como de outras comunidades locais, têm papel fundamental na gestão do meio ambiente e no desenvolvimento, em função de seus conhecimentos e práticas tradicionais. Os estados devem reconhecer e apoiar de forma apropriada a identidade, cultura e interesses dessas populações e comunidades, bem como habilitá-las a participar efetivamente na promoção do desenvolvimento sustentável”<sup>87</sup>*

A indicação de Marcio Santilli<sup>88</sup> para a presidência da FUNAI, em 1995,<sup>89</sup> foi um acontecimento que expressou novos rumos para o campo indigenista brasileiro. Reconhecendo e ao mesmo tempo reforçando a relevância do fato, o Instituto Socioambiental destinou, na edição “1991-1995” de seu boletim ‘PIB’, algumas páginas voltadas ao assunto. O ponto máximo dessa exposição pode ser verificado na parte referente à ‘política indigenista’. Destaca-se, logo no início da seção, uma fotografia produzida no dia da cerimônia de posse de Santilli. A imagem retrata o exato momento em que o ambientalista se encontrava entre duas figuras importantes para o campo indigenista naquela conjuntura: de um lado, Nelson Jobim, nada menos que o então ministro da justiça; do outro, o reconhecido líder indígena Raoni Metuktire.

O enquadramento e a conformação dos protagonistas ajudam a explicar uma das impressões (entre inúmeras possíveis) que a imagem passa ao leitor: um recém empossado presidente da FUNAI, compenetrado e atônito diante o que parecia ser um esforço inaugural de mediação entre aqueles sujeitos, representantes de universos e demandas em constante tensão. Esse sentido fornece o preâmbulo para a discussão posterior, que engloba, naquela edição, além dos habituais balanços a respeito do indigenismo oficial, uma entrevista exclusiva com o próprio Santilli, realizada já após sua demissão do órgão indigenista. A

---

indígena, no sentido de supostamente não haver, na época, lideranças nacionais, mas sim representantes de “facções”. [‘PIB-CEDI 1984’ (1985), p.21].

<sup>87</sup> ‘Princípio’ n. 22 da ‘Declaração do Rio de Janeiro’, de 1992.

<sup>88</sup> Advogado, ambientalista e político, também um dos líderes e fundadores do Instituto Socioambiental.

<sup>89</sup> Gestão que durou entre setembro de 1995 e março de 1996.

impressão de um homem atônito, ante um desafio que parecia insolúvel, corrobora com algumas passagens destacadas de sua narrativa, sobretudo quando afirma que a FUNAI é “uma morta-viva que continuará pairando sobre a política indigenista até que haja alternativas consistentes”. Esta mensagem - por sinal, escolhida como ‘chamada’ da entrevista -, enuncia o que para Santilli precisava ser debatido naquele momento: a política indigenista oficial se esgotara, não somente do ponto de vista ético, ante ao amadurecimento do sentido de autodeterminação verificado entre os povos indígenas e a crescente crítica sobre a ação tutelar, mas também pelos monumentais e crônicos desafios administrativos enfrentados pelo próprio órgão oficial, apontados na própria entrevista.

Mas se os novos tempos exigiam a abolição da FUNAI, o principal símbolo da política indigenista oficial, o que seria capaz de preencher essa inevitável lacuna? Primeiramente, faz-se necessário informar que a indicação de Santilli ao cargo máximo da agência indigenista oficial foi, naquele momento, uma indiscutível novidade, visto que se tratava de um indivíduo a margem da esfera comum de ‘indicáveis’ – normalmente constituída por militares e sertanistas. Contudo - e sem desprezar todos os elementos que explicam a convergência de interesses presentes na escolha do ambientalista ao comando do órgão-, é importante dizer que as reflexões colocadas por Santilli certamente não constituíam um discurso imerso em um vácuo político. Elas vocalizavam parte das expectativas projetadas por uma coalizão de agentes e interesses, naquele momento, em franca expansão no interior do campo indigenista. Uma convergência que se transformou num verdadeiro paradigma: o giro ambientalista.

Alavancado pela crescente percepção dos efeitos colaterais da industrialização, do crescimento demográfico exponencial e da deterioração acelerada do universo natural, o movimento ambientalista se estabeleceu como uma espécie de corpo onipresente nos mais diversificados assuntos, em variados fóruns de discussão, em políticas públicas, acordos geopolíticos, projeções macroeconômicas, entre inúmeras outras iniciativas de ampla influência sócio-política. Mas antes de projetar qualquer expectativa sobre as populações indígenas e os chamados ‘povos tradicionais’, foi necessário resolver um antigo impasse no interior da discussão.

Sabe-se que, embora tenha ganhado espaço a partir da segunda metade do século XX, o ‘ambientalismo’ é um tema presente em determinados círculos pelo menos desde finais do século XIX, e no decorrer desse processo de amadurecimento, duas vertentes disputaram terreno no interior do debate. A primeira propunha uma perspectiva radicalmente

conservacionista, atribuindo à existência humana a própria ameaça à salvaguarda dos ecossistemas. Desse ponto de vista, qualquer iniciativa em favor da preservação deveria ser pautada no imprescindível isolamento entre homem e a natureza. Contrariamente, a outra corrente propunha uma visão mais integrada entre homem e os ecossistemas (não isolacionista), mas para isso, seria necessário desenvolver novos princípios sobre a relação entre humanidade e o mundo natural.

Em determinado momento a segunda vertente tornou-se predominante, e na sua esteira desenvolveram-se inúmeras proposições, englobando desde o uso mais racionalizado dos recursos naturais, até a sugestão de profundas transformações socioeconômicas, sob a suposição de que a crise ambiental fosse consequência do próprio modo de produção capitalista. Ao passo que a discussão se aprofundava, muito em função da crescente atenção dos Estados nacionais e de órgãos internacionais multilaterais, um termo específico popularizou-se: o *desenvolvimento sustentável*. Ainda hoje esse conceito denota um leque extenso de significados. Por algum tempo, no entanto, ensejou basicamente uma concepção utilitarista da ecologia, restringindo o meio ambiente à sua dimensão física, cuja valoração se resumia a parâmetros materiais e quantitativos: a natureza e sua importância para a já desgastada discussão em torno do ‘desenvolvimento’ econômico. Nessa perspectiva, o entendimento colocava a economia enquanto prática inserida em um “sistema físico-biológico que a envolve e condiciona”<sup>90</sup>. Em contraponto a essa concepção, outro polo da discussão se voltou a uma perspectiva mais humanista e inclusiva: privilegiando o papel da diversidade sociocultural e os inúmeros modos de apropriação da natureza. A partir dessa abordagem, a parte do movimento que já destinava suas atenções às populações indígenas e ‘tradicionais’ ganharia novos espaços políticos no interior do discurso ambientalista.

Em paralelo à introdução da discussão ambientalista no cenário mundial, no campo indigenista, como já mencionado em páginas anteriores, nascia a partir da década de 1970 a proposta do *etnodesenvolvimentismo*. Além da crítica ao indigenismo integracionista e a defesa de um novo paradigma (de desenvolvimento) mais sensível às particularidades dos povos indígenas, na prática, essa discussão ajudou a introduzir uma série de novos conceitos que se tornaram, a partir da década de 1990, comuns no vocabulário indigenista<sup>91</sup>. Termos como *avaliação participativa*, *pesquisa-ação*, *representação*, *emponderamento*, *capital*

---

<sup>90</sup> LEFF, Enrique. *Ecologia, Capital e Cultura. A Territorialização da Racionalidade Ambiental*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009, p. 207.

<sup>91</sup> VERDUM, Ricardo. op. cit., p. 75.



*social, capital cultural e capital humano*, passaram a fundamentar as bases da ação indigenista, fosse oficial ou não.

De certo modo, o encontro entre *desenvolvimento sustentável e etnodesenvolvimento* já mostrara sua tendência como novo paradigma por sinal de dois acontecimentos pontuais. Primeiramente, na instituição da ‘Convenção 169’, da *Organização Internacional do Trabalho*, em 1989. Como ‘atualização’ da ‘Convenção 107’, de 1957 – esta ainda marcada pela forte perspectiva integracionista-, a OIT-169 nasceu com a promessa de novas diretrizes para a relação dos Estados signatários com suas populações nativas, atualizado suas políticas aos anseios colocados pela organização política indígena emergente no cenário internacional. Com o terreno jurídico preparado, a convergência de propósitos encontraria seu auge a partir da ‘Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento’, em 1992. Especialmente quanto ao evento realizado no Brasil, sua importância se destaca em pelo menos dois aspectos: por ter sido sediado no país, facilitou a participação de representantes dos mais diversos segmentos sociais (e étnicos) nas discussões, projetando o tema no interior das demandas concernentes a esses diferentes movimentos – dentre os quais, o indígena. Por sua vez, especialmente para os povos indígenas, destaca-se o fato de ter coincidido com as ‘celebrações’ referentes aos 500 anos de presença europeia no ‘novo mundo’, um ano marcado pela avaliação da trajetória colonial no continente, bem como dos rumos do indigenismo e da política indígena. Todas essas especificidades ajudam a explicar as consequências que o evento provocou para o campo indigenista, principalmente no Brasil.

Quanto a esse ponto, a leitura dos boletins ‘PIB’ fornece, com exatidão, o modo pelo qual discussão ambiental vai se inserindo. Durante os anos 80, por exemplo, embora já estivesse estabelecido no cenário internacional, o ambientalismo no Brasil ainda era um debate marginal, e ganharia densidade somente após a ‘pacificação’ das discussões em torno da constituinte. A partir do volume referente aos anos de 1991-1995 do ‘PIB’, é possível observar que a questão atinge uma definitiva centralidade - não por acaso, coincide com a ‘transformação’ do CEDI em *Instituto Socioambiental*. No referido volume, além da comentada repercussão a respeito da passagem de Santilli pela FUNAI, destaca-se, na primeira página, um editorial assinado por Beto Ricardo, sob o título “A sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil”. O texto demonstra ser nada menos que uma espécie de manifesto, indicando os novos rumos tomados por uma entidade em vias de se tornar senão a principal promotora e articuladora do ambientalismo no campo indigenista. Outros sinais

da guinada ecológica também podem ser identificados nas inúmeras menções a projetos lançados na época, destinados a realidades comunitárias ou a coletivos específicos.<sup>92</sup> Enquanto alguns ainda se justificavam nos termos da *economia alternativa*, do *desenvolvimento alternativo* ou do *desenvolvimento econômico*, outros já conectavam suas finalidades ao signo do *desenvolvimento sustentável*, num momento em que próprios beneficiários tomavam conhecimento sobre a discussão<sup>93</sup>.

E no tocante a emergência de iniciativas já perfiladas ao ecoindigenismo, este movimento se caracterizou, no Brasil, sobre um intenso – e para os mais críticos, também excludente - interesse sobre um espaço específico: a Amazônia, transformada em um símbolo global da resistência à degradação do meio ambiente. Essa perspectiva tornou a região em “objeto de intervenção direta do ambientalismo internacional”<sup>94</sup>, um verdadeiro laboratório para experimentos relacionados ao desenvolvimento sustentável, num contexto em que os países latino-americanos passaram a ser tratados como ‘vilões’, e a floresta amazônica, na sua exuberância natural, considerada um privilégio a ser protegido da expansão predatória que a assolava. Como consequência, o universo sociocultural amazônico vivenciou a profusa atuação do que Acselrad chama de “nebulosa associativa” do ambientalismo<sup>95</sup>: nada menos que um vasto conjunto de agentes relacionados a diversos interesses, articulados sob o manto do discurso ambientalista. Destacam-se, nesse sentido, grandes projetos como o *Programa de Proteção às florestas ambientais do Brasil* (PPG7), e seus suplementares *Programa demonstrativos dos povos indígenas* (PDPI) e *Programa de Proteção das terras indígenas da Amazônia legal* (PPTAL).<sup>96</sup> Estes mobilizaram governos,

<sup>92</sup> Alguns exemplos como o caso dos povos indígenas do vale do Javari e os projetos de “economia alternativa” [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 339]. ; o caso rompimento dos Xikrin com o “modelo predatório” “defesa do desenvolvimento sustentável” [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 389-394]; rumores de um projeto de ecoturismo no Parque Indígena do Xingu, então estudado pela FUNAI [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 623]; o projeto de “recuperação econômica” dos Xavante, em convênio com o IMPE e com a EMBRAPA. *O GLOBO*. Rio de Janeiro, 14.09.1991. [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 685].

<sup>93</sup> Nesse aspecto, destaca-se o exemplo das iniciativas destinadas às comunidades tikuna, no oeste amazônico, logo após a homologação de suas terras. Com o apoio da entidade internacional WWF (Fundo Mundial pela Natureza), o centro Magüta (organização gerida pelos próprios indígenas) promoveu aulas de educação ambiental e biologia para as comunidades interessadas. (PIB 1991-1995, p. 311).

<sup>94</sup> Uma das consequências dessa política veio na discussão sobre soberania relativa da região, fato que ocasionou no recrudescimento da retórica militar-conservadora, que coloca os índios como meros coadjuvantes de intenções exógenas. BENTES, Rosineide. “A intervenção do Ambientalismo Internacional na Amazônia”. *Estudos Avançados*, v. 19 (54), São Paulo, 2005, p. 225.

<sup>95</sup> ACSELRAD, Henri. “Ambientalização das lutas sociais? O caso do movimento de justiça ambiental”. *Estudos avançados*, São Paulo, v.24, 2010, p.103.

<sup>96</sup> Nessa trilha de projetos, o ‘PPG7’ é o principal, como *background* do PPTAL. Este teria iniciado a fase de negociações (entre FUNAI, o governo alemão e a *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* - COIAB) em 1997, também contou com o apoio do Banco Mundial e de um fundo financiado pelo governo do Japão. O ‘PDPI’, por sua vez, é uma adaptação do PDA (ligado ao MMA), um projeto



agências de cooperação, entidades multilaterais ligadas à ONU, instituições financeiras e as chamadas organizações não governamentais.

Não se pode negar que as novidades colocadas em prática pelo ‘giro’ ambientalista dos anos 90 resultaram em ganhos importantes para os povos indígenas. O robusto volume de investimento envolvido nos projetos possibilitou a efetivação de novos parâmetros no campo indigenista, fazendo da década de 90 um período basilar para as políticas públicas atualmente em vigor. Além do mais, o próprio impacto político que a Eco-92 causou ao Brasil também contribuiu para que os governos a partir de então intensificassem uma agenda que, com todos os limites passíveis de crítica, proporcionou às suas populações indígenas melhores possibilidades de diálogo, em parte, na tentativa de estabelecer uma imagem positiva perante a comunidade internacional. Um dos exemplos nesse sentido foi a efetivação de um número recorde de demarcações de terras indígenas em todo o país<sup>97</sup>.

Sob um olhar conceitualmente mais panorâmico, o ambientalismo criou um novo parâmetro classificatório em relação às sociedades e suas respectivas culturas. Se por muito tempo a hierarquização da diferença pairou em torno da ciência, da industrialização, do Estado, na perspectiva do ‘ambientalismo’ a régua de prumo da alteridade deslizou para a “marca ecológica”<sup>98</sup>.

Não que essa nova categorização tenha eclipsado os antigos paradigmas, mas inegavelmente ajudou a problematizá-los. Nesse ponto, as populações indígenas (ou mesmo os chamados povos ‘tradicionais’), os mesmos cujos modos de vida eram frequentemente relacionados ao atraso, ao subdesenvolvimento ou até mesmo à submissão “às condições adversas dos ambientes” - só para citar uma visão outrora bastante difundida-, receberam uma espécie de ‘etiqueta ecológica’, que os tornou modelos de uma nova ‘meta civilizacional’. Com essa malha interpretativa muitos projetaram seus anseios, procurando no indígena a figura do “guardião dos ecossistemas em perigo”<sup>99</sup>.

---

mais amplo, que se relaciona à preservação de ecossistemas no Brasil, e tem como um dos eixos a integração das populações locais. O PDPI é sua versão voltada às populações indígenas. VERDUN, Ricardo. op. cit., p. 11.

<sup>97</sup> No todo, aproximadamente 139 homologadas durante aquele período e especialmente às vésperas da Eco-92, o governo brasileiro de então homologou 27 TI's de uma vez, levantando as suspeitas de uma busca por um “efeito publicitário” *positivo* [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 68]. Nesse sentido, também podemos destacar o problemático caso dos garimpos entre os Yanomami, assunto que na época tomou a pauta das notícias relacionadas ao campo indigenista. A ampla divulgação da mídia também teria resultado em pressões para as autoridades brasileiras.

<sup>98</sup> LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. “Amazônia Socioambiental. Sustentabilidade Ecológica e Diversidade Social”. *Estudos Avançados*, Vol. 19 (54), São Paulo, 2005, p. 45.

<sup>99</sup> VERDUN, Ricardo. op. cit., p. 111.

Mas como já esclarecido, a projeção de ‘bons selvagens’ não representa nenhuma novidade, e decerto colaborou para o desenvolvimento de uma maior empatia em relação às populações indígenas. Os desafios emergiram quando a discussão alcançou o espaço do cotidiano político. A partir de então, aos anseios defendidos pela agenda ambientalista tanto viabilizaram novas possibilidades quanto delimitaram outras. Não raramente muitos dos discursos em favor dos povos indígenas passaram a evocar, como principal ou até único fundamento possível, o apelo ambiental como justificativa.<sup>100</sup>

Outro ponto explicitamente crítico no processo de ‘ambientalização do campo indigenista’ está na atuação dos chamados ‘mediadores’ – representados, sobretudo, pelas organizações não governamentais. No interior da ‘nebulosa associativa’, essas assumiram um importante papel de promoção do desenvolvimento sustentável como uma variável cada vez mais presente nas ações do Estado, muitas vezes na forma de parceria direta, desvelando a superação de um ‘ecologismo filosófico’ em direção a um ‘ecologismo pragmático’. Tal mudança de direção pôde ser observada tanto nas chamadas ONGs ‘internacionais’, que se distanciaram da crítica à industrialização e ao capitalismo, e concentraram seus esforços na preservação dos biomas, como também com as de abrangência regionalizada, abertamente adeptas do chamado ‘ecologismo de resultados’ e cada vez mais instaladas nas entranhas do *establishment* econômico e político<sup>101</sup>. Assim, as organizações não governamentais incumbiram-se de atuar em um setor avançado da agenda ambientalista – e no caso do campo indigenista, como já mencionado, em comunhão com determinados princípios do etnodesenvolvimentismo, - ocupando os espaços de um cenário político-institucional (nacional) marcado pela redução das atribuições do Estado. Portanto, aquela conjuntura de enfraquecimento do indigenismo oficial, de mobilização de farto volume de recursos captados no exterior e do amadurecimento de uma ‘base’ política indígena, configurou um cenário positivo para as iniciativas indigenistas à margem da política oficial: ou o que os mais críticos preferem chamar de desenvolvimento de um ‘mercado de projetos’. Por sua vez, a possibilidade de uma política indígena, conquistada a duras penas em detrimento do indigenismo oficial, acabou, em alguns casos, caindo nas mãos de novas ‘parcerias’, que

---

<sup>100</sup> Um dos exemplos práticos pode ser encontrado na remodelação dos pleitos pela demarcação de terras indígenas, cada vez mais alinhados e dependentes da discussão ambiental.

<sup>101</sup> ACSELRAD, Henri. op.cit., loc. cit.

apesar dos resultados indiscutivelmente positivos, mostraram e mostram cada vez mais se distanciar de uma de um diálogo de fomento à autonomia<sup>102</sup>.

O ambientalismo e o etnodesenvolvimentismo de fato transformaram o campo indigenista. Não é exagero afirmar que alcançaram um status hegemônico, apesar de atualmente já apresentarem indícios de desgastes. Assim esses novos grupos passaram a definir e pautar os objetivos da agenda indigenista e de parte do movimento indígena, de modo que o desenvolvimento sustentável tornou-se então a própria definição do que é ou não legítimo no campo indigenista. Isto explica em parte porque, entre pesquisadores, algumas terminologias, anseios, expectativas, passaram a ser utilizados de maneira profusa e muitas vezes pouco reflexiva, ocasionando um verdadeiro processo de naturalização dos termos no interior da discussão científica. Possivelmente em virtude das ligações entre algumas entidades ambientalistas e parte significativa de pesquisadores e grupos de pesquisa em atividade atualmente no Brasil – fato que carece de maiores análises-, pululam há algum tempo trabalhos abertamente alinhados à agenda ambientalista, na maioria, carentes de uma oportuna avaliação autocrítica. Há inclusive aqueles que dividem o indigenismo entre uma ‘mediação por tutela’, representada pelo Estado e pelo missionarismo, e a ‘mediação por parceria’, praticada pelas organizações não governamentais ambientalistas. Outros vão ainda mais adiante, quando se arriscam em justificar a existência das longevas parcerias entre ONG’s e comunidades indígenas pela suposição de que, em alguns casos, os indígenas provaram não conseguir gerir seus próprios recursos e projetos.

Por outro lado, a intensa presença do discurso ambientalista não impediu o desenvolvimento de reflexões que, embora minoritárias, destacam-se pelo rigor crítico, abrindo a possibilidade de uma discussão mais aprofundada aos interessados no assunto<sup>103</sup>. Frente a importância desse debate para os rumos do campo indigenista brasileiro nas últimas décadas, convém indagar sobre os modos pelos quais as populações indígenas e suas entidades representativas encararam essas expectativas, tema do próximo tópico.

---

<sup>102</sup> Desde já, é importante deixar claro que não se trata de uma reprodução de um viés crítico – rasteiro - que faz dos indígenas meros instrumentos de interesses alheios. O cerne da questão reside na dimensão operacional dessas parcerias, uma vez que algumas estimativas apontam que algo próximo da metade do volume financeiro destinado aos projetos acaba sendo utilizado no custeio dos tais mediadores – algo que, do ponto de vista das finalidades dos projetos, podemos considerar no mínimo problemático.

<sup>103</sup> Nesse sentido, é possível pinçar esforços como os de Ricardo Verdum (PPGAS/UFSC), Rosineide Bentes (UFPA), José Pimenta (DAN/UNB), Gustavo Lins Ribeiro (DAN/UNB), Antônio Carlos de Souza Lima (MN/UFRJ) e Henri Acselrad (IPUR/UFRJ).

### 1.1.5 Pragmatismo e autonomia

*“Os Povos Indígenas reconhecem e valorizam a busca de proteção à Biodiversidade, mas rejeitamos sermos incluídos como parte da diversidade inerte, preservado por razões científicas ou folclóricas.”<sup>104</sup>*

No Brasil, a paisagem institucional inaugurada pela Nova República e a projeção da discussão ambientalista e etnodesenvolvimentista perfazem um marco indiscutível para um novo *establishment* no campo indigenista. Este cenário transformado, por sua vez, impôs ajustes no interior da fragmentada política indígena, tanto descartando ou aprofundando determinadas práticas e posicionamentos ensaiados durante a mobilização pelo novo pacto constitucional, como abrindo novos caminhos e estratégias de atuação.

Em primeiro lugar, a respeito do ‘etnoambientalismo’, do ‘etnodesenvolvimentismo’ e das oportunidades e desafios creditados a tais projeções, as frentes indígenas mostraram um crescente entendimento das possibilidades e dos limites inerentes e esses interesses sobre suas demandas. Esse olhar altivo à novidade ambientalista foi enfatizado já na ‘Rio-92’, por meio da chamada ‘Carta da terra’. Aquele documento, lançado por entidades e lideranças indígenas de várias partes do mundo e apoiado por organizações não indígenas ‘aliadas’ de igual abrangência, propõe uma ampla reflexão, incluindo mais de uma centena de pontos versando sobre saúde, educação, direitos territoriais, relações de gênero, etc., muitos dos quais, talvez sob um primeiro olhar, até deslocados das discussões suscitadas pelo evento. Certamente, esta amplitude temática esclarecia a impossibilidade de se estabelecer um debate consistente a respeito do meio ambiente sem incorporação de outras questões fundamentais para os povos indígenas. Mas dentre as inúmeras proposições, sem dúvida, a inscrita no item n. 59, destacado na epígrafe, figura entre as mais explícitas em demarcar a posição daquelas lideranças. O que estava em jogo naquelas palavras dizia respeito à própria complexidade identitária que envolve a atuação política dos povos indígenas na atualidade, mostrando que estes não estavam dispostos a se sujeitar ao já comentado imaginário projetado pelo ambientalismo, para assim lograr os possíveis e futuros ganhos, já demonstrados pela importância dada ao evento realizado no Brasil.

Por outro lado, a despeito de todos os balizamentos, as dificuldades comunicacionais inerentes aos infinitos significados subjacentes à retórica ambientalista não impediram, no

---

<sup>104</sup> Item n.º 59 da ‘Carta da Terra’, elaborada na ocasião da ‘Conferência mundial dos povos indígenas sobre território, meio ambiente e desenvolvimento’, inserido no evento Rio-92.

cotidiano da implementação de projetos, propostas e demandas, a consciente e oportuna incorporação de noções como ‘preservação’, ‘sustentabilidade’, ‘ecodesenvolvimento’, da parte dos coletivos indígenas. Justamente percebendo a força simbólica que esses termos suscitavam no mundo dos brancos, alguns provaram manejá-los da melhor maneira que podiam em favor seus interesses, ainda que as margens para manobra fossem inicialmente restritas. Atualmente é possível encontrar relatos sobre como o movimento de domesticação dos termos projetados se consumaram em nível local. Notabilizam-se casos como o dos *Ashaninka*, no estado do Acre, e a ‘Aliança dos povos da floresta’, firmada em finais da década de 1980. Uma mobilização envolvendo indígenas, seringueiros e ribeirinhos, exemplo exitoso de convergência entre movimentos sociais e de superação do “antagonismo histórico” entre os agentes envolvidos frente a “novas ameaças externas” sobre seus territórios e modos de vida. Em especial, quanto aos próprios *Ashaninka*, é possível falar em um processo de ‘indigenização’ de noções relacionadas ao ‘desenvolvimento sustentável’, visto pelos próprios indígenas como “equivalente semântico para ‘mercadoria’”, isto é, um novo código para redefinir velhos modos de se relacionar com o mundo dos brancos. Outros exemplos, dignos de nota, também podem ser encontrados entre os *Yanomami*, com destaque para o líder Davi Kopenawa, que também em finais dos anos 1980 foi peça chave de uma mobilização internacional em favor dos direitos de seu povo; os *Waiãpi*, em demanda pela autorização de seu modelo de ‘garimpo tradicional’;<sup>105</sup> e o projeto pautado pelo conceito de ‘ecoturismo’, implementado já na década de 90 na região do alto rio Negro, pelo *Conselho Regional das Tribos Indígenas do Rio Tiquié* – CRETIART.<sup>106</sup> Essas e tantas outras iniciativas ficaram marcadas pela forte presença de signos derivados da emergente projeção ambientalista.

Quanto às novidades atribuídas à nova realidade institucional no país, apesar de, num nível mais profundo de análise, não terem faltado críticas em relação ao caráter conservador de sua transição, não há como negar que a efetiva inserção da discussão indígena em tal processo colaborou para o tensionamento das próprias concepções sem jogo naquela conjuntura de disputas e incertezas, resultando, entre outras coisas, no desenvolvimento de noção mais inclusiva de cidadania e democracia. Tais elementos ajudam a explicar os rumos tomados pela mobilização indígena a partir de então. Uma das novidades mais significativas

---

<sup>105</sup> PIMENTA, José. “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia Ocidental: À propósito dos Ashaninka do rio Amônia”. *Revista de antropologia* (São Paulo), v. 50, 2007, p. 665.

<sup>106</sup> [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 289].

nesse aspecto reside na aposta pelo aperfeiçoamento da agenda, da parte dos coletivos mais ‘avançados’ em termos de diálogo com o mundo dos brancos<sup>107</sup>: as demandas passaram a se colocar não somente em favor da demarcação de terras, do respeito às diferenças, ou da resistência às políticas assimilacionistas perpetradas pelo Estado (que pelo menos no plano legal já se achavam em franca decadência), mas de efetivamente reivindicar e desenvolver, em parceria com o próprio poder público, iniciativas (projetos, planos, propostas) úteis aos seus interesses.

Mas se por um lado não é exagero afirmar que a constituinte foi uma espécie de rito de passagem para o movimento indígena - vide exemplo do citado ‘programa mínimo’, contemplado em seus principais fundamentos -, por outro, nem de longe isso significou uma trégua em relação às agressões perpetradas por forças contrárias à agenda indígena. Os primeiros anos sob o ‘estado democrático de direito’ ficariam marcados pela monumental dificuldade em efetivar os termos aprovados no pacto constitucional, pois como anteriormente explicado, nos anos 90, os avanços nesse sentido só tomaram frente pela força das iniciativas vinculadas ao apelo ambientalista, e pelo excepcional aporte oferecido por agências e governos estrangeiros. Ao mesmo tempo, pairavam os constantes rumores de uma reviravolta na política indigenista oficial, mediante um novo ‘estatuto do índio’ - por si, um ajuste com potencial de tornar-se uma armadilha para os indígenas - e, ainda mais grave, de uma temida ‘revisão constitucional’, visivelmente proposta no sentido de frear não somente os avanços da pauta indígena, mas dos movimentos sociais como um todo. Já no fim dos anos 90 os ataques passaram a se dirigir com maior ênfase à atuação das organizações não governamentais, o que incluiu desde um episódio marcado pela crítica aberta da parte de um ministro da defesa – mais uma vez invocando o combalido discurso da ‘soberania nacional’ – até a instauração de uma Comissão Parlamentar de Inquérito, com o intuito de escrutinar as atividades dessas organizações<sup>108</sup>.

Além da incessante atmosfera de ameaças aos direitos conquistados, outro desafio se impôs no campo burocrático: a necessidade de dialogar com uma gama cada vez mais ampla de agentes governamentais. O grande termômetro a sinalizar essa transformação foi a própria

---

<sup>107</sup> O uso do termo ‘avançado’ se coloca no simples sentido de destacar coletivos que já demonstravam na época um melhor aparato institucional em suas organizações.

<sup>108</sup> *O ESTADO DE SÃO PAULO*. São Paulo, 15.05.2000; *O JORNAL DA CÂMARA*, Brasília, 07.08.2000 [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 157]. Percebendo que o ambientalismo passou a dinamizar a ação dos agentes ligados ao campo indigenista, os setores anti-indígenas não tardaram em tentar deslegitimá-lo. Boa parte das articulações anti-indígenas verificadas no âmbito do congresso, ao longo dos anos 90, contou com a atuação decisiva da chamada “Bancada do Norte”, composta por quadros políticos ligados a interesses mais conservadores, atuantes na região amazônica.

FUNAI, que mesmo com o enfraquecimento de suas atribuições iniciais, em virtude das investidas do executivo no início dos anos 80, ainda praticamente monopolizava a ação indigenista oficial. A partir da década de 1990 suas atribuições passaram a ser divididas com fundações, setores e programas específicos vinculados a outros ministérios, na esfera da união<sup>109</sup>, e com uma infinidade de entidades estaduais e municipais. Desta feita, apolítica indígena e os agentes indigenistas não governamentais tiveram de aprender a conviver e articular-se com leque de instituições de diferentes áreas de atuação, com diversos propósitos e, acima de tudo, com aparatos tecno-burocráticos e linguagens próprias. Sem dúvida, um dos efeitos desse movimento foi a tendência de hiperburocratização da ação indígena e indigenista (não oficial), e a inserção nos “espaços deliberativos”<sup>110</sup> do poder, mediante o aperfeiçoamento dos mecanismos consultivos - por sinal, um dos pontos cruciais presentes na ‘Convenção OIT 169’. Para os indígenas, tudo isso correspondeu não somente à continuidade da apropriação do ‘modo branco’ de se organizar, mas também, e fundamentalmente, à crescente presença nas entranhas do universo institucionalizado, uma expressão avançada do uso de linguagens e estratégias próprias da tecno-burocracia<sup>111</sup>.

Todavia, sob uma abordagem mais crítica, também é possível afirmar que esses desdobramentos inauguraram ou senão ao menos acentuaram questões ainda hoje discutidas no campo indigenista. Em primeiro lugar, a respeito dos limites do ‘diálogo’ proposto no pacto constitucional vigente: embora a constituição esclareça a não obrigatoriedade de representações institucionais para os coletivos indígenas, na prática, muitas ou senão quase todas as iniciativas voltadas à participação desses coletivos (editais, projetos, programas, convênios, etc.), lançadas pelo poder instituído nas várias esferas, costumam exigir inúmeras condições – dentre as quais, associações constituídas, com estatutos atualizados, declarações de ‘nada consta’ em órgãos das três esferas, conta corrente em nome da entidade, entre outras formalidades que frequentemente ensejam verdadeiros desafios no cotidiano das organizações<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> Ministérios da Educação, da Saúde, da Agricultura, do Meio ambiente e da Justiça.

<sup>110</sup> Importantes exemplos nesse sentido podem ser creditados, em nível federal, a alguns corpos deliberativos como o *Comitê Escolar de Educação Indígena* - CEEI (MEC), instituído em 1992, e *Conselho Indigenista* (FUNAI), “ressuscitado” em 1995.

<sup>111</sup> LUCIANO, Gersem dos Santos. op.cit. [2011], passim.

<sup>112</sup> Assunto que será aprofundado no terceiro capítulo, quando a narrativa se colocar diante da história das entidades indígenas formadas Manaus.



De algum modo isto se relaciona, por sua vez, com a verdadeira explosão de organizações ‘registradas em cartório’, a partir da década de 90<sup>113</sup>. Um fenômeno que evidenciou outros aspectos adjacentes. Primeiramente, a respeito do incremento em si, este pode ser creditado à legítima demanda de coletivos ainda carentes de meios representativos; deste ponto de vista, portanto, isto demonstrava nada mais que um processo de institucionalização ‘tardia’ desses coletivos. Foi esse mesmo crescimento no número de entidades que, no entanto, se relacionou com a pulverização no interior da política indígena. Esta manifestada, por exemplo, no esgotamento da UNI<sup>114</sup>, já no fim dos anos 80, e na discutível efetividade de sua congênera e substituta: o *Conselho de Articulação dos Povos e Organizações indígenas do Brasil - CAPOIB*, atuante a partir de 1991. Sobre esse assunto, em especial, uma das explicações mais lúcidas pode ser encontrada na tese de Maria Helena Ortolan Matos, segundo quem o *pan-indigenismo*—como já exposto, um termo que conotava um forte caráter simbólico - deixou de ser um elemento central para movimento indígena<sup>115</sup>. Esta afirmação ganha força se consideramos o fato de que, naquele momento, o cenário político não sinalizava mais a necessidade em reforçar a perspectiva pan-indígena, uma vez que as conquistas fundamentais, garantidas pela constituição e só possíveis mediante a articulação em nível nacional, já tinham se tornado realidade (normativa) - apesar das constantes ameaças em seu desfavor. Isso talvez ajude a explicar porque os passos posteriores da política indígena mostraram o aprofundamento de demandas setoriais (sobretudo saúde e educação), muitas vezes sob a força de articulações locais e regionais. Este último aspecto tanto é evidente que, após o fim da UNI, a COIAB foi organização que ganhou maior projeção na política indígena, demonstrando, em detrimento da primeira, uma força sustentada por uma efetiva base de coalizão - no caso, regionalizada (‘pan-amazônica’), constituída tanto por organizações ‘isoladas’ como por federações. Não significa que a política indígena tenha ‘resolvido’ a questão da fragmentação – se é que isto pode ser considerado um problema. O fato é que o mesmo movimento mostrou, concomitantemente, a eclosão de entidades desprovidas de sólidas bases políticas em relação às comunidades ou coletivos representados, no entanto, em muitos casos, notadamente

---

<sup>113</sup> Não existe hoje uma base precisa a respeito do universo quantitativo das organizações instituídas no país. A iniciativa que mais se aproxima a esse propósito pode ser encontrada na página oficial do *Instituto Socioambiental - ISA*. Nela estão registradas precisamente 888 associações indígenas, mono ou multiétnicas, formalizadas ‘em cartório’ ou não, com abrangências e finalidades diversas. Ver: <https://www.pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/lista-de-organizacoes> (Acessado em 01.06.2017)

<sup>114</sup> Embora que, no tocante ao caso específico desta entidade, existam inúmeras outras razões correlacionadas.

<sup>115</sup> MATOS, Maria Helena Ortolan. op. cit., p.14.



eficazes em explorar os emergentes canais de captação financeira. Assim como, a política indígena passou a assistir um trânsito maior de lideranças no interior de entidades públicas (principalmente municipais e estaduais), fenômeno facilmente observado na Amazônia e em estados da região centro-oeste. É bem verdade que, pelo menos em nível federal, processo similar já tinha sido observado no início dos anos 80, com a nomeação de algumas lideranças indígenas em cargos estratégicos na FUNAI. A novidade, dessa vez, residia no fato de que a presença das lideranças na máquina burocrática passou a ser também explicitamente pautada na convergência com a política partidária<sup>116</sup>.

Esses movimentos fomentaram discussões ainda hoje estão distantes de um consenso. Se para parte dos agentes envolvidos no campo indigenista tudo isso significou mais uma prova da prática de cooptação da parte do poder constituído, para outros, foi entendido como a oportuna apropriação de espaços até então inacessíveis à mobilização indígena, viabilizando conquistas relevantes, ainda que muitas vezes restritas a níveis locais<sup>117</sup>. Já sob uma linha de leitura menos apressada, esses acontecimentos têm sido comumente referenciados como indigenismo ou etnicidade de ‘resultados’: “uma forma de ação política, mais pragmática, mas nem por isso menos política, ou menos legítima”.<sup>118</sup>

A manifestação de todos esses pormenores mostrava os rumos da política indígena. Contudo, para que as coisas ficassem ainda mais claras – no sentido de uma ‘virada pragmática’ -, foi necessária a emergência de um acontecimento, um momento simbólico de ‘ruptura’ em relação às expectativas outrora projetadas por agentes aliados ao movimento indígena. Tal acontecimento, pela importância que suscitou no interior do campo indigenista, merece uma análise mais cuidadosa.

---

<sup>116</sup> Como já anteriormente *comentado*, no que diz respeito a esse tema específico, o exemplo mais emblemático já tinha sido experimentado, com a candidatura de Mario Juruna, nos anos 80. Naquela década, alguns já discutiam o assunto, inclusive apresentando números e discutindo a relação (ou não relação) entre o movimento indígena e os ideários políticos defendidos pelos partidos dos quais se encontravam filiados. Nos anos 90 essa discussão ganharia maior atenção ainda, tanto é que, na seção intitulada ‘os índios na política partidária’, do boletim PIB 1996-2000, estão presentes mais de 15 textos a respeito do assunto, sobretudo recortes de jornais. Igualmente importante são os números apresentados à época. Em levantamento feito por ocasião dos pleitos municipais de 1996, o CIMI constatou mais de oitenta candidatos indígenas em todo o Brasil, sendo setenta e três para vereador, cinco para prefeitos e quatro para vice. No pleito de 1998, foram levantados pelo menos 11 candidatos, para assembleias legislativas em alguns estados, para a câmara federal e um para governador. No ano 2000 foram contabilizadas mais de 350 candidaturas, número recorde na época. Desses, pelo menos 66 se saíram vitoriosos em seus pleitos [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 213-217].

<sup>117</sup> LUCIANO, Gersem dos Santos. op. cit. [2011], passim.

<sup>118</sup> GARNELO, Luiza & SAMPAIO, Suly. *As Bases Sócio Culturais do controle social indígena. Problemas e questões na região norte do Brasil*. Manaus: mimeo, 2000. *Apud* LUCIANO, Gersem dos Santos. op. cit. [2006], p. 92.

### 1.1.5.1 Os ‘500 anos’: entre tensões e interesses cruzados

*“Alguns índios da Amazônia e o cacique de coroa vermelha aceitaram fazer o jogo do governo, de olho nos benefícios que conseguiriam de imediato e no futuro”<sup>119</sup>*

*“O Cimi continua insistindo em querer ser porta voz dos povos indígenas e definir o destino dos índios. Isso é inadmissível. Cada indígena pertencendo a alguma organização ou não, é quem tem legitimidade para falar por si ou pelo seu povo”<sup>120</sup>*

A simbólica fratura teria tomado ‘corpo e alma’ no contexto dos festejos relativos aos cinco séculos do processo colonial brasileiro. Naquela ocasião, grupos indígenas provenientes de várias partes do país se encontraram na mesma região em que o evento foi realizado, como forma de marcar posição crítica ao tom comemorativo atribuído pelo governo brasileiro. Além da marcha em si, e da violenta repressão perpetrada pelas autoridades - fato que suscitou uma intensa cobertura pela imprensa nacional e estrangeira-, outro ponto controverso foi o suposto desentendimento ocorrido entre lideranças indígenas e representantes do indigenismo missionário, em especial, agentes ligados ao CIMI.

Pelos indícios daquele impasse, travado no encontro de preparação para a manifestação que seria concretizada no evento, o principal motivo da tensão pairou sobre os pontos que deveriam ser destacados na manifestação. Enquanto o CIMI propunha um discurso contundente em relação à sociedade nacional e o Estado brasileiro, no tocante passivo colonial ainda latente entre os povos indígenas, um grupo de lideranças e organizações sinalizava uma postura distinta, também propondo uma crítica ao histórico problemático na relação entre índios e não índios, mas, ao mesmo tempo, ressaltando avanços recentes no diálogo com o Estado brasileiro. As diferentes visões acabaram por ocasionar em uma cisão no movimento.

No mês de maio do ano de 2000, ainda sob calor dos acontecimentos, a entidade missionária publicou uma carta, assinada pelo seu assessor Paulo Maldos, intitulada “As muitas faces de uma guerra”. Nela, o CIMI tomou posição a respeito do ocorrido na chamada ‘conferência indígena’, creditando a contenda à ação temerária de lideranças supostamente alinhadas ao governo federal, que tentavam enfraquecer a mobilização prevista para

<sup>119</sup> Trecho do documento intitulado ‘As muitas faces de uma guerra’, assinado por Paulo Maldos, assessor político do CIMI. [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 73].

<sup>120</sup> Manifesto intitulado ‘As faces escuras do indigenismo missionário com as modernas formas de dominação colonial’, assinado por lideranças indígenas em resposta à carta publicada pelo CIMI. [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 74].

confrontar o evento oficial<sup>121</sup>. Em resposta, parte desses indígenas publicou uma carta, sob o título “As faces escuras do indigenismo missionário com as modernas formas de dominação colonial”. Aquele documento contém algumas ponderações importantes (de cujo um dos trechos mais contundentes também se encontra destacado na epígrafe do presente subtópico). Em primeiro lugar, por atribuir aos agentes do CIMI o fomento de uma mobilização política “à sua imagem e semelhança”. O texto prossegue com uma breve contextualização do campo indigenista, destacando a crescente institucionalização das organizações e os resultados promissores das parcerias com o Estado, elementos que, naquele discurso, subsidiam um diagnóstico final: o CIMI estava sofrendo de uma “crise de identidade”, já que não mais fazia sentido defender os interesses coletivos daqueles que demonstravam uma atuação cada vez mais independente de agentes mediadores. Ao falar em independência, os representantes indígenas ainda tentaram frisar que a contraposição à influência do indigenismo missionário partia, sobretudo, de organizações provenientes na região amazônica, onde, segundo a própria carta, o movimento demonstrava tradição mais autônoma<sup>122</sup>. Dias após a publicação do manifesto, o CIMI apresentou sua tréplica, reiterando seu posicionamento, ainda que, dessa vez, em tom mais conciliatório. Os danos, no entanto, já eram inevitáveis àquela altura.

Desse acontecimento emanam alguns pontos que merecem uma discussão mais atenta. Especialmente, a respeito do tratamento dado pelo Instituto Socioambiental ao caso, por meio do próprio boletim PIB. Na edição ‘1996-2000’, os três manifestos foram colocados numa seção especial intitulada ‘Polêmica’, seguidos, dois deles, de subtítulos (certamente não presentes nos documentos originais). O primeiro do CIMI foi perfilado ao qualificador “CIMI interpreta comemorações dos 500 anos e critica o Movimento Indígena”, enquanto o publicado pelas lideranças indígenas ganhou a frase “Documento assinado pelas organizações indígenas responde criticamente ao texto divulgado pelo CIMI”. No tocante à presença desses predicamentos, em especial, no documento assinado pelos missionários, a indicação de que este tece críticas ao “movimento indígena” é uma afirmação capaz de invocar uma generalização que fatalmente desloca um dos pontos centrais do texto, dado que a leitura da carta esclarece o endereçamento da crítica, a repetir: uma parte pontual do movimento indígena, supostamente alinhada aos interesses do ‘governo’. Além dos

---

<sup>121</sup> [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 72].

<sup>122</sup> Ibid., p. 73. Nesse ponto vale destacar que, das 25 organizações que endossaram a carta, pelo menos 15 eram da Amazônia, enquanto o restante se constituía de entidades nacionais, ou de outras regiões.

subtítulos, há mais dois detalhes importantes no tratamento dado à contenda. Em primeiro lugar, a disposição dos documentos: esta não segue uma ordem cronológica, já que os dois manifestos lançados pelo CIMI (a carta inicial e a tréplica) se encontram na parte inicial da seção. Nesta conformação subjaz, perceptivelmente, a tentativa de ocasionar ao leitor a impressão de que última palavra coube ao manifesto proclamado pelas lideranças indígenas, quando, na verdade, a ordem se deu de outro modo - não há como negar que a conformação do discurso indígena enquanto 'última palavra' gera um sutil efeito legitimador em relação ao manifesto, é como se ali residisse a derradeira e definitiva verdade, finalizando a contenda e 'vencendo' o embate discursivo. Em segundo lugar, e talvez mais problemático, o tratamento dado à tréplica publicada pelo CIMI. Esta foi tão somente mencionada no boletim, não tendo sido publicada sequer uma linha do texto original. Nessa menção, a equipe de editoração elaborou uma espécie de resumo, elencando os principais argumentos defendidos pela entidade missionária ante a carta publicada pelas lideranças indígenas. Sem esclarecer as motivações da ausência do texto original, a referida equipe de editoração acabou por, na mais inofensiva das hipóteses, conduzir um tratamento assimétrico aos discursos.

Fora as sutis - mas significantes - opções editoriais, o boletim do Instituto Socioambiental não apresentou qualquer texto esclarecendo sua posição a respeito do ocorrido, tanto é que a matéria posterior, assinada por uma colaboradora, não demonstra qualquer conexão com a discussão. Entretanto, não é preciso ler um discurso elaborado para entender a postura da entidade, basta alguma perspicácia para identificarmos, nas minúcias apontadas, os interesses sobre o conflito entre as indígenas e os representantes do CIMI. Interesses, por sinal, definitivamente inclinados a duas frentes: a exacerbação da contenda e a reprodução de uma verdade alinhada ao discurso das lideranças indígenas. Mas antes de adentrar nas razões que motivaram as mencionadas escolhas editoriais, é importante apontar que, talvez em parte pela própria cobertura do boletim sobre o acontecimento, nos estudos publicados posteriormente, que analisam ou simplesmente mencionam o ocorrido, a perspectiva que se tornou mais difundida foi a de que a 'ruptura' entre CIMI e o movimento indígena se deveu justamente ao fervor autonomista dos manifestantes indígenas amazônicos. Digo isto, pois, não se pode desprezar que os boletins constituem uma habitual fonte para pesquisadores interessados no campo indigenista como um todo.

Assim, dada a importância desse tratamento para a cristalização de uma determinada narrativa a respeito do ocorrido, convém indagarmos sobre as possíveis razões que

mobilizaram os agentes ligados ao ISA proceder de tal maneira. A chave para essa pergunta já foi colocada, de maneira parcial, em páginas anteriores, na breve análise sobre a postura da organização frente à passagem de um de seus líderes, Marcio Santilli, pela presidência da FUNAI. Tanto na referida entrevista, como em artigos publicados nos boletins, o ambientalista parece ter sido designado a demarcar o posicionamento da organização de modo mais contundente, em temas considerados delicados. E um dos pontos estratégicos desse posicionamento era, sem dúvida, a afirmação do “Esgotamento da tutela”, mais claramente enfatizada em texto publicado na edição 1996-2000<sup>123</sup>. É evidente que a noção de tutela já se fazia anacrônica para o campo indigenista, nenhum agente ou organização, mesmo oficial, demonstrava interesse em se posicionar de acordo com esse princípio – a ‘tutela’, já há algum tempo se tornara um termo constantemente utilizado para acusar aquelas ações que não se perfilavam aos interesses de quem o utilizava. Nesse sentido, como já discutido no tópico anterior, a tutela - ou melhor, a ausência dela -era o que colocava o ISA na vanguarda de um ‘novo indigenismo’, acionado pela ‘nebulosa associativa’ em torno do desenvolvimento sustentável. As comentadas escolhas editoriais dos boletins mostram que este novo indigenismo emerge principalmente como contraponto à pretérita e decadente ação representada pelo Estado e pelo missionarismo. Daí a importância dos fatos ocorridos no ano 2000, pois tocavam diretamente nesse aspecto, de maneira explícita.

Mas se é possível identificar, de maneira pelo menos superficial, a mecânica por trás do movimento editorial do boletim ‘PIB’, qual seria a narrativa mais coerente a respeito do fato mencionado? Em primeiro lugar, a simples leitura das cartas está longe de permitir qualquer uma afirmação nesse sentido. Talvez um mapeamento detalhado da rede de agentes envolvidos (lideranças, missionários, organizações, agentes do governo, etc.), suas relações e seus interesses em jogo naquele contexto específico, permita a emergência de novas luzes à questão.<sup>124</sup> O fato é que as tensões entre o indigenismo missionário e determinadas lideranças e organizações indígenas já podiam ser percebidas pelo menos desde fins da década de 1980, embora de maneira pouco aberta<sup>125</sup>. A ocasião do evento, no entanto, ganhou uma inesperada atenção da imprensa nacional, levando-a ao conhecimento do

---

<sup>123</sup> [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 118-121].

<sup>124</sup> Ainda assim, na discussão suscitada no capítulo IV, em que se aborda, entre outras coisas, a atuação da COIAB, alguns desses pontos retornarão e poderão ser pelo menos parcialmente esclarecidos.

<sup>125</sup> Mais uma vez evoco a leitura dos debates presentes nos boletins ‘Aconteceu: povos indígenas’, principalmente na parte relativa aos textos assinados por colaboradores.

‘grande público’<sup>126</sup>. Essa exposição, por sua vez, trouxe consequências para a imagem do campo indigenista em relação ao restante da sociedade nacional. Enquanto para uns o episódio inaugurou ou reforçou a perspectiva de um novo momento para a política indígena, para outros - e neste caso, me refiro aos tradicionais agentes anti-indígenas-, ocasionou a certeza de que a política indígena sempre foi nada além de um joguete a serviço de ‘agitadores políticos’.<sup>127</sup>

E para a política indígena como um todo – se é que é possível pensar nesse termo-, quais foram as consequências mais evidentes? Sem desprezar a dimensão simbólica daquele fato, na prática, os caminhos tomados pelo movimento indígena a partir de então nos possibilitam afirmar que a troca de acusações esteve distante de representar uma ruptura radical, mas um novo arranjo entre as partes. Atualmente é possível afirmar que o indigenismo missionário, sobretudo representado pelo CIMI, em muitas realidades ‘locais’ continua sendo um aliado imprescindível para os indígenas em diversas frentes – como inclusive no caso do movimento indígena em Manaus, a ser aprofundado mais adiante neste trabalho. Outro aspecto importante sobre o episódio dos ‘500 anos’ foi o modo pelo qual as organizações e coletivos indígenas se articularam para aquele manifesto, sem dúvida a primeira grande mobilização nacional de fato – a despeito das controvérsias e dos desentendimentos, bem como da polêmica repressão das autoridades. Dali em diante tornou-se frequente as mobilizações em Brasília, com a participação de indígenas de várias partes do país.

Finalmente, do ponto de vista dos objetivos inscritos na presente narrativa, devo reafirmar que a análise do acontecimento revelou-se uma oportuna chance de expor, ainda que superficialmente, os interesses em jogo no campo indigenista brasileiro naquela conjuntura. E especialmente para aqueles se propõe a aprofundar o olhar sobre a dinâmica das forças atuantes nesse campo, é válido dizer que o modo pelo qual o Instituto Socioambiental tratou o fato, no mínimo reforça a necessidade de tomar uma leitura mais atenta, quando em um empreendimento de pesquisa. Caso contrário, corre-se o risco de reproduzir muitos dos sentidos indicados pela fonte.

---

<sup>126</sup> Sobre tal crescente tomada de consciência, vale destacar a pesquisa feita pelo Ibope, encomendada pelo Instituto Socioambiental, a respeito da visão da sociedade brasileira em relação às populações indígenas. Com resultados até favoráveis, em certo sentido, logo foi repercutida pela grande imprensa, certamente procurando meios para desqualificar os resultados. [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 57-62].

<sup>127</sup> Nesse ponto, é possível dizer que a exacerbação da contenda interessou tanto ao ‘ISA’, representante do que era mais ‘moderno’ em termos de ação indigenista, quanto para agentes anti-indígenas, que tiveram na grande imprensa da época um inegável aliado na promoção daquela perspectiva mais beligerante do fato. Estes últimos, obviamente, se interessavam em expor o suposto conflito por outras razões.

A discussão suscitada pelos desentendimentos ocorridos no acampamento indígena é um retrato de como as expectativas circulantes no campo indigenista podem se cruzar e se tensionar. No tópico posterior, será analisada mais uma projeção, que ainda ensaiava seus primeiros passos, naquele contexto, mas que se tornou mais nítida ao longo da década subsequente.

### 1.1.6 A chave para uma nova ordem epistemológica

*“[...] a decolonialidade é uma maneira crítica de pensar a partir de lugares epistêmicos ex-colonizados que procuram dar sentido à situação da população de ex-colonizados dentro do sistema mundial atual [...] É esta maneira crítica de pensar do sujeito colonizado que deve desafiar o atual sistema mundial e abrir espaço para o que é amplamente visto como ‘conhecimentos indígenas’ do mundo não-ocidental para contribuir também à imaginação do futuro do mundo em que todos vivemos.”<sup>128</sup>*

Enquanto parte substancial de agentes envolvidos na política indígena dava passos largos em direção a uma mobilização que ao menos em sua dimensão estratégica se mostrava cada vez mais autônoma, se desenvolvia mais um conjunto de expectativas a mirar em suas direções: a busca de um potencial epistemológico, capaz de propor alternativas a determinadas “premissas arraigadas na academia ocidental”<sup>129</sup>.

Esta questão, fundamentalmente contemporânea, ainda não de todo analisada (enquanto projeção), já tem se apresentado como a nova fronteira em relação ao papel histórico dos povos indígenas. Porém, antes de colocar seus principais pontos em evidência, - e tentando aqui tecer uma justa análise-, não é exagero afirmar que o olhar instrumental<sup>130</sup> às visões de mundo, às ciências e saberes indígenas já era uma questão presente, ainda que de modo não muito claro, tanto no ‘etnodesenvolvimentismo’, quanto no ‘ecoindigenismo’. Esta proposição parcial, no entanto, não garantiu uma efetiva inclusão do debate quando ambas as discussões imprimiram suas influências no campo indigenista. A impossibilidade

<sup>128</sup> NDOVLU, Morgan. “Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial”. *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu, 1 (1), 2017, p.136.

<sup>129</sup> RAMOS, Alcida Rita. “Mentes indígenas e o Ecúmeno Antropológico”. *Série Antropologia* (Brasília), vol. 439, 2013, p. 10.

<sup>130</sup> Neste caso devemos diferenciar o olhar “atento” aos universos ‘extra ocidentais’, que constitui a própria tônica da tradição etnológica, do olhar “instrumental”, que diz respeito a uma clara e consciente intenção de fazer do diálogo intercultural uma possibilidade de transformar determinados aspectos do mundo ocidental.



de lançar um efetivo diálogo entre os ‘sistemas de pensamentos’ esteve basicamente atrelada a dois pontos críticos: enquanto o ‘etnodesenvolvimentismo’ ensejou a prática de um diálogo intercultural vigorosamente “comprometido com as regras do discurso hegemônico”<sup>131</sup>, reproduzindo a histórica dissimetria entre as partes envolvidas, a ‘discussão ambientalista’, por sua vez, já nasceu como um modelo pronto de intervenção, de modo que a ‘resolução’ dos problemas (sociais, ambientais, econômicos, etc.) já estava desenhada - aos povos indígenas restava o convencimento de seguir uma espécie de roteiro pré-estabelecido<sup>132</sup>.

Em paralelo à evidenciação desses limites no plano prático das políticas indigenistas, a busca por relação mais horizontal com os saberes considerados distintos do universo ‘ocidental’ e/ou ‘moderno’ ganhava maior nitidez e destaque no meio científico. Na época, as primeiras proposições claras nesse sentido podem ser creditadas ao chamado ‘giro ontológico’: um movimento amplo, no campo das ciências sociais e humanas, empenhado em adensar a crítica sobre as “demarcações ontológicas próprias da modernidade ocidental”<sup>133</sup>, e de cujas reflexões se ramificaram em inúmeros matizes e possibilidades para a resolução do desafio lançado. No campo da antropologia e das ciências sociais, em especial, essa tendência foi basicamente posta em prática em duas frentes, sendo a primeira por pesquisadores ligados aos estudos de *Ciência, tecnologia e sociedade* (CTS), e a segunda, mais inclinada ao campo da etnologia, fincou seus esforços na crítica aos princípios do naturalismo ocidental a partir da “alteridade” e do “pensamento outro”<sup>134</sup>. O ‘giro ontológico’ funda uma nova etnologia, não mais preocupada em decifrar os ‘sentidos’ das ações do outro, ou na ‘expansão discursiva’ da linguagem ocidental, mas na ‘descolonização permanente do pensamento’, propondo uma abordagem sobre o ‘outro’ livre de operações hierarquizantes. Em especial no Brasil (mas não exclusivamente), a linha conhecida como

---

<sup>131</sup> Questão observada por Cardoso de Oliveira nos anos 90, que a partir do conceito de ‘comunidade de comunicação’, aludia à necessidade de um diálogo que contribuísse “efetivamente para a institucionalização de uma normatividade inteiramente nova”. Isto significa dizer: que os próprios indígenas pudessem propor novas discussões para o campo relacional, sem a necessária subordinação às expectativas projetadas pela outra parte. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Ação Indigenista, etnicidade e diálogo interétnico”. *Estudos Avançados*, 14 (40), p. 225-226.

<sup>132</sup> Na década de 80, quando a discussão ambientalista era ainda ‘incipiente’ no interior do campo indigenista, Mércio Gomes já suspeitava que tal movimento não disfarçava o olhar pouco atento ao “potencial intelectual nativo”. GOMES, Mércio Pereira. op.cit., p. 129.

<sup>133</sup> GONZÁLES-ABRISKETA, Olatz; CARRO-RIPALDA, Susana. “La apertura ontológica em la antropología contemporánea”. *Revista Dialectología y Tradiciones Populares*, Madri, vol. LXXI, n. 1, 2016, p.102.

<sup>134</sup> Ibid., loc. cit.

*perspectivismo ameríndio*<sup>135</sup> tomou importante espaço nas ciências sociais, fundamentando inúmeros e relevantes estudos na área, provando o potencial de suas proposições.

Em paralelo, e decerto perfilada a essas inovações, outra corrente ‘teórica’ se projetou nos últimos anos, também com a proposição do potencial disruptivo dos saberes além da tradição científica ‘ocidental’. Os chamados estudos *decoloniais* também emergiram a partir de um programa amplo e claro a respeito de suas pretensões transformadoras, e embora possuam raízes que remontem discussões presentes pelo menos desde a década de 1970, se converteram em efetiva corrente científica (autodenominada) somente na década de 90. No Brasil, por sua vez, a discussão ganhou maior espaço “tardamente”, a partir dos anos 2000<sup>136</sup>. A singularidade do movimento *decolonial* reside em seu discurso visceralmente politizado, denunciando, de maneira talvez mais contundente, o imperialismo do pensamento ocidental, e concebendo a expansão deste enquanto processo histórico tão grave e violento quanto os demais aspectos da colonização. É a partir desse apanhado crítico que a corrente propõe uma imperativa ruptura dos domínios coloniais, lançando como instrumentos alguns termos-chave como *subalternidade*, *desobediência epistêmica*, *epistemicídio*, *colonialidade do poder*, e outros.<sup>137</sup>

Não nos cabe aqui fazer um profundo apanhado sobre a emergência dessas propostas no interior do pensamento acadêmico, e tampouco sobre os elementos que os perfilam e/ou os afastam. Importa frisar que essas proposições têm transformado as discussões sobre a temática indígena em várias frentes, e já ensaiam uma extensão de suas influências em outros espaços além do acadêmico<sup>138</sup>. Do mesmo modo, é importante pontuar que o desenvolvimento desses novos horizontes ‘teóricos’, principalmente quanto à discussão *decolonial* no Brasil, coincide com um momento de crescimento e notabilidade da presença indígena nos espaços de produção do saber científico. Fenômeno este que, por sua vez, encontra raízes tanto no desdobramento das mobilizações em favor do acesso à educação de

<sup>135</sup> O principal ponto dessa corrente se concentra na crítica entre a separação natureza/cultura, comuns às “ontologias ocidentais”. Uma teoria da autodeterminação ontológica dos nativos e a permanente descolonização do saber. *ibid.*, p. 117.

<sup>136</sup> BALLESTRIN, Luciana. “A América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, Brasília, 2013, p. 90.

<sup>137</sup> NOLASCO, Edgar César. “Os condenados da Fronteira: Pensamento fronteiriço e estética decolonial”. *Revista Z Cultural*, Rio de Janeiro, 2016.

<sup>138</sup> Não é nenhuma surpresa encontrar atualmente projetos, relatórios, pareceres, etc., voltados a coletivos indígenas que levantem a discussão do *perspectivismo* como um horizonte explicativo; ao mesmo tempo, tem se tornada profusa a presença de terminologias identificadas à *decolonialidade* em eventos e discussões no âmbito acadêmico, ainda que muitas vezes muito mais como reflexo de um modismo superficial do que de uma efetiva discussão em torno da proposta.

base e diferenciada, iniciada nos anos 80, quanto nas transformações no cenário institucional e acadêmico no Brasil, a partir dos anos 2000, que inclui o próprio crescimento do ensino superior e a expansão do fomento à pesquisa, o desenvolvimento de políticas de inclusão nas universidades, e a projeção das discussões relacionadas à educação diferenciada. Esta última, em especial, ajudou a expandir a demanda por profissionais com conhecimento na área, inclusive indígenas já inseridos no universo acadêmico.

Na mesma esteira, todos esses fatos ajudam a entender o surgimento – em pleno curso - do que alguns já chamam de ‘nova intelectualidade indígena’, uma frente constituída por indivíduos profundamente inseridos no mundo dos brancos e, ao mesmo tempo, reconhecidos no universo político indígena<sup>139</sup>. Em meio ao clamor do movimento de valorização das teorias ‘extra ocidentais’ e/ou ‘extra modernas’, em favor de uma efetiva ‘democracia epistemológica’<sup>140</sup>, em certa medida, circula em volta desses indivíduos a expectativa de uma nova atmosfera acadêmico-científica, constituída pela multiplicidade de saberes. Por tudo isso, a relevância subjacente de todo esse movimento está atrelada, antes de tudo, ao potencial desprendimento do ‘campo semântico’ imposto pelo mundo dos brancos no interior do campo indigenista. Em outras palavras, significa dizer que a relação interétnica (ou qualquer outro termo que condense melhor a complexidade desse ‘encontro’) possui em seu horizonte, como jamais em outro momento, a real possibilidade de um diálogo fora do alcance de termos como *integração*, *assimilação* e *desenvolvimento*.

## 1.2 Conquistas, limites e reflexões

Esses são parte dos elementos que constituem a relação entre povos indígenas e o ‘mundo’ dos brancos nas últimas décadas. No tocante à mobilização indígena, em especial, dos anos 90 pra cá, o processo de apropriação de estratégias e expectativas demonstrou a eclosão de um potencial criativo sobre as possibilidades históricas que se avizinhavam. E em se tratando de criatividade, este é um termo que nos coloca diante de uma oportuna retomada do raciocínio presente na afirmação cacique tikuna Aguilson Araújo Perez, apresentado como epígrafe do capítulo (p. 33). Quando consideradas como expressão de uma estratégia política mais abrangente, tais palavras demonstram que, do ponto de vista referido indígena, a luta por aquilo que considera inegociável para seu futuro – e para o

<sup>139</sup> Alguns nomes como Gersem dos Santos Luciano ‘Baniwa’, Daniel Munduruku, Ailton Krenak, Davi Kopenawa e tantos outros, cada um a seu modo.

<sup>140</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science”. *Manchester Papers in Social Anthropology*, 2003, p.7.

futuro da coletividade que o situa - não somente é justa, mas também perfeitamente coerente. Isto é, se por um lado a 'sociedade nacional' criou expectativas em relação ao futuro dos indígenas, estes, por sua vez, abriram caminho para alternativas que pudessem incluir suas próprias perspectivas (e expectativas) a respeito do que estava sendo decidido. Ao mesmo tempo, a 'apropriação' de determinadas, modos de ação e procedimentos revela a diligente negociação com o imaginário hegemônico projetado pelo mundo dos brancos, profundamente atrelado a difusos símbolos estigmatizantes.

Por fim, após essa exposição acerca dos principais elementos inerentes a emergência política indígena sob uma leitura ampliada, a atual narrativa se direciona ao seu ponto de maior tensão. Mas antes de adentrar nos pormenores da mobilização indígena em Manaus, deve-se fazer o seguinte questionamento: que elementos explicam o adensamento dos coletivos indígenas na cidade de Manaus? Para responder a pergunta, será necessária uma reflexão a respeito do universo que constitui os processos de aproximação desses indivíduos e famílias com a cidade.

## **Capítulo II**

### **Os caminhos para a cidade**

*“Foram os índios que vieram à cidade, ou a cidade que veio aos índios? O rio Amazonas sempre foi nossa terra, das cabeceiras até a foz, nós temos contatos com parentes de todo o Brasil, de vários países, que hoje são países, mas nunca foram pra nós”.*<sup>141</sup>

O primeiro ponto a ser discutido no fragmento destacado acima diz respeito à relação do indivíduo em questão com as possibilidades de deslocamento em sua região de origem. É importante destacar que a malha hidrográfica é um parâmetro de localização profusamente utilizado pelas populações amazônicas -de modo que, neste capítulo, são frequentes as menções nesse sentido. Tal uso, no entanto, quase sempre ultrapassa o óbvio valor georeferencial, implicando em significados afetivos, identitários, políticos e históricos.

O principal debate presente neste fragmento se refere à relação entre ‘índio’ e “cidade”, projetando uma clara dicotomia entre duas categorias, e precisamente definindo universo urbano amazônico como desdobramento de uma ação histórica exógena - isto é, não nativo. O mesmo raciocínio parece ser utilizado para explicar a atual conformação geopolítica da região, um produto próprio do processo colonial, organizado sob uma lógica não condizente às perspectivas territoriais autóctones, mas capaz de imprimir uma inegável influência na vida dessas populações. Esses pontos explicam porque a “cidade veio aos índios”, e não o contrário, bem como porque os espaços urbanos são sempre *a priori* estranhos ao universo nativo.

Contudo, se o atual ‘quadro territorial’ é algo estranho às populações indígenas, isso não implica a afirmação de que em tempos ‘pré-colombianos’ esses contingentes tenham vivido sob plena liberdade de trânsito na região. Contrariamente, sabe-se que o chamado ‘novo mundo’, incluindo o extenso vale amazônico, desde muito é espaço entrecortado por inúmeros arranjos territoriais, muitos dos quais constituídos por evidentes limites à circulação<sup>142</sup>. Sendo assim, a presença ‘europeia’ não significou o fim de um mundo onde a mobilidade humana era uma possibilidade apartada de qualquer condicionante – porque esse cenário possivelmente jamais existiu-, mas emergiu como parte constituinte, atualmente com inegável hegemonia, na dinâmica de forças territoriais na Amazônia. Por outro lado, ainda que a projeção de um passado livre de fronteiras explique muito mais sobre a dimensão política da fala analisada, esta também nos adverte sobre outros cuidados imprescindíveis. Quando o tema envolve o deslocamento de indígenas, deve-se estar atento ao peso de processos históricos abrangentes, mesmo quando se tratar de casos situados em um contexto recente. Não que tal consideração imponha a

---

<sup>141</sup> Bonifácio José [Bonifácio Baniwa]. Manaus, 08.05.2015.

<sup>142</sup> PORRO, Antônio. *O povo das águas – ensaios de etno-história amazônica*. Vozes. Petrópolis. 1992.

necessidade de uma análise pormenorizada dos fenômenos históricos sucedidos no que outrora a historiografia chamou de ‘longa duração’, mas, ao menos, a percepção de que essas forças são diversamente determinantes no ‘presente’. Assim, na atual narrativa, a abordagem sobre o processo de deslocamento atende a um interesse pontual, implicando tanto a uma discussão histórica mais ampla, apresentada no primeiro capítulo, quanto a esclarecimentos pertinentes a própria experiência dos indivíduos e grupos analisados, dos quais se pretende discutir nos capítulos posteriores. Para o primeiro aspecto, entendemos que o ato de migrar para a cidade diz muito sobre as transformações relacionais entre índios e não índios, verificadas a partir da segunda metade do século XX. No segundo, a análise dos deslocamentos esclarece elementos pertinentes à compreensão do posterior processo de mobilização política na cidade.

## **2.1 Trajetórias, rastros e migrantes**

Uma vez consciente da profundidade das valorações presentes nessas narrativas, neste capítulo, serão colocadas em evidência as trajetórias de alguns indígenas. Neste ponto, se trata de um momento específico na vida desses indivíduos: o processo de deslocamento para a cidade de Manaus. Seguindo esse princípio, a proposta de análise sobre as trajetórias se projeta a partir do seguinte tratamento: serão discutidos os elementos relativos à teia de *motivações* (culturais, sociais, econômicas, pessoais ou coletivas, compulsórias ou não) que permeiam as decisões dos indivíduos quando do ato de migrar - estas podem estar combinadas de infinitos modos, inclusive demonstrando ênfase para determinados aspectos; ao mesmo tempo, a análise tentará demonstrar que essas motivações são produzidas dentro de um universo específico de *condições*, resultantes de forças históricas de grande amplitude, cujos fatores tangenciais variam de maneira igualmente diversificada, mas que escapam do controle desses indivíduos.

Antes de adentrar na análise sobre as narrativas em questão, apresento - sobretudo para os leitores pouco familiarizados com a geografia da região amazônica – uma imagem que ajuda a ilustrar, com relativa precisão, os pontos de ‘partida’ (regiões de origem) dos indivíduos retratados.



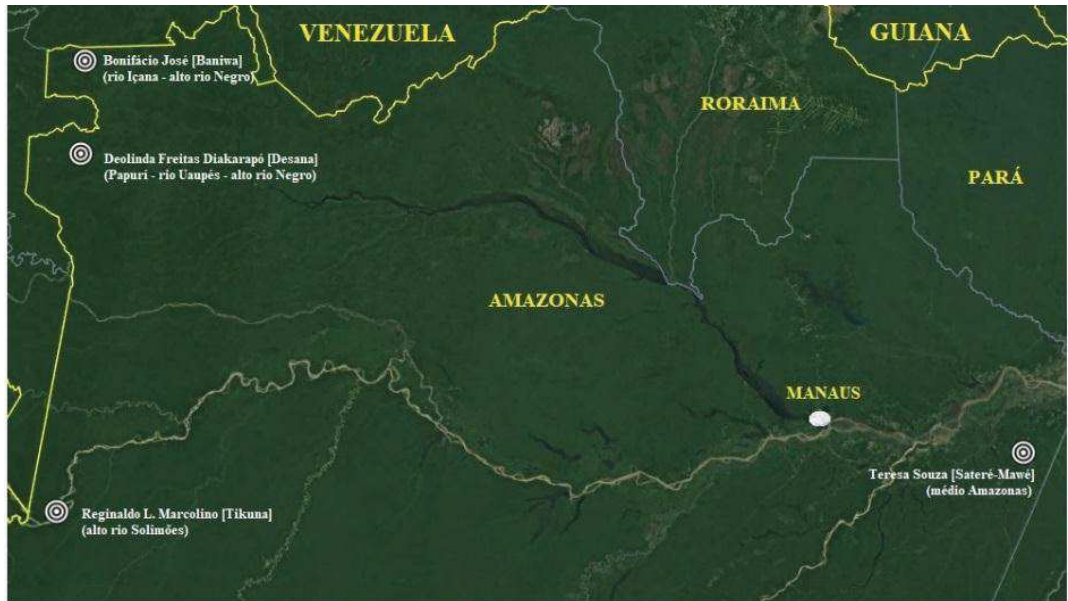


Figura 03: Locais de Origem. (Fonte: Google Earth, 2019)

### 2.2.1 A migração como dever

*“Eu sou de uma região que fica na fronteira entre o Brasil e a Colômbia, Rio Içana. Até anos 90 era uma região esquecida, fora do mapa político [...] quando eu vim a principal missão era ter conhecimento e levar para o nosso povo, porque na nossa região não tinha professor, não tinha escolinha, não tinha nada”<sup>143</sup>*

O alto rio Negro é região conhecida pela notável diversidade étnica. São dezenas de povos indígenas, cada qual com sua especificidade histórica, modo de vida, língua e relações com o mundo não indígena. Dentre os tantos filhos daquele pedaço da Amazônia, Bonifácio José figura entre os indivíduos cujas histórias de vida foram marcadas pelo intenso convívio com outros universos culturais, e que vivenciaram como ponto crítico nessas experiências o deslocamento rumo à capital amazonense.

Dentre todos os indígenas com os quais já manteve contato e que também tive a oportunidade de entrevistar, este é, certamente, indivíduo menos próximo – só o conheci pessoalmente na ocasião da entrevista, realizada por intermédio de outro interlocutor, também indígena<sup>144</sup>. Tal distância não impediu a sucessão de um proveitoso diálogo. Hábil na arte de se expressar, Bonifácio José demonstrou um notável domínio sobre diversos temas considerados vitais para a política indígena – atributos que indicam as razões de ser hoje um dos líderes

<sup>143</sup> Bonifácio José [Bonifácio Baniwa]. Manaus, 08.05.2015.

<sup>144</sup> A conversa com este índio baniwa foi realizada no primeiro semestre de 2015, na sede da atualmente extinta *Secretaria de Estado para os Povos Indígenas* – SEIND, em Manaus, entidade então ligada ao governo estadual do Amazonas. Na época, Bonifácio José era o chefe executivo da entidade.

indígenas mais influentes no cenário Amazônico. Nesse aspecto, sob um primeiro olhar, Bonifácio José se enquadra facilmente, como já comentado no capítulo anterior, no que a literatura especializada sobre movimento indígena tem denominado de ‘nova geração de lideranças’<sup>145</sup>, cujas atuações passaram a se destacar a partir dos anos 80. O mais interessante, no entanto, é notar que essa história pessoal reconhecidamente ligada ao universo político relaciona-se, em boa medida, à trajetória de migração do índio baniwa.

Como anteriormente apontado, essa se iniciou no alto rio Negro, mais precisamente em uma das dezenas de aldeias baniwa situadas às margens rio Içana, região de fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela. O histórico de deslocamentos começou a ser traçado quando Bonifácio José ainda era um menino, em meados dos anos 70, no momento em que sua família se mudou para a “terra dos *Baré*”<sup>146</sup>, num povoado localizado em trecho a jusante no Rio Negro. Ali, relativamente distante de sua aldeia, o indígena iniciou o diálogo mais estreito com outros modos de vida, sobretudo mediante a experiência de formação educacional nos moldes ‘brancos’, em uma pequena unidade escolar sediada na própria comunidade. Passados poucos anos naquela localidade, o jovem baniwa migrou para uma região povoada por índios Tukano, para tornar-se interno de uma escola mantida por missionários salesianos. Os anos naquela instituição possibilitaram uma significativa experiência de encontro com novos universos culturais, tanto em relação aos também indígenas pertencentes a outras “etnias” do rio Negro, que lá estudavam, como aos próprios missionários.

Terminados os anos na missão, Bonifácio José daria mais um passo crucial na sua vida de experimentações interculturais, no momento em que obteve a oportunidade de cursar o então ‘segundo grau’ como interno da chamada ‘Escola Agrotécnica de Manaus’, a partir de 1983. Foi a primeira vez em que esteve na capital, onde ficou até o término do curso. Diferentemente da instituição mantida pelos salesianos na região do alto rio Negro, a escola agrotécnica recebia estudantes indígenas provenientes de várias regiões do estado, fato que proporcionou àqueles jovens o conhecimento mútuo sobre os distintos desafios vivenciados pelos seus “parentes”<sup>147</sup> de outras partes da Amazônia ocidental. A consciência daquelas realidades ajudou a alavancar um crescente senso de mobilização entre os estudantes, que não tardou a torná-los agentes

---

<sup>145</sup> BICALHO, Poliene S. dos Santos. op. cit., p. 265.

<sup>146</sup> Trata-se de uma região onde se predomina comunidades formadas por indígenas desta etnia.

<sup>147</sup> Para o esclarecimento a leitores pouco familiarizados ao tema, *parente* é um termo frequentemente utilizado para se referir a outro indígena, não necessariamente indica uma relação de parentesco, consanguínea ou não, ou étnica.

importantes para o movimento indígena que se projetava na região, sobretudo quanto às organizações presentes na cidade de Manaus<sup>148</sup>.

De acordo com sua própria narrativa, Bonifácio foi um dos tantos jovens a sair daquela experiência ciente do potencial transformador que a ação política oportunizava, bem como do cenário efervescente que rodeava os povos indígenas na Amazônia e em outras regiões do país. Quando retornou rio Içana, em 1988, levou consigo parte dessas expectativas. O passo seguinte foi dado a partir do momento em que foi incumbido de assumir um papel até então pouco familiar entre os Baniwa: o ofício de educador. Como um dos pioneiros da atividade, naquele contexto étnico, o jovem indígena começaria a ganhar destaque pelo envolvimento com os desafios vivenciados pelos indígenas do rio Içana. Em sua narrativa o índio conta que uma das principais ações nesse sentido foi a reivindicação, junto às autoridades locais, em favor de melhoras no programa escolar desenvolvido nas aldeias.<sup>149</sup> Este foi um fato crucial para o início do reconhecimento como líder do seu povo, tendo, por este motivo, permanecido no alto rio Negro até meados dos anos 90, quando se mudou ‘definitivamente’ para Manaus, em virtude de novos vínculos estabelecidos com entidades indígenas sediadas na capital.

\*\*\*

O breve resumo da trajetória de Bonifácio guarda alguns aspectos importantes para a discussão aqui proposta, sobretudo quando cruzada ao trecho destacado da fala que serviu de epígrafe a este tópico. A primeira leitura reafirma a impressão de um sujeito altamente ciente do seu papel político-representativo, de tal modo que a narrativa vincula a primeira experiência de migração a um propósito mais abrangente: a apropriação, da parte dos Baniwa, de um modelo ‘ocidental’ de educação. Esta apropriação, por sua vez, só pode ser compreendida à luz das relações entre os povos ‘rionegrinos’ e o mundo não indígena. Como em outras partes da Amazônia, na calha do rio Negro a histórica interação entre indígenas e não indígenas sempre oscilou de acordo com os interesses – sobretudo econômicos e geopolíticos- que a região despertava, seja no período colonial, seja em momentos mais recentes. No tocante à política indigenista levada a cabo pelo Estado brasileiro ao longo do século XX, nas décadas que antecederam a conjuntura retratada na fala, aquela parte da Amazônia ficou marcada pela tímida atuação do órgão indigenista oficial, e pela forte presença de missionários salesianos, atuantes

---

<sup>148</sup> O *Movimento de Estudantes Indígenas do Amazonas* – MEIAM, em atividade desde 1987, por exemplo, é organização cuja formação está diretamente relacionada aos indígenas que passaram pela Escola Agrotécnica de Manaus. Mais detalhes sobre as ações dessa organização deverão ser apresentados no terceiro capítulo.

<sup>149</sup> Que entre diversos pontos incluía, segundo o indígena, a construção de infraestrutura adequada e remuneração aos profissionais.

na região pelo menos desde 1914. As duas agências coexistiram até a década de 1950, quando o então SPI ‘abdicou’ da região, como aconteceu em vários outros pontos da Amazônia<sup>150</sup>.

A hegemonia salesiana sobre as atividades indigenistas permaneceu vigorosa até a década de 1980, e se consolidou por meio de um verdadeiro “complexo institucional de internatos para moças e rapazes” disseminado na região<sup>151</sup>. A tarefa desses agentes se dava basicamente em ‘civilizar’ os indígenas, mediante o ensino da língua portuguesa<sup>152</sup>, o culto à fé cristã católica, e a instrução de determinados ofícios, conforme a divisão de gênero<sup>153</sup>. O sistema de ensino era marcado por uma rígida metodologia, que coibia quaisquer manifestações que remetesse ao universo indígena, e incluía severas punições aos internos que infringissem as regras impostas. Tal modelo educacional resultou, para muitos, o progressivo distanciamento entre os jovens e o modo de vida praticado em suas comunidades de origem.

Esse contexto ajuda a entender, sob uma perspectiva mais abrangente, que o caminho trilhado por Bonifácio está longe de ser excepcional, sobretudo quanto ao período como interno na missão salesiana. E sobre tal experiência, Gersem Luciano destaca sua importância para o processo de reorganização da política indígena sucedida naquela parte da Amazônia. Na perspectiva deste antropólogo – que também trilhou caminho semelhante ao de Bonifácio -, a experiência do internato resultou em uma “tomada de consciência da condição histórica em que [aqueles indígenas] estavam confinados”, desdobrando-se em uma verdadeira “identidade geracional”<sup>154</sup>. A narrativa de Bonifácio, por sua vez, apresenta os meandros desse processo histórico em uma dimensão particular, mostrando uma das possibilidades pela qual aqueles jovens conseguiram, a partir de uma experiência adversa, transformar a realidade que os envolvia.

Um dos momentos mais explícitos nesse sentido pode ser encontrado na experiência vivida na Escola Agrotécnica. A designação dos que partiram para a capital para estudar nesta

---

<sup>150</sup> LUCIANO, Gersem dos Santos. op. cit. [2011], passim.

<sup>151</sup> GOMES, Mércio Pereira. op. cit., p.162. Objetivos geopolíticos, de interesse do Estado brasileiro, estavam articulados à atuação das missões religiosas (católicas) como uma espécie de realinhamento da função missionária, tal como observada em tempos coloniais. É como se os missionários fizessem o papel de “muralha” do Estado brasileiro no noroeste amazônico, tanto em relação à demarcação de fronteiras, frente aos países vizinhos, quanto no sentido de preencher as ‘lacunas’ ante a constante e propalada ameaça estrangeira na região. Por algumas décadas esta ameaça esteve encarnada na ação de missionários protestantes. Em tempos mais recentes, esse sentido dado aos protestantes foi deslocado para as organizações não governamentais, fortalecendo o ponto de vista das Forças Armadas a respeito da necessária e constante mobilização nas regiões de fronteira.

<sup>152</sup> Inicialmente, as missões ofereciam o ensino elementar (1º ao 5º ano). Com o passar dos anos algumas passaram a ofertar o ensino fundamental e o ‘ginásio’. LUCIANO, Gersem dos Santos. op. cit., [2011], passim.

<sup>153</sup> Para os moços “bordado, artesanato, corte e costura e atividades agrícolas nas roças da missão e de cozinha, limpeza e lavagem de roupa dos missionários”. Ibid., p. 142.

<sup>154</sup> Ibid., p. 132.

instituição, feita pelos próprios missionários, programava uma finalidade específica para os jovens indígenas: esses deveriam completar os estudos e, em seguida, retornar às suas comunidades, para nelas ajudarem a desenvolver atividades relacionadas à agropecuária. Até aí, mais uma vez, os fatos parecem não indicar algo de especial. Contudo, um olhar mais contextualizado ajuda a esclarecer outros aspectos importantes. A ‘atração’ de famílias aos núcleos missionários – em aglomerados incompatíveis aos ‘padrões’ históricos ‘rionegrinos’ -, resultou em um acelerado processo de sedentarização dos contingentes indígenas, e o distanciamento de seus modos ‘tradicionais’ de produção. Isso explica, em boa medida, as dificuldades de sustento produtivo nos povoados religiosos e nas comunidades inseridas nos ‘perímetros’ de influência das missões, ao mesmo tempo, sugerindo que o fomento à agropecuária - e por consequência, à formação técnica dos jovens indígenas -, era entendido como algo indispensável à continuidade do ‘projeto civilizatório’ realizado pelos salesianos na região<sup>155</sup>.

Diante de tal incumbência, Bonifácio José, no entanto, optou por outro caminho. Ao invés de dedicar-se às atividades como técnico agrícola, o índio baniwa preferiu ministrar aulas em uma das ‘escolinhas’ presentes à beira do rio Içana. Mas essa escolha, sob um primeiro olhar, também pode ser interpretada à luz do quadro de expectativas projetadas pelos missionários do rio Negro. Nesse ponto, a existência das unidades escolares ‘remotas’, inseridas nas próprias aldeias, indicava uma estratégia tardia do plano missionário. Em primeiro lugar, mais uma vez, pela crescente dificuldade em manter os internatos: a descentralização em pequenas unidades surgiu como alternativa menos custosa para as atividades desempenhadas na região. Em segundo lugar – e talvez mais importante: as chamadas escolinhas materializavam uma fase avançada do plano missionário, dado que, além de ‘civilizar’ os jovens indígenas, o projeto salesiano ambicionava transformá-los em ‘sementes’, prontas para irradiar a fé cristã no retorno às suas comunidades de origem. Uma das maneiras de se fazer isso foi transformar os egressos em professores atuantes em tais unidades escolares, uma prática comum pelo menos desde a década de 1960 em várias comunidades do alto rio Negro<sup>156</sup>.

Todos esses detalhes demonstram a importância da atividade educacional desempenhada pelos ex-internos, na perspectiva do projeto missionário no rio Negro. Ainda

---

<sup>155</sup> Os fatos que possibilitam essa leitura podem ser encontrados na citada tese sobre as missões salesianas, de Mauro Costa. Ver: COSTA, Mauro Gomes. *Igreja Católica no Brasil: As ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960/1980)*. 2012 322 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012, p. 198-199.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 214.

assim, se por um lado não há dúvidas que a ação missionária impactou um número considerável de indivíduos ao longo de décadas na região, marcando gerações, por outro, sabe-se que ficou distante de atingir a maioria dos povos ‘rionegrinos’. Além disso, dentre aqueles que estabeleceram relações com os salesianos, é possível distingui-los de acordo com a longevidade e a intensidade da presença missionária em seus territórios ‘tradicionais’. Considerando esses critérios, não é exagero afirmar que os Baniwa foram um dos tantos grupos que conseguiram manter relativa distância desses agentes indigenistas ao longo do século XX – o que em parte explica até mesmo a ausência do modelo educacional ‘ocidental’ em suas comunidades em meados da década de 80<sup>157</sup>. Ao mesmo tempo, o esforço desses em favor da escolarização de seus jovens já teria nascido sob um contexto de crescentes críticas ao modelo praticado nas missões, tanto que ambicionava objetivos claramente divergentes: uma educação mobilizadora, capaz de oferecer às futuras gerações uma relação mais simétrica com o mundo dos brancos, ao mesmo tempo, ensaiando a valorização dos elementos considerados inegociáveis de seus modos de viver e pensar. De modo ainda mais abrangente, a reivindicação por um sistema educacional configurava uma etapa primordial na busca por objetivos vitais para a sociedade baniwa - dentre as quais, a demanda pela demarcação de suas terras, conquistada na década seguinte<sup>158</sup>. Esse projeto explica porque Bonifácio José, assim como possivelmente outros egressos, professores ou não, recusou-se em seguir à risca o que seria mais um desígnio idealizado pelos seus ‘civilizadores’. A narrativa do hoje líder indígena nos indica que havia um propósito maior em sua vida, antes mesmo de ingressar no internato. Este destino não pertencia a si, à sua família, tampouco ao projeto missionário, mas ao próprio povo baniwa.

Em outras palavras, a história contada por Bonifácio conota um forte sentido coletivo e premeditado, advogando o fato de a comunidade ter deliberadamente o escolhido para desempenhar a “missão” de se colocar diante de uma estranha ‘experiência civilizacional’, subvertendo-a em favor de uma possibilidade de futuro para os Baniwa. Desse ponto de vista, a primeira experiência de deslocamento fez do indígena uma espécie de mediador, ou, um *homem fronteira*, tal como concebido por Hartog<sup>159</sup>, aquele capaz de transitar por entre outros universos, propondo uma atenta abertura ao novo, ao diferente. Caberia deixar-se afetar pelo

---

<sup>157</sup> Ao contrário de outros pontos do alto rio Negro, os salesianos só se instalariam no rio Içana na década de 1950, em seu baixo curso, já como contraponto à presença protestante na região. A mesma missão funcionou como internato masculino e feminino até 1967, e depois, somente como núcleo de “atendimento socioeducacional e religioso”. COSTA, Mauro. op. cit., p. 173.

<sup>158</sup> É importante ressaltar que os Baniwa não estavam sozinhos em suas demandas. Na época, outros grupos do rio Negro também *estavam* pleiteando suas próprias escolas, operadas por gente de suas próprias comunidades. [‘PIB-CEDI 1982’ (1983), p. 9].

<sup>159</sup> HARTOG, F. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.



novo, para assim compreendê-lo e, em seguida – na viagem de volta a aldeia -, repassá-los aos seus, concedendo a esses a oportunidade de instrumentalização do conhecimento adquirido.

Por outro lado, quando o índio baniwa passou a viver definitivamente em Manaus, foi para a cidade se lançando a outros desafios. Naquele momento, já poderia se considerar um indivíduo relativamente experiente, politicamente engajado e, acima de tudo, consciente das demandas políticas que emanavam das aldeias. Esse conhecimento definiu sua trajetória de profundo envolvimento com organizações indígenas multiétnicas, fato que impôs à Bonifácio uma visão mais abrangente a respeito desses desafios políticos, afinal, já não se tratava de lutar somente pelo seu povo, mas por um projeto mais abrangente: a reorganização política dos povos amazônicos. Assim, não é exagero afirmar que estada ‘definitiva’ na capital segue a mesma lógica da primeira viagem de volta à aldeia, ainda que no sentido inverso.

### 2.2.2 A Um caminho sem volta

*“Eu saí de casa para viver com as freiras de Iuaretê.”<sup>160</sup>*

De outra parte do noroeste amazônico, uma mulher percorreu um caminho até certo ponto semelhante ao caso anteriormente retratado, mas com especificidades importantes. Trata-se de Deolinda Freitas ‘Diakarapó’, indígena desana nascida também na região do noroeste amazônico. A entrevista com Deolinda foi realizada em uma das diversas oportunidades em que a encontrei, mais precisamente em uma tarde de sexta-feira, na sede da *Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN)*<sup>161</sup>. A atmosfera tranquila do local colaborou para que o diálogo se procedesse sem pressa, e embora tenhamos tocado em diversos temas, a indígena apresentou uma narrativa profundamente enraizada em questões pretéritas. Isto é, mesmo quando perguntada sobre assuntos mais atuais, sua fala expôs um compromisso diligente com a memória, sempre utilizando o passado vivido como referência – principalmente para analisar os rumos que o movimento indígena tem tomado nos últimos anos<sup>162</sup>. Quanto aos momentos em que relato alude à sua história de deslocamento rumo à cidade, a análise se concentrará em dois eixos específicos: no primeiro a reflexão estará intimamente relacionada à sua própria trajetória; o segundo se dirige a outro fragmento de sua narrativa, a ser destacado posteriormente.

<sup>160</sup> Deolinda Freitas [Deolinda ‘Diakarapó’]. Manaus, 25.04.2015.

<sup>161</sup> Nessa entrevista não foram utilizados quaisquer instrumentos de gravação em formato de áudio e/ou vídeo, mas tão somente um caderno de anotações.

<sup>162</sup> Aspecto que deve ser melhor explorado nos próximos capítulos.



Deolinda iniciou sua trajetória de migração na mocidade, quando saiu de sua aldeia, localizada no igarapé Santa Cruz, afluente do rio Papurí, no início da década de 1970, para “trabalhar com as freiras em Iuaretê”, missão salesiana situada na margem esquerda do rio Uaupés<sup>163</sup>. Os anos na comunidade missionária transformaram a vida da jovem indígena, porém, e evidentemente, de um modo distinto daquele observado na trajetória de Bonifácio. Diferente dos *Baniwa* do rio Içana, cujas relações interétnicas se direcionavam tradicionalmente, e, sobretudo, aos *Kuripaco*, seus vizinhos, os Desana do rio Papurí pertencem a uma região com maior densidade populacional e diversidade étnica: a bacia do rio Uaupés, território tradicional de pelos menos 17 grupos indígenas<sup>164</sup>. Além disso, seu idioma, o ‘Tukano oriental’, é considerado língua franca em toda aquela parte do alto rio Negro. Portanto, do ponto de vista do contato intercultural, a não ser pelo convívio com os próprios missionários, a experiência na missão de Iuaretê possivelmente não foi algo de todo impactante para Deolinda, até porque os indígenas que para lá afluíam eram, na sua maioria, da própria bacia do Uaupés.

Após alguns anos na missão, em 1974 a indígena partiu para Manaus, com auxílio de uma missionária, de quem teria se tornado mais próxima. Foi para a capital com a promessa de uma oportunidade de trabalho numa ‘casa de família’, retornando ao alto rio Negro menos de um ano depois, como afirmou, em função das dificuldades de adaptação ao ambiente urbano e ao regime de trabalho experimentado na cidade. Sem explicitar detalhes sobre os anos posteriores à volta da capital, Deolinda explicou que a viagem ‘definitiva’ para Manaus se realizou somente no ano de 1976, dessa vez, para trabalhar como ‘serviços gerais’ em uma instituição de ensino também ligada aos missionários salesianos. Nos anos seguintes, a vida na cidade ganharia um novo e importante capítulo. Foi quando ajudou a mobilizar, juntamente com outras indígenas também provenientes do alto rio Negro, uma rede de apoio na cidade. Esse movimento acabou resultando na criação da citada AMARN<sup>165</sup>, entre os anos de 1986-87. Desde então, a experiência urbana de Deolinda, assim como de suas colegas ligadas à associação, passou a ser fortemente relacionada ao cotidiano e aos propósitos coletivos demarcados pela organização da qual faz parte. Sua narrativa, no entanto, não retoma um sentido estratégico à trajetória de deslocamento, embora o trabalho seja sempre apontado como

<sup>163</sup> A atual vila de Iuaretê nasceu como missão salesiana em 1929. PERES, Sidnei C. op. cit., p. 69.

<sup>164</sup> Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Miriti-Tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tutuyo, Yuruti, Barasana, Taiwano e Tariana.

<sup>165</sup> A principal atividade da AMARN destina-se à produção e comercialização de artesanato, como uma forma de promover a autonomia financeira entre as associadas. Seu funcionamento é semelhante ao de uma cooperativa: a associação compra os insumos em grande quantidade, repassa para as associadas, estas devolvem o trabalho de artesanato pronto; por último, a associação comercializa os artefatos, geralmente junto a clientes de outras regiões do país e até estrangeiros.

motivação primeira, o acaso aparece como uma força sempre presente nas escolhas tomadas, ou seja: uma então jovem indígena que foi retirada de sua comunidade para viver em uma missão, o que aconteceu posteriormente foi resultado das oportunidades desenhadas ao longo dessa experiência, e não de um propósito previamente planejado.

Em meio a essa maneira de narrar sua história de vida, nos caberia a pergunta: por que Deolinda resolveu partir ‘definitivamente’ para Manaus, lugar cuja primeira experiência não tinha sido positiva? É possível que existam muitas respostas para esse questionamento, todas legítimas. Ao mesmo tempo, a pergunta enseja, indiretamente, as possibilidades concretas que Deolinda tinha em mãos naquele momento de incertezas. Primeiramente, a indígena poderia ter optado por continuar vivendo com as “freiras de Iuaretê”, entretanto, além de inúmeras razões possíveis para ali não permanecer, não se pode desprezar o fato que tal escolha se contraporía a uma dimensão primordial daquele espaço institucional. A missão religiosa, na condição em que foi instituída naquele contexto, era mais que ponto de mediação entre universos socioculturais diferenciados, mas também – é importante reafirmar-, o *locus* de um projeto ‘civilizatório’. Esta particularidade permite a compreensão de que a permanência dos indígenas naquela instituição deveria ser, a rigor, transitória. À vista disso, é possível que naquele momento Deolinda já fosse considerada uma ‘civilizada’, um resultado acabado do sistema de internato, pois como a própria indígena afirmou, foi na missão em que aprendeu a língua portuguesa e aderiu aos preceitos da religiosidade cristã – somente para citar dois dos aspectos mais relevantes do projeto ‘civilizatório’.

Outro indício da condição de ‘civilizada’ da indígena é o fato desta ter recebido auxílio dos próprios religiosos para se deslocar e se manter na capital. Sob um primeiro olhar, tal fato pode ser comparado à experiência de Bonifácio, uma leitura mais atenta, contudo, nos coloca diante de uma importante diferenciação de gênero projetada pelo sistema de internato. Grosso modo, o *processo civilizador* levado a cabo pelos missionários salesianos se realizava em pelo menos três etapas. Primeiramente, a busca de crianças diretamente nas comunidades – como exposto no caso de Bonifácio, isto não impedia que, em alguns casos, os próprios pais mandassem voluntariamente seus filhos para as missões. Depois de completado o ciclo básico de estudos, enviavam os alunos para sua continuação na sede municipal mais próxima, geralmente em São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel, Barcelos e Manaus - se optassem pelos municípios do interior, geralmente eram acompanhados de suas famílias. Na terceira etapa as distinções de gênero se tornavam mais evidentes. Os homens eram encorajados ou a buscar novas alternativas de vida nas cidades, ou voltar para as missões ou comunidade de origem, fosse para tornarem-se professores, fosse desempenhar qualquer outra atividade que estivesse

de algum modo relacionado ao projeto missionário – como demonstrado no caso de Bonifácio José. Enquanto isso, as mulheres, se optassem por não seguir suas vidas nas comunidades de origem, eram incentivadas principalmente a trabalhar como empregadas domésticas na capital, nas casas de ‘benfeitores’ das missões ou de militares. É sabido que tal apoio foi, pelo menos desde a década de 1960, uma prática comum entre as missões salesianas instaladas no alto rio Negro – inclusive, no contexto em que se passa a história em questão, já era alvo de profundas críticas<sup>166</sup>.

Por fim, além de permanecer na missão ou seguir para a cidade, o próprio retorno ao rio Papuri se mostrava como caminho palpável no universo de possibilidades que Deolinda tinha em mãos. Em momento específico do diálogo a indígena forneceu pistas sobre as razões que a impediram de assim proceder. Quando perguntada se desejava um dia retornar definitivamente à região do rio Negro - e não necessariamente à sua comunidade de origem -, Deolinda afirmou que, se pudesse, escolheria Barcelos, uma cidade relativamente próxima a Manaus e consideravelmente distante da região do Papurí. Em outro momento, a indígena foi ainda mais precisa. Ao tecer comentários sobre as diferenças entre a vida na cidade e nas aldeias, esclareceu que voltar para a comunidade de origem era algo inviável, por conta de não ter mais condições de suportar o cotidiano naquele contexto, sobretudo quanto aos afazeres ‘tradicionalmente’ atribuídos às mulheres<sup>167</sup>.

Ainda dentro de um quadro explicativo a partir de um recorte de ‘gênero’, em relação à realidade dos grupos indígenas da região Uaupés, há de se frisar que os costumes matrimoniais comuns naquela parte da Amazônia preveem como regra fundamental o casamento interétnico, cabendo às mulheres abdicar de suas comunidades de origem para viver com os maridos. Não precisa dizer que essa regra implica em uma série de questões para as indígenas, dentre as quais, a necessidade de ‘viver misturadas’, passando o resto da vida mergulhadas um universo cultural

---

<sup>166</sup> Em sua tese, Mauro Costa é enfático ao afirmar que a maneira mais apropriada de designar a prática é nada menos que “tráfico de pessoas”. Ver: COSTA, Mauro. op. cit., p.79. O fato é que já se discutia o fim do sistema de internato desde a década de 70, ‘internamente’, em virtude falta de recursos. A partir dos anos 80 as críticas se tornaram presentes, quando os missionários foram acusados de ‘retirar’ mais de 70 mulheres indígenas das aldeias do alto rio Negro para trabalharem como empregadas domésticas em Manaus, como no caso de Deolinda. Aquele foi o momento, portanto, em que a imprensa e as autoridades tomaram ciência do assunto. O problema maior, no entanto, é que parte dessas mulheres não conseguiu manter-se em seus trabalhos, permanecendo na cidade sem amparo e sem condições de retornar às comunidades de origem (fato este que se relaciona diretamente à criação da AMARN, a ser aprofundado no terceiro capítulo). [‘PIB-CEDI 1982’ (1983), p. 7].

<sup>167</sup> Cristiane Lasmar esclarece com maior precisão esse ponto. No ‘sistema Uaupés’ (denominação dada às particularidades étnicas e sociais daquela região) as mulheres têm um papel amplo em suas comunidades. Esse conjunto de atribuições as inclui como principais provedoras de alimentação, tanto com o trabalho na roça, como preparando alimentação diária para seu marido e filhos. LASMAR, Cristiane. “Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro”. *MANA*, Rio de Janeiro, n. 14, v.2, 2008, pp. 429-454.

distinto dos seus, definitivamente apartadas de seus familiares<sup>168</sup>. De certo modo, a trajetória de Deolinda - e possivelmente de outras indígenas provenientes do alto rio Negro que migraram para Manaus-, mimetiza esses costumes. Não voltar para o rio Papurí também pode ter sido resultado de forças que, desse ponto de vista, precedem a experiência na missão salesiana<sup>169</sup>.

Todas essas dimensões parecem estar presentes na trajetória de Deolinda. Embora não permitam uma explicação definitiva a respeito das escolhas feitas pela indígena – afinal, a ida para a cidade é um acontecimento cercado por inúmeras incertezas e questões frequentemente obscuras para o próprio indivíduo-, a impressão é que rumos tomados pela índia desana culminaram em um sentido inverso à trajetória de Bonifácio José. Se para o baniwa o trânsito intercultural o tornou mais próximo e imprescindível à sua comunidade - em virtude, sobretudo, do referido projeto de reorganização política em andamento entre os Baniwa -, para Deolinda, o tempo na missão e na cidade implicou em um inegável afastamento em relação à sua comunidade de origem. Nesse aspecto, o deslocamento por entre diferentes fronteiras (culturais) impôs a esta indígena uma experiência irreversível, um caminho sem volta.

### 2.2.3 A construção das possibilidades de deslocamento

*“Era muito difícil vir para Manaus, anos oitenta o barco trouxe mais gente”<sup>170</sup>.*

Em trecho de sua tese a respeito da formação do movimento indígena na região do rio Negro, Sidnei Peres<sup>171</sup> relata, em tom anedótico, o caso de indivíduos que resolveram navegar até Manaus desde o Rio Uaupés, nos anos 70, utilizando uma canoa movida a remo. O longo caminho foi percorrido em cerca de um mês e teria exigido dos viajantes, além do intenso esforço físico, certa disposição para pescar e coletar produtos como “castanha, cipó, seringa e sorva”, tanto para garantir o alimento ao longo do percurso como no intuito de comercializá-los na capital. Chegando ao destino, depois de obter sucesso nas vendas, retornaram à comunidade. Em seguida os mesmos indígenas se mudaram, juntamente com suas esposas e filhos, para uma localidade na região do baixo rio Negro, mais próxima de Manaus, para dali partir pelo menos uma vez por ano rumo à capital para comercializar.

O caso mencionado acima, quando cruzado ao segundo trecho destacado da narrativa de Deolinda, abre caminho para uma reflexão a respeito do trânsito de indivíduos na bacia

<sup>168</sup> Não raramente, trata-se de grupos que falam línguas distintas.

<sup>169</sup> LASMAR, Cristiane. op. cit., p. 435.

<sup>170</sup> Deolinda Freitas [Deolinda ‘Diakarapó’]. Manaus, 25.04.2015.

<sup>171</sup> PERES, Sidnei Clemente. op. cit., p.185.

amazônica em tempos recentes. Primeiramente, exemplifica um contexto em que braços ainda eram a principal força motriz para as pequenas embarcações na região, situação que permaneceria pouco alterada até meados da década de 90, quando ocorreu uma verdadeira popularização dos chamados ‘rabetas’ e dos ‘motores de popa’ entre os contingentes ribeirinhos, indígenas ou não<sup>172</sup>. Se do alto rio Negro, em média a centenas de quilômetros da capital amazonense, se deslocar até a foz sobre uma canoa era um procedimento incomum, o mesmo se poderia afirmar quanto a outros meios de transporte. Além da extenuante viagem a remo, o indivíduo que desejasse descer até Manaus tinha basicamente mais duas alternativas: as embarcações conduzidas por comerciantes (*regatões*), cuja finalidade não se dava em transportar grandes quantidades de pessoas, mas sim de mercadorias; e os disputados voos semanais operados pela Força Aérea Brasileira (também não havia rotas aéreas comerciais na região), cuja função se dava, sobretudo, em atender as missões salesianas próximas à cidade de São Gabriel da Cachoeira, de tal modo que a disponibilidade de vagas nos voos era determinada pelos próprios missionários<sup>173</sup>.

A dificuldade de locomoção foi superada somente a partir da inserção de linhas comerciais de transporte hidroviário no alto curso do rio Negro, possibilitando, como esclarece Deolinda, um trânsito maior de indígenas em direção à Manaus. Essa constatação nos leva a um questionamento pontual: que razões explicam a emergência dessa nova possibilidade de trânsito naquela parte da Amazônia?

Eis uma pergunta que necessita de um olhar mais atento sobre um quadro histórico que se desenhava na região. Como se sabe, a Amazônia brasileira foi palco de uma série de intervenções econômicas e geopolíticas na segunda metade do século XX, cujos efeitos se diferenciaram de acordo com cada ‘sub-região’. No alto rio Negro, essas se manifestaram principalmente por meio de três acontecimentos decisivos. Primeiramente, os planos de construção da rodovia ‘BR-120’, também conhecida como ‘Perimetral Norte’. Na região de São Gabriel da Cachoeira, a obra foi iniciada em 1974, ocasionando um grande afluxo de trabalhadores provenientes de outras regiões e de militares, também envolvidos na obra.<sup>174</sup> O

<sup>172</sup> PEREIRA, Marcelo Souza. *Navegar é preciso*. A lógica simbólica dos usos socioambientais do rio. 2015 564 f. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia) – Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

<sup>173</sup> PETRONI, Mariana da Costa A. *Índios em movimento*: a trajetória política de Álvaro Tukano. 2015 237 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

<sup>174</sup> A obra referente ao trecho que cortava a região contou com a participação das construtoras Queirós Galvão e EIT (Empresa Industrial Técnica) e militares do I BEC (Batalhão de Engenharia e Construção). COSTA, Mauro Gomes. op. cit., p.70.

segundo acontecimento relevante se deu com a descoberta do potencial para exploração de minérios na região, o que provocou a emergência de diversas iniciativas com essa finalidade, desde executadas por trabalhadores autônomos (garimpeiros), até ‘empreendimentos’ mobilizados pelo grande capital, representado por grandes empresas mineradoras<sup>175</sup>. Ao mesmo tempo, e em certo sentido articulado a isso, a região tornou-se um dos maiores focos de atuação das Forças Armadas na Amazônia.

Sobre os militares, em especial, os ensaios de sua presença já se mostravam na construção da citada rodovia, encontrando seu auge partir de 1985, em virtude do ‘Programa de desenvolvimento e segurança na região ao norte das calhas do rio Solimões e Amazonas’, ou simplesmente *Programa Calha Norte- PCN*. Este projeto foi concebido mediante estudos prévios sobre as particularidades sociais, econômicas, demográficas, geopolíticas, sanitárias e culturais da região. O plano original abrangia uma extensa faixa territorial, cuja referência é a margem esquerda do rio Amazonas, totalizando mais de doze mil Km<sup>2</sup>, incluindo os antigos territórios de Roraima e Amapá, e parte considerável dos estados do Amazonas e Pará.<sup>176</sup>

Todos esses acontecimentos explicam a crescente penetração de não indígenas na região, fato diretamente relacionado ao surgimento de novas alternativas de comunicação fluvial com Manaus. Assim, a partir do confronto entre essas informações e o trecho destacado da narrativa de Deolinda, é possível enxergar a ação dos arranjos ‘macrohistóricos’ condicionantes na vida de um potencial migrante. Aos indígenas que saíram das comunidades do noroeste amazônico para viver em Manaus, desafiar as distâncias que separavam o ponto de partida do destino final exigiu circunstâncias históricas favoráveis, afinal, como vimos, percorrer o rio Negro desde as ‘cabeceiras’ até sua foz é uma jornada que demanda semanas de muito esforço físico e uma quantidade considerável de provisões. Não se tratava, portanto, de uma missão fácil de ser realizada, salvo notáveis exceções, poucos estavam dispostos ou tinham efetivas condições de encarar tal jornada. Do mesmo modo, viajar a bordo de um barco ‘regatão’ ou de uma aeronave operada pelas Forças Armadas era uma possibilidade rara para

---

<sup>175</sup> O mapeamento das jazidas minerais com potencial de exploração ‘industrial’ foi realizado pelo projeto RADAM, em 1976. As empresas mineradoras, dentre as quais *Paranapanema* e *Goldamazon*, começaram a atuar no Alto Rio Negro na década de 1980. Outros aspectos – problemáticos - referentes à incursão dessas mineradoras na região podem ser encontrados na tese de Mauro Gomes da Costa. *Ibid.*, p.131.

<sup>176</sup> Existem alguns elementos que explicam a criação do PCN, para melhores esclarecimentos ver: LOURENÇÃO, Humberto José. *Forças Armadas e Amazônia (1985 a 2006)*. 2007 191 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.



os indígenas em geral. Definitivamente, a introdução dos ‘barcos de linha’ forneceu uma alternativa mais simples e segura a quem desejasse sair da região.

Isso demonstra que, além das infinitas motivações – culturais, sociais, econômicas, pessoais ou coletivas, compulsórias ou não -, tal como analisadas nas trajetórias de Deolinda Diakarapó e Bonifácio José, o alargamento de possibilidades a quem almejava deslocar-se do alto rio Negro é fato relacionado a acontecimentos que, sob primeira análise, fugiam do controle das populações rionegrinas, mas que, mesmo assim, as afetaram diretamente. Por sinal, esse quadro contrastava com o observado em outras regiões. Na calha do rio Amazonas, na área que atualmente constitui os limites territoriais dos atuais municípios de Maués, Boa Vista do Ramos, Barreirinha e Parintins, e de onde se deslocaram os Sateré-Mawé, já havia uma considerável oferta de transporte regular, por se localizar em um trecho de antigo e intenso trânsito fluvial entre as cidades de Manaus e Belém. Situação essa não muito diferente da constatada no alto Solimões, região historicamente relacionada a vários grupos indígenas, dentre os quais os Tikuna. Ali, o fluxo de embarcações comerciais entre os anos 1960-70 revelava, entre outras questões, um histórico interesse econômico, inferior a outras regiões – diga-se de passagem -, mas ainda assim mais vigoroso em relação à calha do rio Negro<sup>177</sup>.

#### 2.2.4 A cidade como solução

*“[...] Eu lavava a minha roupa com folha de Mamão. Não tinha sal. Nada. Só tudo Assado. Não tinha Sal não. Ai eles ficaram com pena, ‘então a senhora vai pra Manaus’. Foi que me trouxeram. É por isso que eu ainda quero cobrar a Funai também. Eles me mandaram para cá. E hoje sou esquecida da Funai, mas ainda não morri não”.*<sup>178</sup>

Em outra parte da Amazônia, a centenas de quilômetros do alto rio Negro, na mesma conjuntura histórica retratada nos casos anteriores, outros indígenas passariam por situações que acabaram por resultar, também, em um relativamente intenso processo deslocamento rumo à capital amazonense. É o caso de famílias de indígenas Sateré-Mawé do médio rio Amazonas,

<sup>177</sup> OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT-CNPq, 1988.

<sup>178</sup> Fala de Teresa Ferreira de Souza, indígena Sateré-Mawé, em trecho extraído da página 50 da dissertação de José Agnello Alves Dias de Andrade, intitulada “Indigenização da Cidade: Etnografia do Circuito Sateré-Mawé em Manaus – AM e arredores”, defendida em 2012. Segundo consta no trabalho, o pesquisador a entrevistou em meados do ano de 2010. ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. *Indigenização da Cidade: Etnografia do Circuito Sateré-Mawé em Manaus – AM e arredores*. 2012 193 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.



cujas presenças em Manaus se destacam pela intensa dispersão de núcleos comunitários na malha urbana. Quanto à ‘recente’ presença desses indígenas em Manaus, os trabalhos produzidos a respeito destacam a trajetória familiar da matriarca Teresa Ferreira de Souza. A deferência ao caso se justifica por um motivo importante: o fato de que a sua história está fundamentalmente ligada ao processo de criação e expansão dos núcleos comunitários Sateré-Mawé na cidade e região metropolitana, bem como das organizações que as representam<sup>179</sup>.

Os relatos colhidos nesses trabalhos mencionam que Teresa da Silva nasceu em uma das comunidades localizadas no rio Marau. Ainda menina foi levada pelos seus pais para Ponta Alegre, no rio Andirá, que despontava como um dos principais núcleos comunitários dos Sateré-Mawé naquela região. A referida trajetória ganharia mais um capítulo em Guarananatuba, onde Dona Maria conheceu aquele que se tornou seu marido<sup>180</sup>. Já casada, a indígena viveria mais uma vez em Ponta Alegre, o lugar escolhido para criar e sustentar seus oito filhos. Desses, Teresa veria três mulheres partir, entre 1967 e 1969, para Manaus, destinadas a trabalhar como domésticas nas casas de funcionários da FUNAI, bem como de conhecidos. Depois da morte do marido, e com dificuldades para se manter em Ponta Alegre, Teresa seguiu o caminho de suas filhas, também sob a sugestão de indigenistas funcionários da FUNAI, chegando a Manaus no ano de 1970<sup>181</sup>.

\*\*\*

Duas questões podem ser levantadas a partir do trecho destacado do relato da indígena. Em primeiro lugar, a ênfase em descrever as dificuldades materiais da vida na aldeia, esclarecendo que a motivação principal de sua migração está relacionada à impossibilidade de ali permanecer, como se a escolha pela cidade fosse nada menos que um estreitamento de suas opções de vida.

Mas para tentar alcançar a complexidade das dificuldades enfrentadas por Dona Teresa, mais uma vez deve-se direcionar a análise sobre a sua região de origem e à coletividade étnica que situa a trajetória da indígena. Historicamente ligados à região central da Amazônia, no que atualmente constitui parte da zona limítrofe dos estados do Amazonas e Pará, os Sateré-Mawé vivem sob diversos contextos territoriais: em pequenos povoados, à beira de rios, no interior das florestas ou em centros urbanos. Também conhecidos por terem sido os responsáveis pela

---

<sup>179</sup> MAURO, Ana Luísa S. A. *Seguindo Sementes: Circuitos e trajetos do artesanato sateré-mawé entre cidade e aldeia*. 2016 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016, p.44.

<sup>180</sup> Ibid., loc.cit.

<sup>181</sup> Ibid., loc.cit. Em outros trabalhos que falam sobre o caso de Dona Teresa, é possível encontrar variações sobre o ano desse acontecimento.

domesticação do guaraná (*Paullinia cupana*), foram diversas vezes mencionados por viajantes, em momentos distintos<sup>182</sup>, fato que explica, no decorrer desse extenso histórico de contato, a adoção de diversos termos para identificá-los.<sup>183</sup> Durante o período colonial, os ‘inventores’ do guaraná teriam conseguido manter relativa autonomia em relação à presença não indígena na região, mediante contatos basicamente restritos às relações comerciais – muito embora as trocas estabelecidas com os chamados ‘regatões’, já em finais do século XIX, fossem marcadas por situações claramente desvantajosas aos indígenas<sup>184</sup>. Durante o século XX, a relativa autonomia seria enfraquecida em função de alguns fatos importantes. O primeiro sinal de mudança se efetivou com a presença seringalista no médio Amazonas e vale do Madeira, duas das regiões mais movimentadas pela economia gomífera na Amazônia, palco de inúmeras incursões e agressões aos territórios indígenas ali situados. Em segundo lugar, e não menos devastadora: a presença de madeireiros. Estes adensaram os fluxos e incursões de não indígenas na região, também ocasionando tensões com os povos nativos. Estes fatos ajudam a explicar algumas das importantes transformações no interior da sociedade Sateré-Mawé. Isto, em parte, está relacionado ao crescente estabelecimento de aldeias às margens dos rios Andirá e Marau, em uma região mais próxima das cidades de Maués, Barreirinha e Parintins, bem como o próprio aumento da migração desses indígenas para tais centros urbanos.<sup>185</sup> Teresa partiu para Manaus num momento de incertezas e dificuldades generalizadas para seu povo.

Em trabalho relacionado à presença indígena em Manaus, Roberto Bernal<sup>186</sup> elenca algumas das motivações potencialmente enquadradas na questão do deslocamento compulsório, relacionando-as exclusivamente às realidades das comunidades de origem, tais como: o crescimento do alcoolismo e consumo de drogas ilícitas, tensões faccionais e expropriação de terras. O caso da índia sateré-mawé, no entanto, a compulsoriedade enseja um sentido diferenciado, demonstrando que pode também se relacionar a elementos mais sutis. Não exatamente de questões potencialmente tensas, mas, neste caso, de um drama (a falta de alternativas de sobrevivência) que parecia insolúvel naquele momento.

---

<sup>182</sup> Em 1639 foram contatados por Acuña, ao sul da ilha Tupinabarana. Em 1691, por Bettendorff, no mesmo local. Em 1714 são mencionados por Rodrigues no rio Guarinamã, em 1757 no rio Cumá, por João Daniel. Em 1768 no tapajós, por Noronha e em 1789, integrados à população de Monte Alegre (Pará), contatados por Braum. Ver: PORRO, Antônio. *Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 2007, p.68.

<sup>183</sup> *Mavoz, Malrié, Mangnés, Mangnês, Jaquezes, Magnazes, Mahiués, Magnés, Mauris, Mawés, Maragná, Mahué, Magneses e Orapium.*

<sup>184</sup> LORENZ, Sônia da Silva. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Publicação do Centro de Trabalho Indigenista, 1992.

<sup>185</sup> *Ibid.*, passim.

<sup>186</sup> BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: EDUA/Faculdade Dom Bosco, 2009.

Além disso, outra questão que não pode ser desprezada, enfatizada na narrativa de Teresa Ferreira, relaciona-se ao fato de ter se deslocado para a cidade com a ajuda de funcionários da FUNAI. Sabe-se que não se tratava de um caso isolado, uma vez que, desde os tempos de SPI, existem fortes indícios de que indigenistas ligados ao Estado brasileiro, atuantes naquela região, fomentavam esses deslocamentos para a capital. O fato de estes terem empregado indígenas mulheres em suas próprias residências, em Manaus, e auxiliado homens recém-migrados a se empregar em obras de infraestrutura na região, nos anos 70,<sup>187</sup> perfazem um nível de intervenção que, sob um primeiro olhar, talvez encontre paralelo somente no caso das missões do alto rio Negro. Ademais, é difícil mapear as razões de tal procedimento, talvez um reflexo da incapacidade do órgão indigenista em oferecer melhores soluções aos problemas enfrentados naquelas aldeias, e, somado a isto, o senso de oportunismo de alguns agentes quanto à controversa arregimentação das jovens indígenas como domésticas<sup>188</sup>? A resposta em si talvez não seja tão importante. O fato é que o relato de Teresa deixa clara a insatisfação com os agentes indigenistas que teriam lhe seduzido a se deslocar para a capital. É o testemunho de quem saiu de sua comunidade com a garantia de um amparo na cidade, mas que viu seu destino jogado a própria sorte - embora apoiada pelos demais Sateré-Mawé que já se encontravam em Manaus. As palavras mostram a indignação de quem teve de fazer um grande esforço para garantir a sobrevivência no novo e desafiador universo (urbano). Todos esses desafios ajudaram a forjar a posterior trajetória de Teresa, sua família e o restante dos Sateré-Mawé habitantes da capital.

### 2.2.5 Trabalho e perspectivas de vida

*“Tem trabalho aqui em Manaus que é leve, não carrega peso, não pega chuva. O trabalho indígena lá é pesado, pra fazer farinha tem que tirar mandioca de dentro d’água. Quando tinha enchente, prejudicava minha saúde. Aí pensei, já que eu estava doente, costas doídas, minha cintura doía... O que eu vou poder fazer agora?! Não vou poder fazer roça”<sup>189</sup>.*

*“Todo mundo se fichou no mesmo dia. Era uma professora que pegou nosso nome. Trinta rapazes de dezoito anos. Essa escola do Umariáçu era da Marinha, Almirante Tamandaré... aí eles já tinham contato com os professores. Eles tinham falado com a professora: se tiver rapazes de 18 anos, pega o nome.*

<sup>187</sup> Na época, parte desses indígenas engajou-se na abertura de estradas, outros na construção de conjuntos habitacionais em Manaus.

<sup>188</sup> De fato, os casos do alto rio Negro e dos Sateré-Mawé refletem uma prática que talvez careça de maiores investigações, mas que foi, pelo menos até os anos 90, comum na Amazônia, e não envolvia somente mulheres indígenas.

<sup>189</sup> Reginaldo Luciano Marcolino. Manaus, 20.05. 2012.

*Todos os trinta passaram. Tinha um Major, ele tomou conta de nós, separou nós, ficamos no alojamento só os Tikuna. Lá no exército só aprendi coisas de lá do exército. O horário de se arrumar, de se apresentar. Tem que chegar na hora certa, a alvorada, a corrida. E aquelas instruções que eles dão lá. Fazer picada no mato, a gente que ficava na frente. Cantar o hino nacional e o hino do Amazonas.*<sup>190</sup>

Entre todos os interlocutores com os quais dialoguei durante o trabalho de pesquisa, Reginaldo Luciano Marcolino é aquele cuja relação é a mais longeva<sup>191</sup>. Além dos inúmeros encontros estabelecidos ao longo dessa trajetória, também tive a oportunidade de entrevistá-lo em duas ocasiões. Na primeira, no ano de 2012, a conversa pairou sobre vários temas, sem maiores detalhamentos sobre sua trajetória de deslocamento para Manaus. Com o intuito de preencher essa lacuna, em 2018 propus um novo diálogo, especialmente direcionado àquele momento de sua vida.

Reginaldo nasceu na ilha de Santa Rosa, no alto Solimões, região de tríplice fronteira entre Brasil, Colômbia e Peru, no oeste do estado do Amazonas. Naquele local passou a infância e parte da juventude. Da referida ilha resolveu sair quando as expectativas de boas colheitas começaram a ser repetidamente frustradas pelos ciclos de enchentes acima do volume normalmente esperado, o que obrigou o indígena a percorrer, junto com sua recém formada família, algumas comunidades da região, inclusive na parte colombiana da fronteira. Anos depois, Reginaldo se estabeleceu em Umariçu II, aldeia tikuna localizada nos arredores do município de Tabatinga, no final dos anos 70. Na mesma comunidade acabou integrando um grupo de jovens recrutados pelo Exército Brasileiro, onde cumpriu seu tempo de serviço militar obrigatório. A experiência na caserna se estendeu até o exato ano de 1982, quando Reginaldo “pegou a baixa” e, logo em seguida, resolveu mudar-se para Manaus, aos exatos 24 anos de idade, já casado, pai de dois filhos<sup>192</sup>.

Nos dois trechos destacados na narrativa de Reginaldo, o indígena aponta dois aspectos cruciais em sua história de deslocamento rumo à capital amazonense. No primeiro, destaca-se a árdua rotina de trabalho na roça e suas marcas inscritas em um corpo que, embora então jovem, já cobrava um alto preço pelos esforços cotidianos. A cidade surgiu como uma opção sedutora à sua comunidade de origem, não pela aparente comodidade de um trabalho mais “leve”, mas por se apresentar como um dos poucos caminhos viáveis a um chefe de família,

<sup>190</sup> Reginaldo Luciano Marcolino. Manaus, 01.06. 2018.

<sup>191</sup> Desde 2011, quando iniciei o percurso com a comunidade Tikuna em Manaus.

<sup>192</sup> Na época da entrevista, o índio tikuna dividia seu tempo entre o trabalho como ‘serviços gerais’ em uma escola, e as tarefas relacionadas à associação.

cujas responsabilidades para com seus próximos demandam permanente dedicação. Nesse aspecto, a trajetória de deslocamento do índio tikuna enseja, embora não de modo tão nítido como no caso anteriormente retratado, o peso da dimensão ‘compulsória’ – em função das dificuldades de manter-se naquele trabalho, talvez a única opção além do transitório período nas forças armadas, tomou a iniciativa de descer o Solimões até chegar à capital.

O aspecto compulsório do deslocamento vivido por Reginaldo e outros Tikuna que hoje vivem na capital amazonense, também pode ser entendido a partir de uma avaliação mais ampla sobre a relação desses indígenas com o mundo dos brancos. Os Tikuna são considerados atualmente o povo indígena mais numeroso do Brasil; suas comunidades encontram-se dispersas na região do alto Solimões, estando também presentes na Colômbia e no Peru. Possuem um longo, intenso e diversificado histórico relacional com o mundo não indígena. A história desses nativos e daquela parte da Amazônia enseja elementos constantes encontrados no restante da região. No século XX, por exemplo, o advento da economia da borracha é uma delas. Seu efeito, no entanto, se diferenciou nas respectivas ‘sub-regiões’. Se for possível estabelecer uma comparação, pode-se dizer que a região que encobre a calha do Madeira e parte do curso do Amazonas foi um dos pontos de maior vigor produtivo, juntamente com os vales do Javari e Juruá. Ali os altos lucros possibilitaram os patrões a investir na disputada força de trabalho de brasileiros cooptados na região nordeste. Por outro lado, no alto Solimões, assim como no rio Negro, a produtividade era relativamente baixa e, por consequência, o poderio aquisitivo de seus seringalistas também. Não tendo as mesmas condições daqueles que exploravam a atividade em outras regiões, estes voltaram suas atenções às populações indígenas locais. Estas duas realidades motivaram, portanto, formas diferenciadas de relação com as populações indígenas. Na primeira, o ponto problemático residiu nas incursões cada vez mais incisivas no interior da floresta, gerando conflitos de natureza estritamente territorial em relação às populações nativas - algumas que inclusive ainda não tinham sido diretamente ‘atingidas’ pelo processo colonial -, a princípio não interessava aos patrões dessas regiões manterem relações mais próximas com os nativos, interessava-lhes basicamente suas terras. Na segunda, a questão está mais direcionada a uma tentativa de extermínio das particularidades que caracterizavam o universo nativo, para assim possibilitar a cooptação daqueles grupos como força de trabalho. Este cenário – problemático para os Tikuna, a principal população indígena atingida pela expansão seringalista na região do alto Solimões -, permaneceria pouco alterado mesmo com a presença do indigenismo oficial, também presente desde os tempos do SPI. O definitivo enfraquecimento desses atores regionais (seringalistas) se efetivou somente nos anos

de 1960. Nessa época, outras frentes de ‘contato’ ganharam espaço na região: o missionarismo protestante, a partir da década de 1950; e a intensificação da presença das forças armadas<sup>193</sup>.

Esses fragmentos históricos explicam dois pontos importantes. Primeiramente, o fato de o alto Solimões ser uma região que, pelo menos desde o início do século XX, dispunha de razoáveis meios de comunicação com Manaus. Em segundo, a relação mais aproximada dos Tikuna com o mundo dos brancos. Entretanto, em meio a tais condições, como explicar o fato de que somente em meados dos anos 1980 se observa um fluxo mais intenso de famílias Tikuna em direção a capital amazonense – incluindo o caso de Reginaldo Marcolino?

Esse é o tipo de pergunta que novamente nos coloca sob um amplo conjunto de fatores explicativos. O caso de Reginaldo, no entanto, reforça um dos aspectos desse quadro: mais uma vez, as transformações operadas na região. Além dos aspectos anteriormente citados, as intervenções do Estado brasileiro sobre a Amazônia, na segunda metade do século XX, resultaram numa grande concentração de investimentos na parte ocidental da região, mais precisamente na cidade de Manaus - mediante a instalação do *Polo Industrial de Manaus* e de uma zona de livre comércio, mais conhecida como *Zona Franca de Manaus*. Ao mesmo tempo, não foram criadas alternativas de ‘desenvolvimento’ para o restante da região, ocasionando, entre inúmeros efeitos, o crescente fluxo populacional em direção à capital amazonense - a maior parte proveniente do próprio interior do estado<sup>194</sup>. O afluxo populacional para a cidade pode ser entendido, desse ponto de vista, como efeito de um mundo em que os deslocamentos compulsórios se explicam pela constante mobilidade do capital<sup>195</sup>. Parte dos povos indígenas, incluindo também parte dos Tikuna, passou a compor esse quadro, a partir de um processo de inserção cada vez maior no mundo não indígena.<sup>196</sup> A trajetória de Reginaldo está intimamente relacionada a todo esse universo de transformações, tanto propriamente operadas no interior da sociedade tikuna (por meio dos novos agentes de ‘contato’), quanto nesse nível mais amplo (os rumos econômicos da região Amazônica).

<sup>193</sup> Em artigo publicado no ‘Aconteceu: povos indígenas de 1982, os missionários Araci Labiak e Lino Neves descrevem a situação dos índios no rio Solimões, destacando as consequências de uma transição entre a “decadente estrutura seringalista” e o “incremento de grandes projetos e fazendas”. No mesmo artigo, os autores também ressaltam que se tratava de uma região pouco noticiada pelos jornais da época, mesmos os regionais. [‘PIB-CEDI 1982’ (1983), p. 7].

<sup>194</sup> OLIVEIRA, José Aldemir. “Gente em movimento: migração no contexto regional da Amazônia”. In: Sidney Antônio da Silva. (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. 1 ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010, v. 1.

<sup>195</sup> HEIDEMANN, Dieter. “Deslocamentos populacionais e mobilidade fictícia: a razão fetichizada do migrante e do seu pesquisador”. In: SILVA, Sidney Antônio (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. 1 ed. Manaus: EDUA, v. 1, 2010, pp. 15-34.

<sup>196</sup> Para se ter uma ideia da importância da implantação da Zona Franca de Manaus, Oliveira afirma que, entre os indígenas entrevistados em sua pesquisa, 63,8% chegaram à cidade entre os anos de 1970 e 1985, ou seja, quando esse modelo econômico vivia seu momento de maior vigor.



Além das dificuldades em manter sua família pelos meios de sobrevivência disponíveis para o indígena no alto Solimões, outro fato importante nessa história de aproximação com a cidade foi o próprio tempo em que Reginaldo passou nas forças armadas. Em sua narrativa o indígena fala sobre o processo de recrutamento e parte das atividades desenvolvidas na caserna. É importante destacar que, no contexto em que Reginaldo viveu entre os militares, essa experiência já nem de longe era uma novidade para os Tikuna,<sup>197</sup> assim como para outros indígenas que cada vez mais avolumam os corpos de tropa em regiões de fronteira no Brasil. Isto evidentemente reflete o fato de Tabatinga está situada uma área de fronteira. Na época em que o jovem indígena se dispôs a encarar aquele desafio, a referida cidade, que ainda era distrito de Benjamin Constant<sup>198</sup>, desde o ano de 1967 contava com uma ‘Colônia Militar’, subordinada ao então ‘5º Pelotão de Fronteira’ e ao ‘Comando de Fronteira do Solimões’. A categoria ‘Colônia Militar’, por sua vez, enseja toda uma discussão a respeito das estratégias de atuação das forças armadas em regiões de fronteira. Trata-se de um tipo de organização que remete ao período imperial, destinada a locais considerados carentes de população civil, e que, por isso, necessitava de um contingente considerável de militares para promover o próprio povoamento e, conseqüentemente, a presença de nacionais em regiões estratégicas para o Estado brasileiro<sup>199</sup>. Na época, é possível que tal conotação já não fizesse tanto sentido, uma vez que Tabatinga já dispunha de um considerável contingente populacional, quando comparado aos demais centros urbanos brasileiros no Alto Solimões<sup>200</sup>. Mesmo assim, não deixa de ser relevante a reflexão sobre a relação das forças armadas junto às populações nativas daquela região. Nesse ponto, quando comparamos a ação das Forças Armadas a uma agência de contato como a ‘missão religiosa’, evidentemente que observamos uma clara diferença de graus quanto ao efetivo engajamento desses dois tipos de instituições em relação às populações indígenas. De fato, as missões religiosas – o que evidentemente inclui as Salesianas, guardadas as

---

<sup>197</sup> A respeito do impacto da presença militar para os Tikuna, o antropólogo Cardoso de Oliveira, em seu estudo de campo realizado no alto Solimões na década de 60, já mencionava a categoria de ‘reservista’ entre aquelas emergentes naquela sociedade. De modo geral, entre os jovens com quem teve contato na época, parecia existirem muitas dúvidas quanto às possibilidades que a experiência no quartel poderia oferecer. Com isso, muitos enxergavam com certa indiferença os que trilhavam esse caminho. Em contrapartida, os recém-egressos do serviço militar se achavam de alguma maneira ‘superiores’ aos demais indígenas, talvez pelo fato de que o período na caserna fosse mais uma maneira de receber o status ‘civilizado’. Naquele contexto, tratava-se de um papel ainda pouco experimentado, mas que pouco a pouco ganhou relevância no interior do universo social Tikuna. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.

<sup>198</sup> Tabatinga se emancipou exatamente no ano de 1983, quando Reginaldo desceu para Manaus.

<sup>199</sup> Informações destacadas na página oficial do Exército Brasileiro (<http://www.eb.mil.br>, acessado em 03.05.2019).

<sup>200</sup> Tanto que, no mesmo ano de 1983, quando Tabatinga foi elevada à condição de município, a referida Colônia Militar foi extinta.



especificidades de cada contexto histórico – traduzem o esquema clássico de uma agência ‘civilizatória’, basicamente fundamentadas na prática da ‘conversão’. As Forças Armadas, por sua vez, também acabam assumindo um papel próximo. Levar o Estado a uma região de fronteira, com uma notável presença de populações nativas, também pode ser considerado uma questão ‘civilizacional’. Além dos pormenores já evidenciados a partir da narrativa de Reginaldo, podemos compreender a presença das Forças Armadas como uma instituição capaz de integrar indivíduos que em tese encontram-se à margem de todos os elementos simbólicos que demarcam aquilo que passou a ser entendido como ‘identidade nacional’.

A narrativa do interlocutor em questão, por sua vez, também demonstra o impacto dessa experiência para a vida de um jovem indígena. Nesse sentido, provavelmente diferente do que pode acontecer com um não indígena, aquele momento foi significativo em sua trajetória de experiências interculturais. Todo o esforço de cumprir as regras de uma organização militar, desse ponto de vista, pode ter sido muito mais que a necessidade de se ‘enquadrar’ a determinados preceitos próprios da ‘cultura militar’, mas a algo muito maior, que é o próprio modo de vida dos ‘brancos’: algo que engloba não somente à adequação de valores ‘patrióticos’ - de se demarcar enquanto filiado a uma unidade nacional que, a princípio, não faz qualquer sentido a um indígena cuja coletividade étnica transpõe essas fronteiras -, mas também de se adequar ao ‘tempo’ da sociedade envolvente.

Entendo, portanto, que enquanto esteve naquela organização militar, Reginaldo vivenciou uma intensa imersão no mundo dos brancos, de tal modo que, quando de lá saiu, se sentiu seguro e preparado para enfrentar o próximo passo de experimentações interculturais: a cidade.

### **2.3 O que falam os deslocamentos**

Quando nos deparamos com estudos voltados a grupos indígenas em contextos urbanos, as análises sobre o processo de migração constituem elemento habitual nas narrativas, embora raramente o foco esteja voltado a esse aspecto. Sem desprezar todas as discussões formuladas a respeito de ‘teorias da migração’, bem como a pertinência dessas para a análise de situações envolvendo indígenas, observamos que a proposta de análise a partir de um olhar projetado sobre a vida de indivíduos, como já afirmado, nos permite a emergência de detalhes que também contam um pouco da história da coletividade que os situam, de suas comunidades e regiões.

De certo modo, todas essas diferenças se relativizam diante de um elemento em comum entre os casos. Os relatos colhidos evidenciam múltiplas experiências, anteriores ao deslocamento para Manaus, com espaços constituídos por diversificados níveis de interação

com o mundo dos brancos. O regime de internato em missões religiosas, o serviço nas Forças Armadas, o contato com agentes do indigenismo oficial, e o trânsito nas pequenas cidades do interior, seja para fins de comércio, de trabalhos temporários, acesso a serviços públicos, ou até entretenimento. De certo modo, essas diferenciações já se encontravam discutidas no trabalho de Cardoso de Oliveira<sup>201</sup>, quando este propôs um entendimento a partir de ‘modalidades de migração’, bom como na análise de Jorge Romano<sup>202</sup>, com a diferenciação entre migração ‘direta’ e ‘indireta’ e, mais recentemente, no já citado trabalho de Mauro Costa<sup>203</sup>, quando este enfatiza a tríade ‘missões - cidades próximas (São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos) - Manaus’, a respeito do comentado fluxo de indígenas provenientes do noroeste amazônico. Embora saibamos que este entendimento jamais possa ser estendido para outros milhares de casos de indígenas que migraram para Manaus e outros centros urbanos nas últimas décadas, ele nos oportuniza evidenciar mais uma vez a importância da ação dos ‘mediadores’ sobre o processo de deslocamento. Todas essas observações nos impõem uma definição mais clara sobre a questão do ‘contato’ interétnico, outrora tema central de parte da etnologia brasileira. A partir dos casos mencionados é possível dizer que ‘contato’ como um processo de aproximação ‘entre mundos’. Esse fenômeno é variável, longo, descontínuo, contextualizado, e pode ser mais ou menos conflituoso.

Em outra frente, o contato com esses agentes também evidencia as motivações mais ‘amplas’ a respeito dos deslocamentos. Nessa direção, Kalinda Souza coloca uma questão que nos ajuda a pensar os casos aqui retratados, embora sua análise esteja voltada especificamente aos Sateré-Mawé em Manaus. Em sua dissertação, a antropóloga elenca, além do “próprio processo de globalização”, do “poder atrativo das cidades e do urbanismo capitalista” e das “políticas de cooptação do Estado” – todos de algum modo discutidos ou ao menos mencionados na presente análise -, “as estratégias cosmológicas” desses coletivos em função da experiência de “novas alteridades”<sup>204</sup>. Entendo este último ponto, também presente (ou ao menos mais visível) no caso do índio Bonifácio José, como uma oportuna sugestão para a discussão aqui proposta, pela sua potencialidade em transcender a diversidade de caminhos traçados pelos sujeitos da presente pesquisa. Sabe-se que, em tese, estabelecer uma cristalina

---

<sup>201</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

<sup>202</sup> LAZARIN, M. A. *A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico*. 1981 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

<sup>203</sup> COSTA, Mauro Gomes. op. cit., passim.

<sup>204</sup> SOUZA, Kalinda F. *Regimes e Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé*. 2011 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011, p. 82.

dicotomização entre ‘índio/aldeia’ e ‘não índio/urbano’ seria um procedimento, no mínimo, imprudente. Contudo, e sem necessariamente se contrapor a tal princípio, é possível afirmar que as trajetórias analisadas ensejam um implícito ‘zoneamento da diferença’, em algo próximo do que poderíamos chamar de uma ‘geografia da alteridade’. Isto é, nos momentos anteriores ou até mesmo iniciais de vida urbana, Manaus era concebida pelos indígenas como a materialização de um universo do qual não faziam parte, uma espécie de fronteira: ali terminava o mundo indígena e começava o mundo do branco. Nesse sentido, as relações pregressas, estabelecidas com determinados agentes não indígenas, nos possibilitam pensar naquelas escolhas pela cidade como um dos pontos críticos de inserção no universo do ‘outro’. Isto é, além de motivado por uma complexa convergência de elementos – comumente referenciados nas narrativas -, o deslocamento para Manaus significava não somente a possibilidade do contato com ‘novas alteridades’, mas com a própria ‘alteridade radical’, a ser desafiada, vivida e domesticada<sup>205</sup>. Isto não significa, entretanto, que as trajetórias se constituíram de avanços gradativos em direção ao ‘urbano’, mas de experiências descontínuas, permeadas por idas e vindas entre aldeias, cidades, quartéis ou missões.

Ao mesmo tempo, a maneira pela qual os indígenas se colocam diante de toda a cadeia de acontecimentos que mobilizam suas escolhas pela cidade também enseja uma reflexão a respeito da adaptação oportuna às condições históricas que se colocaram naquele momento. Sob um primeiro olhar, a migração para a cidade em si talvez não configure um ato de subversão de expectativas. Isto é, pelo menos entre os casos citados, a flagrante ação dos respectivos agentes de ‘contato’ foi, em graus diferentes, determinante nas decisões em migrar. Sem exagero, este fomento pode ser entendido como mais um dos tantos indícios de uma ampla política de assimilação dos indígenas ao mundo dos brancos (‘integração ou extermínio’). Mas se a ‘ida’ para a cidade não indica um ato subversivo, o modo pelo qual esses indígenas encararam a realidade urbana é a prova de uma vigorosa contraposição às expectativas da ‘sociedade envolvente’ sobre esses coletivos. Se determinados agentes de contato entendiam que a cidade poderia ser um encaminhamento viável a um indígena, é porque o mundo dos brancos não se incomodava com a presença de índios no universo urbano, evidentemente com a condição de que abdicassem de suas particularidades étnicas, ou seja: que ‘deixassem’ de ser índios. Em outras palavras, quando agentes indigenistas oficiais e, sobretudo, missionários estimulavam a ida de um indivíduo para a cidade, enxergavam ali não um indígena qualquer,

---

<sup>205</sup> Se a ‘aldeia’ pode ser considerada o *locus* de uma ‘alteridade radical’, do ponto de vista do mundo ‘urbano’ e *a priori* ‘não indígena’, não precisamos de maiores esforços para supor que, sob uma lógica equidistante, a cidade, também sob um primeiro olhar, pode ser entendida como o lugar da diferença ‘crítica’ para o indígena.

mas pelo menos um ‘branco em potencial’<sup>206</sup>. Ademais, o fato de escolher ou ‘ser escolhido’ pela cidade, não significa, por si, a automática ‘derrota’ do indígena em relação ao ‘estado de coisas’ imposto por essa lógica urbana, colonial e ‘assimilacionista’. Pelo contrário, a vida na cidade pode ser entendida como mais um ponto de abertura, um conjunto de possibilidades: a ser apropriado, subvertido e negociado. Nesse aspecto, as trajetórias de Bonifácio, Deolinda, Teresa e Reginaldo são exemplos contundentes. Os momentos posteriores de vida urbana desses indígenas demonstram exatamente o oposto do que foi propugnado pelos missionários, indigenistas, ou quaisquer outros agentes de ‘contato’, pois foi ali, naquele ambiente a princípio ‘estranho’, que esses sujeitos desenvolveram suas capacidades de mobilização, disputando a cidade partir de uma perspectiva étnica.

---

<sup>206</sup> Isto fica mais claro no caso daqueles que passaram pelas missões. Em sua pesquisa, Leonardo Fígoli indica que só eram ‘agraciados’ com o convite de ir pra cidade aqueles que, segundo avaliação dos padres, tivessem um histórico de bom comportamento nas missões. FÍGOLI, L.H.G. *Identidad étnica y regional: trayecto constitutivo de una identidad social*. 1982 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1982, p.42.

### **III**

#### **Mobilização indígena e campo indigenista em Manaus**

As forças de determinadas contingências históricas, operadas em variados níveis e direções, culminaram em rearranjos na relação entre povos indígenas e o mundo dos brancos, o que inclui, também, a intensificação da presença e/ou a maior visibilização desses coletivos em espaços urbanos. A partir da análise do universo que envolve o processo de deslocamento para a cidade, foi possível perceber as trajetórias de sujeitos que percorreram caminhos diferentes, por razões diferentes, mas que os levaram para o mesmo destino. Nesse momento, convido ao leitor a tentar imaginar as distâncias entre as regiões de origem desses indivíduos, uma jornada não medida em quilômetros, mas em dias, semanas, meses, e em cada curva presente nos rios percorridos. Esses indígenas, bem como tantos outros que viveram experiências similares, originalmente tão distantes entre si geograficamente - e porque não dizer também 'culturalmente' -, na ausência das forças históricas atuantes em suas contemporaneidades talvez sequer tivessem conhecimento mútuo de suas existências. O desenrolar dos fatos, no entanto, conspirou para que uma improvável cidade se tornasse o palco para tal encontro, resultando, e a partir desse acontecimento, uma história que deverá ser aprofundada a partir do presente capítulo.

Partindo desse entendimento, o presente capítulo tem como intuito tecer uma narrativa a respeito da experiência indígena em Manaus nas últimas décadas. O ponto central da narrativa se direciona a aspectos aqui considerados determinantes: sob um nível amplo, a política indígena local, que no seu bojo congrega diversificadas formas de mobilização protagonizada pelos coletivos indígenas em Manaus, e de como essas formas de se mobilizar, por sua vez, definem as relações com a sociedade urbana não indígena. Pensar na atuação indígena na cidade, no entanto, requer considerar, em primeiro lugar, a existência de um cenário político local, que pode ser entendido como uma espécie de 'micro campo' indigenista, constituído por agentes, com múltiplos interesses sobre esse espaço de interlocução. O desenho a seguir esclarece quais são os agentes envolvidos nesse campo:

### *O campo indigenista local*

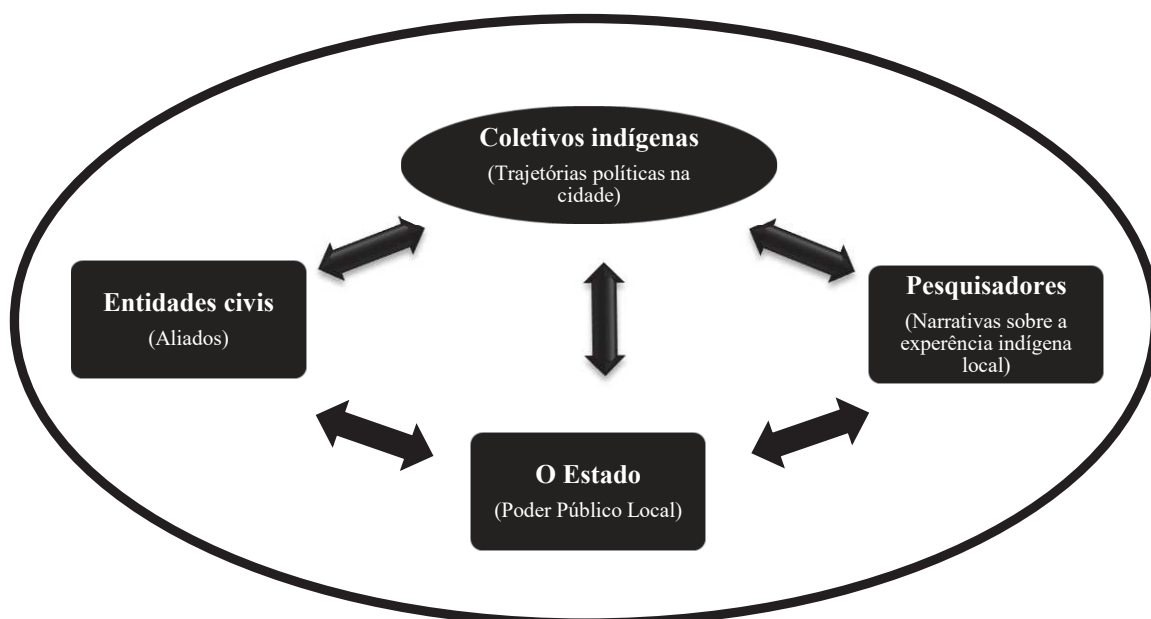


Figura 04: O campo indigenista local.

O esquema demonstrado é, como toda qualquer ferramenta dessa espécie, uma janela por onde se pretende enxergar as diferentes ações de parte dos indivíduos e coletivos presentes no campo, neste caso, os indígenas na cidade de Manaus e aqueles com os quais se relacionam.

Partindo desse esquema, esclareço que o desenho narrativo do presente capítulo está organizado em três linhas. A primeira delas evidencia os modos pelos quais especialistas têm se colocado diante da experiência indígena em Manaus nas últimas décadas, indicando as filiações teóricas e conceituais presentes entre esses esforços. Na segunda, serão demonstradas reflexões a respeito da relação entre esses coletivos e os demais agentes do campo indigenista local. Na terceira, estão destacadas algumas das múltiplas trajetórias de coletivos indígenas em Manaus, o que inclui seus processos de formação e suas atuações no cenário indigenista local.

#### **3.1 Índios em Manaus e as projeções do saber acadêmico**

Se a demanda pela análise da trajetória dos coletivos emana dos próprios objetivos elucidados desde o início do presente trabalho, não carecendo, portanto, de maiores justificativas quanto ao seu enfrentamento, o mesmo não se pode dizer sobre a frente relativa à evidenciação das narrativas produzidas a respeito dessas histórias. Este exercício necessita de um detalhamento mais aprofundado sobre suas razões.



Este detalhamento se coloca diante de um único argumento: a importância da atuação de agentes ‘acadêmicos’ entre as comunidades indígenas na cidade de Manaus. Essa importância, por sua vez, se coloca em duas dimensões. A primeira diz respeito às consequências práticas da existência dessas pesquisas e trabalhos para as comunidades. Nesse sentido, se sobressai, antes de tudo, o reconhecimento da parte dos coletivos indígenas, inclusive em casos que envolvem diversos tipos de conflito. Por vezes, equipes de pesquisadores são solicitadas pelas próprias lideranças, acabam se tornando verdadeiros aliados, demonstrando que os esforços investigativos podem se tornar importantes instrumentos de afirmação diante do mundo dos brancos e frente à sociedade não indígena local, alçando, enquanto projetos gestados no universo acadêmico, uma clara efetividade política<sup>207</sup>. A segunda dimensão reside na impossibilidade de se discutir, com a atenção que se exige em um trabalho desta natureza, qualquer experiência histórica sem a mínima reflexão a respeito dos caminhos investigativos anteriormente trilhados em sua direção, ainda que estes tenham se mobilizado em função de propósitos distintos - ou até divergentes - dos aqui perseguidos<sup>208</sup>.

Diante do esforço em justificar uma leitura minimamente crítica, de que maneira o conjunto de trabalhos, aqui reunidos<sup>209</sup>, pode contribuir para o debate proposto? A resposta para esse questionamento reside no mapeamento das expectativas projetadas por essas análises, em relação aos coletivos estudados. Tal como exercitado no capítulo primeiro, trata-se de esclarecer, portanto, as visões solidificadas pelo pensamento acadêmico a respeito do universo indígena manauara, bem como efetiva consequência dessas visões sobre o campo indigenista local – ou seja, para os próprios sujeitos históricos em questão. Para isso, faz-se necessário

---

<sup>207</sup> Este ponto nos coloca sob uma inevitável comparação em relação ao papel da ‘frente acadêmica’ no campo indigenista brasileiro. Localmente, as alianças entre indígenas e pesquisadores parece obter resultados mais contundentes e concretos. Afirmando isso considerando que o cenário indigenista em Manaus possui redes muito mais compactadas e inter-relacionadas, fazendo com que os pesquisadores nele atuantes – mediante constante ‘fazer’ da pesquisa, das relações estabelecidas com os sujeitos envolvidos, sejam indígenas ou não -, tendam a possuir, em primeira análise, uma capacidade maior de intervenção. Assim, quando se fala especificamente dos trabalhos direcionados ao contexto manauara, não é exagero dizer que sua maioria dispõe de melhores probabilidades de resultar em alguma influência direta sobre a vida dos coletivos diretamente interessados, além de seu aspecto ‘puramente’ acadêmico.

<sup>208</sup> Sobre esse segundo ponto, se faz necessário afirmar que, assumir a responsabilidade de um tratamento cuidadoso sobre as narrativas científicas significa algo além de um simples mapeamento de seus limites (metodológicos, narrativos, conceituais, etc.). Aqui se trata, diferentemente, de alinhar sua leitura a um dos objetivos centrais lançado pelo presente esforço narrativo, a relembrar: de como a história dos coletivos indígenas presentes e atuantes no cenário manauara é capaz de ensejar novos caminhos para o entendimento da história dos povos indígenas no Brasil. Em outras palavras, significa reconhecer a existência de um inevitável emaranhamento entre o fato histórico – a formação dos coletivos e organizações indígenas em Manaus-, e as visões produzidas a seu respeito – traduzidas, em parte, pelos trabalhos destacados nas próximas páginas.

<sup>209</sup> Vale ressaltar que optei fundamentalmente pela leitura de teses, dissertações e publicações em forma de livro, dispensando os artigos científicos. Esta escolha se deu por entender que esses trabalhos possuem, obviamente, discussões mais aprofundadas em relação ao tema perseguido.

propor uma leitura dos caminhos percorridos pela literatura acerca da presença indígena em Manaus, partindo de alguns questionamentos primordiais, a revelar: Quais são as filiações (políticas, institucionais, epistemológicas, etc.) relacionadas a esses pesquisadores? Quais os instrumentos científicos (metodológicos, conceituais e analíticos) utilizados? No todo, essas interrogações ensejam uma função precisa, uma vez que ajudam a estabelecer comparações (correlações e distanciamentos) que, por conseguinte, fomentam a possibilidade de um esboço conceitual dos esforços investigativos em questão. Já quando tomadas de modo independente, revelam tangenciamentos que merecem melhor apreciação. A primeira projeta a possibilidade de um universo coletivo de produção do conhecimento, que pode, por vezes, se articular a outros agentes e interesses dentro e fora da esfera acadêmica. A segunda nos coloca frente às particularidades conceituais das narrativas que, a meu ver, costumam as demais elencadas.

### 3.1.1 As produções e seus lugares

Assim como a migração de indígenas para a cidade, a experiência desses sujeitos já nos espaços urbanos tem sido uma preocupação periférica para o pensamento acadêmico, embora nos últimos anos tenha crescido o interesse sobre o tema. No Brasil, a primeira incursão realizada nessa direção é comumente atribuída ao trabalho de Roberto Cardoso de Oliveira, originalmente publicado em 1968<sup>210</sup>, a respeito dos índios Terena em cidades do Mato Grosso do Sul.

É importante assinalar que, quanto a tal trabalho, embora sua face mais visível seja a experiência daqueles indígenas em relação a teia urbana que se expandia junto aos seus territórios ‘tradicionais’, seus propósitos centrais se fundamentam em questionamentos mais amplos. No geral, todo o esforço analítico do autor está imerso na tentativa de escrutinar os elementos que constituíam a dramática transformação vivenciada por indivíduos e famílias indígenas inseridas naquele contexto, utilizando, como instrumento, as lentes oferecidas pela chamada ‘teoria da aculturação’. Nesse aspecto, em especial, é possível encontrar semelhanças com outro relevante estudo realizado pelo mesmo autor – a respeito do já citado trabalho referente aos Tikuna no alto Solimões-, publicado poucos anos antes<sup>211</sup>. Tal paralelo, por sua vez, reforça a tese de que, para o referido antropólogo, a emergência do índio citadino era antes de tudo relevante por ser um ponto privilegiado na observação de um fenômeno histórico então em curso: o dramático e inevitável eclipsamento das particularidades que definiam aqueles

<sup>210</sup> CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

<sup>211</sup> Id. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tükúna do alto Solimões*. Campinas, Ed. Unicamp, [1964] 1996.

sujeitos e coletivos, questão também categorizada como ‘caboclisto’, um fenômeno naquele momento enfrentado de modo distinto por outros grupos indígenas, em diversos outros contextos espaciais. Em palavras mais diretas, significa dizer que o índio citadino exteriorizava o peso e a necessidade de, sob um custo evidentemente elevado, se integrar à dominante sociedade nacional. Esses pontos fundamentais inegavelmente alinham o referido trabalho às preocupações da academia brasileira sobre o campo indigenista naquela conjuntura, já expostas no primeiro capítulo<sup>212</sup>.

Se em última análise a preocupação com o então não garantido futuro dos povos indígenas mobilizou o esforço seminal de Cardoso de Oliveira, semelhante lógica acompanha os primeiros estudos que o sucederam. Após a publicação de 1968, o assunto permaneceu aparentemente inexplorado pelo menos até primeira metade da década de 1980, quando se registraram cinco trabalhos nesse escopo, todos em forma de dissertações de mestrado. Desse montante, quatro foram produzidos por então alunos do departamento de Ciências Sociais da UNB, e um por aluno do departamento de Ciências Sociais da UFRGS, na seguinte ordem: Yara Maria Brum Penteado, sob orientação de Júlio César Melatti, a respeito dos índios Camba, do Mato Grosso do Sul<sup>213</sup>; Leonardo Fígoli, retratando a situação de grupos provenientes do Alto Rio Negro<sup>214</sup> e Jorge Romano, com o caso Sateré-Mawé<sup>215</sup>, ambos em Manaus; Marcos Lazarin<sup>216</sup>, com os Apurinã na cidade de Manacapuru; e Antônio S. Santos, sobre indígenas em São Gabriel da Cachoeira<sup>217</sup>. Vale salientar que os trabalhos de Fígoli, Romano e Lazarin resultaram de um projeto de pesquisa coordenado por Alcida Ramos, elaborado por Roque do Barros Laraia e pelo próprio Cardoso de Oliveira, de nome “Índios citadinos: identidade e etnicidade em Manaus, Amazonas”<sup>218</sup>.

<sup>212</sup> Para além desse aspecto, seria uma grande injustiça não destacar o sólido trabalho de campo que fundamentou a narrativa do antropólogo em questão, marcado, entre outras coisas, por uma amplitude quantitativa antes jamais observada em investigações voltadas a esse tema. Sem falar do grupo de pesquisa em si, sob sua coordenação, do qual, boa parte posteriormente despontou como nomes importantes para a etnologia brasileira.

<sup>213</sup> PENTEADO, Yara Maria Brum. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana*. 1980 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1980.

<sup>214</sup> FÍGOLI, L.H.G. op.cit.

<sup>215</sup> ROMANO, Jorge O. *Índios Proletários em Manaus: El caso de los Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

<sup>216</sup> LAZARIN, M. A. A. op.cit. Há de se destacar que esses três últimos resultaram do projeto de pesquisa intitulado “Índios citadinos: identidade e etnicidade em Manaus, AM”, formulado por Roberto Cardoso de Oliveira e Roque Barros Laraia, e coordenado por Alcida Rita Ramos.

<sup>217</sup> SANTOS, Antônio Maria de S. *Etnia e urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1984.

<sup>218</sup> Na época, custeado pelo “Programa de Trópico Úmido”, do CNPQ.

Nesse conjunto de trabalhos, dedicarei aqui uma maior atenção àqueles voltados à realidade manauara. O de Osvaldo Romano, por exemplo, talvez seja aquele que melhor traduza o programa de pesquisa ao qual estava perfilado. Seguindo os caminhos abertos pelas categorias compartilhadas entre seus colegas e professores, o referido pesquisador buscou em seu trabalho evidenciar os mecanismos de “dominação e sujeição”<sup>219</sup> adjacentes ao quadro de “fricção interétnica” imposto aos coletivos indígenas no contexto urbano, de modo que a questão étnica foi por ele colocada como uma “linha” de fenômenos inerentes às relações de classe. Nesse sentido, a principal contribuição de seu esforço foi o olhar pormenorizado sobre a ‘dimensão ideológica’ desse quadro “friccional”, dedicando a maior parte de sua dissertação à análise da produção e circulação de estereótipos projetados sobre os indígenas com os quais dialogou durante sua pesquisa, bem como das próprias percepções de seus sujeitos diante esse cenário urbano, a rigor hostil às suas presenças. O trabalho de Fígoli, por sua vez, enfatiza a relação entre índios e não índios a partir da noção de “Sociedades em contradição”<sup>220</sup>. O antropólogo ressalta que a ideologia é o horizonte mais amplo dessas relações de contradição, de modo que um dos seus principais objetivos foi entender como esse processo operava em nível prático. Ou seja, como a ideologia mobilizava e legitimava a condição desigual entre índios e brancos, fato facilmente observável na cidade. Para alcançar essa meta, Fígoli teceu uma narrativa que tem como marca a atenção especial à realidade da região de origem dos indígenas pesquisados, apresentando detalhes da experiência desses indivíduos no sistema de internatos – já discutido aqui no segundo capítulo -, além, obviamente, da experiência na cidade, as percepções diferenciadas entre homens e mulheres, a vida no trabalho, entre outros aspectos. Por último, entre os três trabalhos que resultaram do mencionado projeto de pesquisa, está, também, o já referido esforço de Marco Antônio Lazarin. Este, embora tenha se iniciado com a proposta de discutir a realidade dos Apurinã em Manaus, acabou por se deter à situação de algumas famílias residentes da cidade de Manacapuru. A mudança de percurso se fez em virtude de o antropólogo ter constatado, nos primeiros passos de sua pesquisa de campo, que boa parte dos Apurinã que migrara para Manaus a partir dos anos 1960 acabou por se instalar logo depois em Manacapuru, em função das dificuldades de sobrevivência na capital. A partir destas particularidades, Lazarin reflete sobre a experiência dos Apurinã naquela cidade, analisando o papel das redes de apoio entre indivíduos e famílias. O número de indivíduos pesquisado é certamente menor que o dos outros dois trabalhos, mas suas informações, embora voltadas a

---

<sup>219</sup> ROMANO, Osvaldo. op. cit., p. 245.

<sup>220</sup> FÍGOLI, Leonardo. op. cit., p. 108.

realidade de Manacapuru, também são indispensáveis para o entendimento da experiência Apurinã na cidade de Manaus, que será discutida aqui em páginas posteriores.

Os três trabalhos acima seguem praticamente a mesma estrutura narrativa e, num plano geral, os mesmos objetivos analíticos. As novidades podem ser encontradas em algumas ferramentas conceituais<sup>221</sup>, adaptadas a cada especificidade. Ainda assim, vale lembrar que a realização das referentes pesquisas coincide com alguns fatos já aprofundados no primeiro capítulo, entre os quais: a recuperação demográfica das populações indígenas no Brasil; a emergência de focos de mobilização política entre esses coletivos, em determinadas regiões do país; e os momentos iniciais de desenvolvimento de uma política indígena em nível nacional. Todos esses novos acontecimentos estão presentes nesses trabalhos, embora que de modo ainda não aprofundado. Tudo indica que a conjuntura de pesquisa ainda não permitia um entendimento claro sobre o que realmente estava em curso, e no que todas essas novidades poderiam resultar. Ao mesmo tempo, esta compreensão, possível no momento, revelava não somente o alinhamento às referências acadêmicas do grupo de pesquisa do qual faziam parte, mas o próprio cenário de produção da etnologia brasileira – na época visivelmente confinada à crença do inevitável desaparecimento das sociedades indígenas.

Por outro lado, se a realidade em transformação foi pouco compreendida pelo ainda limitado conjunto de trabalhos publicados durante os anos 80, o mesmo não pode ser dito a respeito das pesquisas subsequentes. A partir da década de 2000, depois de mais um hiato produtivo, a experiência indígena em espaços urbanos finalmente tomou a atenção de um número razoável de estudiosos. Nesse universo, em relação a trabalhos voltados a diversos contextos urbanos – que não o manauara-, destacam-se as publicações de Cristiane Lasmar, resultado de tese defendida em 2002<sup>222</sup>, e as teses de Mariana Paladino<sup>223</sup> e Geraldo Andrello, ambas defendidas em 2006<sup>224</sup>. Todos esses esforços lançaram, cada um ao seu modo, apontamentos cuja importância transpõem o próprio debate referente aos ‘índios urbanos’. O de Lasmar, por exemplo, se atém a um aspecto hoje profusamente frequentado, não somente na esfera acadêmica como em inúmeros espaços de interlocução política: a questão de gênero. Ao situar seus objetivos em tal discussão, a pesquisadora demonstra como algumas particularidades

---

<sup>221</sup> Algumas vezes instrumentos recém lançados por Foucault, no trabalho de Fígoli, e de Bourdieu, em todos os três.

<sup>222</sup> LASMAR, C. *De volta ao Lago do Leite – gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, 2005.

<sup>223</sup> PALADINO, M. *Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas Ticuna, Amazonas*. 2006. 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

<sup>224</sup> ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iuaeté*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

(relações de gênero), próprias do universo que constitui e situa a rede de indivíduos estudados, podem ser determinantes não somente para o processo de aproximação dos índios com o universo urbano – como demonstrado aqui no segundo capítulo<sup>225</sup> -, mas para a própria experiência urbana em si. Por seu turno, a narrativa de Mariana Paladino reproduz com mais clareza outras reflexões colocadas no campo indigenista de sua época. A centralidade de seu esforço reside na demonstração do histórico cruzamento entre a experiência urbana de seus interlocutores e a busca pelo entendimento sobre o mundo dos brancos, relacionando, de forma indireta, esses aspectos à força autônoma da política entre os Tikuna, desde seus momentos iniciais na década de 1980. Já o trabalho de Geraldo Andrello destaca-se, entre outros aspectos, pela aproximação com instrumental analítico fornecido pelo ‘perspectivismo ameríndio’, resultando, decerto tal como no esforço de Cristiane Lasmar, em um tratamento ainda pouco comum para com o tema<sup>226</sup>. Consequentemente, tal proximidade fez ressoar muitas das expectativas inovadoras projetadas pela referida proposta teórica, aqui brevemente comentadas no primeiro capítulo.

Nesse contexto de crescente interesse sobre a experiência de indígenas em centros urbanos – principalmente aqueles situados na Amazônia -, como já dito, Manaus foi talvez o ‘caso’ que ganhou maior atenção de pesquisadores. O incremento considerável de narrativas se somou às dissertações de Fígoli, Romano e Lazarin, cujas contribuições ao tema são ainda referenciadas em muitos das pesquisas lançadas a partir dos anos 2000. Para efeito de uma listagem prévia, classificaremos estes trabalhos em duas categorias. De um lado, as pesquisas destinadas um grupo étnico específico, incluindo: uma tese sobre os Baré<sup>227</sup> e algumas

---

<sup>225</sup> Como na experiência de deslocamento dos indígenas do alto Rio Negro, onde as diferenças de gênero impactaram diretamente na forma com que a política ‘civilizatória’ era acionada pelas missões religiosas.

<sup>226</sup> Afirmando isso a partir de algumas objeções, que serão melhor tratadas nas próximas páginas. A principal aponta para um plano geral da produção etnológica sobre índios ‘urbanos’: sem dúvida, majoritariamente alinhada e definida pelos caminhos abertos pelo comentado trabalho de Cardoso de Oliveira, ou seja, pela chamada ‘teoria do contato interétnico’ (reconhecendo aqui as fragilidades já discutidas a respeito dessa classificação).

<sup>227</sup> MELO, Juliana Gonçalves. *Identidades fluidas: o ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea*. 2009 225 f. Tese (Doutorado em Antropologia social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.



dissertações, sendo pelo menos quatorze sobre os Sateré-Mawé<sup>228</sup>, quatro sobre os Tikuna<sup>229</sup>, uma sobre os Baré<sup>230</sup>, uma sobre os Kokama<sup>231</sup> e outra sobre os Apurinã<sup>232</sup>. De outro, as

- 
- <sup>228</sup> MATOS, Maria do Socorro Pacó. *O olhar das Mulheres Sateré-Mawé sobre o lixo*. 2003 Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2003; SANTOS, Glademir S. *Identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, Manaus-AM*. 2008 195 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008; NOVO, Viviane da Silva Costa. *Avaliação das potencialidades socioeconômicas do programa gasoduto Coari-Manaus na terra indígena Sahu-Apé*. 2008 161 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008; ARAÚJO, Wagner dos R. M. *Das Margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus*. 2010 142 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010; NASCIMENTO, Solange Pereira do. *Vida e trabalho da Mulher Indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-Apé, Iranduba-AM*. 2010 164 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010; CARDENES, Luciano. *Sahu-apé e o turismo em comunidades e terras indígenas*. 2011 255 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus: 2011; SOUZA, Kalinda F. op. cit; BARROSO, Milena F. *Rotas críticas das Mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena*. 2011 134 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social e Sustentabilidade da Amazônia) – Programa de Pós-graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011; ANDRADE, José Agnelo Alves Dias de. op. cit.; FREITAS, Luiz F. N. de. *Filhos do Waraná: Territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus*. 2014 180 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014; MIRANDA, Vanessa. *Mulheres indígenas na cidade: cultura, saúde e trabalho (Manaus, 1995-2014)*. 2015 203 fls. Dissertação (Mestrado em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas e Fundação Oswaldo Cruz, Manaus, 2015; CARVALHO, Joelma Monteiro. *Ritual da Tucandeira da Etnia Sateré-Mawé: Língua, Memória e Tradição Cultural*. 2015 153 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) - Programa de Pós-graduação em Letras e Artes, Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2015; MAURO, Ana Luisa S. A. op. cit.; SILVA, Márcia dos Santos. *Etnoconhecimentos na educação intercultural dos índios urbanos Sateré-Mawé/AM*. 2016 140 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.
- <sup>229</sup> SILVA, Josibel Rodrigues e. *Relações de trabalho na comunidade tikuna em Manaus (AM): Um estudo de caso no bairro Cidade de Deus*. 2009 132 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009; SILVA, Aldenor Moçambique da. *A Inserção dos Tikuna no tecido social urbano de Manaus*. 2008 195 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008; JIMENES, Amílcar Aroucha. *Protagonismo Indígena na cidade: os Tikuna em Manaus e a Associação Comunidade Wochthimaucü (1994-2014)*. 2014 120 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014; ARAÚJO, Jucínora Venâncio de Souza. *Centro Cultural Tikuna: práticas pedagógicas e identidade étnica no contexto urbano*. 2015 111 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.
- <sup>230</sup> LIMA, Ademar dos Santos. *Educação escolar indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na escola Puranga Pisasú do rio Negro, Manaus – AM*. 2018 184 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) - Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes, Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.
- <sup>231</sup> COSTA, Roseane G. C. *Territorialidade e condições de vida dos indígenas Cocama da comunidade Nova Esperança de Manaus/AM*. 2014 186f. Dissertação (Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- <sup>232</sup> MARTINS, Rozinei Lima. *A territorialidade como possibilidade de (re) significar a identidade Apurinã na cidade de Manaus*. 2011 94 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.



pesquisas direcionadas a dois ou mais grupos étnicos, categoria que inclui pelo menos três publicações impressas<sup>233</sup>, três teses<sup>234</sup>, e onze dissertações<sup>235</sup>.

Em primeiro lugar, entre os trabalhos mais recentes, não se pode deixar de sublinhar a relevância da mencionada publicação do antropólogo Roberto Jaramillo Bernal, de 2009 e resultado de uma tese de doutorado defendida na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHSS). Embora sua narrativa apresente reflexões a respeito de diversos aspectos da presença indígena na cidade de Manaus, o foco do seu trabalho se situava naquilo que o próprio chamou de ‘reconformação das identidades étnicas’. Nada menos que todo o processo de criação de uma nova maneira de viver e manifestar o universo indígena a partir da experiência desses coletivos

<sup>233</sup> BERNAL, Roberto Jaramillo. op. cit.; FREIRE, Maria do Céu Bessa. *A criança indígena na escola urbana*. Manaus: EDUA, 2009; ALMEIDA, Alfredo Wagner; SANTOS, Glademir Sales. (Orgs.). *Estigmatização e Território: Mapeamento Situacional dos Indígenas em Manaus*. Manaus: EDUA, 2008.

<sup>234</sup> PONTE, Laura A. S. Ximenes. *Políticas Públicas e os Indígenas Citadinos: estudo das políticas indigenistas de educação e saúde em Belém e Manaus (1988-2010)*. 2011 169f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011; SANTOS, Glademir S. *Territórios Pluriétnicos em Construção: a proximidade, a poiesis e a práxis dos índios em Manaus-AM*. 2016 435 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016; CAIRES, Nely Cristina Medeiros. *Análise Epidemiológica e Imunológica em indígenas da etnia Sateré-Mawé e Tikuna portadores de infecções endodônticas*. 2018 140f. Tese (Doutorado em Odontologia) - Programa de Pós-graduação em Odontologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

<sup>235</sup> PEREIRA DA SILVA, Raimundo Nonato. *O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus*. 2001 115 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001; MAXIMIANO, Claudina Azevedo. *Mulheres indígenas em Manaus: Identidade étnica e organização como forma de construir comunidade*. 2008 136 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008; LIMA, Kátia Maria da Silva. *Controle Social da Saúde Indígena: Um estudo dos conselhos de saúde do distrito sanitário especial indígena de Manaus/AM*. 2008 148 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008; RUBIM, Altaci Corrêa. *Identidade dos Professores Indígenas e Processo de Territorialização/Manaus-Am*. 2011 170 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011; SOUZA, Mirian Martins V. *Campeonato de futebol ‘peladão indígena’: um olhar sociocultural*. 2014 69f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014; SOARES, Ana Luísa Moraes. *Indígenas na Cidade de Manaus (1870-1910): entre invisibilidade e assimilação*. 2014 98f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014; BERTOLINI, Carolina. *Performance Musical e Reconhecimento: a etnomusicologia da relação entre os povos Sateré-Mawé e Tikuna através do estudo do grupo musical Kuiá, da aldeia Inhã-beé, Manaus – AM*. 2016 177 f. Dissertação (Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016; SOUZA, Fabrício F. *Índios citadinos: a constituição de uma comunidade multiétnica no bairro do Tarumã, Manaus, AM*. 2017 124 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017; MUSTAFA, Amanda Ramos. *As Línguas étnicas do Parque das Tribos em Manaus: Um estudo etnolinguístico nos espaços culturais indígenas Uka Umbiesara Wakenai Anumarehit e Kokama, Manaus-AM*. 2018 210 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Letras) - Programa de Pós-graduação em Letras e Artes, Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

na cidade de Manaus. Pela clareza e abrangência de suas reflexões, o trabalho de Bernal é uma das referências mais recorrentes entre todas as pesquisas posteriormente realizadas.

Além da notável influência acima destacada, é importante lembrar que dos mais de trinta trabalhos listados – incluindo as duas dissertações pioneiras -, pelo menos quinze, isto é, praticamente a metade, foi produzida no âmbito do *Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia*, da Universidade Federal do Amazonas. Os demais se encontram distribuídos entre programas relacionados a múltiplos interesses disciplinares. Contudo, é importante reafirmar que as pesquisas declaradamente alinhadas a objetivos comuns de investigação somam menos da metade do total de trabalhos. No que diz respeito às trajetórias de campo realizadas pelos pesquisadores, a experiência indígena na cidade de Manaus tem atraído esforços de profissionais que constroem suas investigações mediante variados modos. Soma-se a isso o fato de serem pesquisadores adeptos a diversos ‘campos do saber’ (antropólogos, pedagogos, geógrafos, profissionais da área de saúde, etc.). De fato, o PPGSCA - como já demonstrado, onde tem se produzido a maioria das narrativas -, é um programa fundamentalmente interdisciplinar. Toda a visível heterogeneidade poderia resultar em um complexo narrativo igualmente diversificado em relação aos principais conceitos, teorias, quadros explicativos e métodos utilizados. No entanto, uma leitura atenta sobre esses trabalhos demonstra, salvo exceções, que a esperada diversificação ficou distante de alcançar os domínios analíticos mais abrangentes, praticamente restringindo-se aos ‘subtemas’ correlatos (lazer, cotidiano, educação, gênero, saúde, política, relação com o espaço, relações sociais, entre outros), e à própria diversidade étnica dos grupos encontrados na cidade<sup>236</sup>.

Parte importante desses trabalhos, principalmente aqueles produzidos no âmbito do próprio PPGSCA, destacam-se por terem sido realizados pela equipe do prestigiado *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia - PNCSA*<sup>237</sup>. Em Manaus, a iniciativa se dedicou profundamente à situação das comunidades indígenas, resultando em importante documentação direta, composta por catálogos, e indireta, produzida por membros da equipe, e que inclui parte dos trabalhos listados. É possível destacar alguns pormenores sobre a atuação do PNCSA. De modo geral, este grupo propõe um tipo de intervenção claramente perfilada às preocupações

<sup>236</sup> Embora o elevado número de trabalhos voltados aos Sateré-Mawé, por exemplo, demonstre uma ‘distribuição’ visivelmente desigual das análises em relação aos coletivos presentes em Manaus.

<sup>237</sup> Iniciado em 2005, este projeto começou empreendendo investigações acerca da situação de comunidades indígenas e ‘tradicionais’ de várias partes da Amazônia, e atualmente seus subprojetos têm se feito presente em outras regiões do país. A principal atividade do grupo consiste no chamado “mapeamento situacional”, que envolve trabalho de campo junto às comunidades, entrevistas e levantamentos cartográficos, confeccionados pelos próprios sujeitos das pesquisas. Nestas peças cartográficas estão presentes diversos tipos de informações, dentre as quais, os lugares de circulação, de habitação, de encontros comunitários, de manejo, de produção, e tantos outros aspectos inerentes aos usos dos espaços.

contemporâneas presentes nas Ciências Sociais, em especial, a corrente que enxerga na emergência dos saberes ‘extraocidentais’ a possibilidade de novas formulações no interior do universo científico. Os indícios desta aproximação podem ser verificados no próprio corpus documental produzido a partir dos trabalhos realizados junto às comunidades indígenas locais. A opção pela abordagem ‘autocartográfica’, por exemplo, entre suas inúmeras dimensões, possibilita a emergência de um emaranhado de percepções produzidas pelos indivíduos e coletivos em relação à cidade, tentando dar luz às próprias categorizações desses sujeitos históricos.

Além do PNCSA, nos últimos anos os coletivos indígenas de Manaus também conviveram com a presença de acadêmicos ligados a grupos de pesquisa vinculados a instituições não locais. É o caso do *Grupo de Etnologia Urbana - GEU*, que compõe o *Núcleo de Antropologia Urbana - NAU*, da Universidade de São Paulo. Na capital amazonense as atividades de pesquisa desse grupo foram realizadas no âmbito de um programa de cooperação acadêmica (PROCAD), juntamente com a UFAM, intitulado “Paisagens Ameríndias, habilidades, mobilidade e sociabilidade nos rios da Amazônia”. As atividades de pesquisa se concentraram nas comunidades Sateré-Mawé, sobretudo mediante as ‘expedições’ realizadas nos anos de 2009 e 2011, resultando em pelo menos duas das dissertações aqui mencionadas<sup>238</sup>. A inegável contribuição desses trabalhos se relaciona, entre outros aspectos, ao uso de instrumentos analíticos<sup>239</sup>; já testados pelo referido núcleo, apresentando novas perspectivas a respeito do tema e diversificando as possibilidades de abordagem. O próprio “NAU” é a materialização de um esforço no sentido de sistematizar uma etnologia especializada no recorte urbano, ao mesmo tempo que o GEU é, num nível mais abrangente, a tentativa de alinhamento de marcos conceituais entre a etnologia urbana e a etnologia indígena<sup>240</sup>. Assim, do ponto de vista dos esforços investigativos empreendidos por esses pesquisadores, é possível dizer que as populações indígenas se apresentam como uma das tantas possibilidades de compreensão da experiência urbana no Brasil contemporâneo, mais uma peça do amplo e complexo mosaico identitário que constitui esses espaços.

Tendo sido destacados pelos inegáveis avanços nas pesquisas sobre os coletivos indígenas em Manaus<sup>241</sup>, a presença desses dois grupos de pesquisa mostra a necessidade de

---

<sup>238</sup> As de José Agnello Alves Dias de Andrade, de 2012, e Ana Luísa Sertã Mauro, de 2016.

<sup>239</sup> Tais como “pedaço, trajeto, mancha, pórtico e circuito”. MAGNANI, José Guilherme Cantor. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 49, 2002. pp. 11-29

<sup>240</sup> Esse objetivo marca a criação do GEU. ANDRADE, José Agnello Dias. op. cit., p. 24.

<sup>241</sup> A atuação dos grupos de pesquisa atesta as inúmeras possibilidades de esforços investigativos coletivamente situados. O exemplo mais interessante nesse aspecto pode ser encontrado no PNCSA, cujos fascículos

um olhar cuidadoso sobre o universo científico que cerca as narrativas aqui elencadas. A forma pela qual este conhecimento é produzido revela, de diferentes modos, uma “rede de questões, preocupações e estratégias alinhadas”<sup>242</sup>, percepção esta que ganha importância quando o leitor desses trabalhos se depara com a constância de determinados raciocínios, conceitos e quadros explicativos.

Em se tratando da influência desse alinhamento, destaco um termo chave encontrado em diversos trabalhos. Significativa parte desses compartilha, com flagrante profusão, o conceito de *território*. Quase como um corpo quase onipresente, este termo encontra-se aplicado às mais diversificadas observações, com frequência decompondo-se em *territorialização* ou *territorialização específica*. Sem desconsiderar toda a capacidade seminal do uso deste termo – por sinal, demonstrada nos próprios trabalhos mencionados-, há que indagar o que explica esta quase unanimidade nos estudos debruçados sobre indígenas na cidade de Manaus? Alguns indícios nos possibilitam uma resposta para essa pergunta. O mais importante, talvez, possa ser rastreado numa breve avaliação dos esquemas teóricos que têm mobilizado a etnologia brasileira nas últimas décadas. Por esse ângulo, quando se fala em estudos que priorizam a relação entre indígenas e o ‘mundo dos brancos’, o conceito de *território* tem sido um dos mais utilizados.<sup>243</sup> No ‘caso’ de Manaus - exceto pelos trabalhos de geógrafos, que o utilizam a partir de seus próprios ‘teóricos’-, a referência mais comum advém das análises de João Pacheco de Oliveira Filho, ao passo que *territorialidade específica* é contribuição reconhecida de Alfredo Berno Wagner de Almeida, coordenador do PNCSA e orientador de parte considerável dos trabalhos listados. Esses fatos talvez ajudem a esclarecer as razões que fizeram o termo *território* adquirir um status basilar para o conjunto de trabalhos.

Afora o peso das filiações inerentes ao universo acadêmico, por meio de um esforço ainda mais amplo de entendimento sobre a aparente inevitabilidade da utilização de *território* e seus derivados, talvez seja possível enxergar, neste uso, a continuidade de sentidos vinculados a outra ferramenta conceitual, outrora hegemônica no campo etnológico. Em determinados momentos, um leitor mais atento pode, com algum esforço, enxergar em *território* o mesmo espaço que antes se dava à palavra *aculturação* – quando esta, por sua vez, é empregada no

---

referentes aos coletivos indígenas em Manaus perfazem uma contribuição inestimável, sobretudo para aqueles que ainda não estão familiarizados com as histórias desses grupos na cidade.

<sup>242</sup> CERTEAU, Michel de. *Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 69-70. Embora Michel De Certeau estivesse se referindo a obras historiográficas, suas propostas analíticas podem ser operacionalizadas no contexto em questão.

<sup>243</sup> Ver: OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004 [1999], pp. 13-42.

sentido de traduzir a ‘perda’ das particularidades culturais e sociais que ‘tradicionalmente’ identificam determinados coletivos. Isto pode ser melhor observado quando seu derivado ‘desterritorialização’ se propõe a delimitar fenômenos a partir de um sentido próximo de *aculturação*, e ‘desterritorializado’ como sinônimo de *aculturado*. Esses movimentos, ainda que não evidentes em todos os trabalhos, ensejam duas hipóteses. A mais palpável é a de que o termo *território* esteja sendo apropriado de maneira distante de sua proposta inicial - nesse escopo, há inclusive narrativas que apresentam um claro deslocamento entre seus objetivos e o complexo interpretativo mobilizado pelo conceito. Em outra via, há também a possibilidade de que o conjunto de ferramentas dele resultante talvez não tenha sido capaz de renovar as análises com a profundidade que propõe, de modo que em determinados momentos, decisivos nas narrativas, velhos raciocínios acabam definindo as escolhas tomadas pelos pesquisadores.<sup>244</sup>

Por outro lado, apartando as dificuldades em apresentar novas interpretações aos momentos adversos vividos pelos sujeitos históricos<sup>245</sup>, a contribuição do esquema mobilizado pelo termo *território* emerge justamente naquilo que antigos marcos conceituais talvez jamais fossem capazes de explicar: as novas respostas de indivíduos e coletivos indígenas ante à realidade histórica<sup>246</sup>. É neste momento que se enxerga a fecundidade do derivado *reterritorialização*, utilizado como sinônimo de reprodução adaptada do ‘espaço originário’ e da emergência de uma nova experiência urbana: a rigor, coletivizada. Esse roteiro está presente, de variados modos, em todos os trabalhos mencionados.

### 3.1.2 A alteridade em construção

*“No mundo em crise de valores e de sentido, a identidade não é apenas uma luta de defender um direito a diferença, mas acontece ao mesmo tempo de resistir ao processo de homogeneização da globalização, onde o valor de mercado é quem dita as regras da vida”<sup>247</sup>.*

<sup>244</sup> Este movimento, por sua vez, impõe implicações diretas a outro termo extremamente importante: identidade. Um dos exemplos mais claros nesse sentido pode ser encontrado em um trecho da interessante narrativa de Luiz Freitas, quando, a respeito do momento em que os Sateré-Mawê ainda não tinham formado suas comunidades na cidade, este pesquisador afirma que “referenciais de identidade ainda permanecem presentes, estrangulados no interior dos sujeitos”. FREITAS, Luiz. op. cit., p. 64. Em outras palavras, a *desterritorialização* coloca o ‘ser’ indígena adormecido em algum lugar, obrigando o indivíduo a ‘camuflar-se’ culturalmente diante uma realidade ainda pouco compreendida.

<sup>245</sup> *Aculturação* ou *desterritorialização* são termos que expressam momentos de dificuldades para os indivíduos e coletivos indígenas.

<sup>246</sup> De fato, a ‘teoria da aculturação’, como vimos, exclusivamente preocupada com as forças agressivas ao mundo indígena, não foi capaz de imaginar a ‘retomada’ e a ‘reafirmação’ dessas sociedades em relação ao mundo não indígena.

<sup>247</sup> MARTINS, Rozinei Lima. op. cit., p. 31.

Para além do intensivo uso do conceito há pouco mencionado, é possível encontrar um movimento comum nas narrativas, quando estas se propõem a formulação de diagnósticos ‘globalizantes’, devidamente municiados pela literatura científica e filosófica debruçada sobre a ‘contemporaneidade ocidental’. Essas formulações ora flutuam sobre terminologias precisas e categóricas, tal como ‘modernidade líquida’<sup>248</sup>, por exemplo, ora sobre chaves mais genéricas, como ‘desagregação social, cultural e ambiental’, ‘apropriação mercadológica dos espaços’, ‘separação cultura-natureza’, entre outras. Uma vez caracterizado o quadro que constitui o que não é indígena, a lógica comparativa é engatilhada, restando às análises a conceituação do que está na outra margem dessa história. Entre os estudos analisados, existem alguns exemplos contundentes nesse sentido. Um deles pode ser encontrado em dois importantes trabalhos escritos por Glademir Sales dos Santos. Em sua dissertação de mestrado, o pesquisador alinha a experiência territorial dos Sateré-Mawé na cidade a “uma racionalidade que vai de encontro à lógica do mercado e do saber ocidental excludente”, ou, em outras palavras: a referida experiência enseja uma perspectiva diferenciada de “apropriação da natureza”<sup>249</sup>. A emergência da experiência territorial junto ao quadro de mobilização política entre os indígenas na cidade expressa, no ponto de vista do mesmo autor, “o caráter de reatar as relações entre cultura-natureza no conjunto dos fragmentos florestais”, que por sua vez escapam ao universo não indígena<sup>250</sup>.

Por sinal, essa visão acabou aparecendo em esforços subsequentes, fato que atesta a importância das formulações empreendidas pelo referido autor. Um dos exemplos dessa influência pode ser encontrado no trabalho de José Agnello Andrade, quando este se propõe a tecer considerações sobre os modos de habitação dos Sateré-Mawé em Manaus. Em um dos trechos de sua narrativa, o pesquisador caracteriza a experiência ‘territorial’ desse coletivo como uma prática que está “além das dicotomias entre humanidade e natureza”<sup>251</sup>, comumente atribuídas à modernidade ocidental. Já em outro momento, Glademir Sales dos Santos reproduz um diagnóstico similar, quando analisa a mobilização de algumas famílias indígenas em favor de uma demanda por terras. Nesta narrativa, além de observarmos o quanto e como forças políticas localmente dominantes são capazes de instrumentalizar determinadas instituições para efetivar seus interesses, é possível também enxergar a tentativa dos sujeitos subalternos (indígenas) em contornar o quadro tensional que os envolve, utilizando as ‘armas do inimigo’.

---

<sup>248</sup> BAUMAN, Zygmund. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

<sup>249</sup> SANTOS, Glademir S. op. cit. [2008], p. 123.

<sup>250</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>251</sup> ANDRADE, José Agnello Dias. op. cit., p. 18.



A trajetória de mobilização, que incluiu a demanda na Justiça pelo reconhecimento ao direito a terras ocupadas pelos indígenas, mostrou, segundo o autor, que as concepções defendidas por esses foram capazes de superar o que ele chamou de ‘epistemologia dicotômica da exclusão’, observada em uma das apreciações expedidas pelo magistrado responsável pelo caso. Tal epistemologia é nada mais que o entendimento da legitimidade da demanda a partir da natureza étnica dos demandados, ou seja, se eram ou não ‘autênticos’ indígenas. Sem se furtrar em expor a fragilidade desse raciocínio - e ainda mais pelo fato de ter fundamentado a ação de uma autoridade constituída -, Santos evoca a noção de “racionalidade alternativa”<sup>252</sup> para interpretar a ação dos indígenas, movimento analítico que, de certo modo, ensaia uma clara aproximação aos ditames lançados pelo ‘giro epistemológico’ que tem caracterizado parte da etnologia brasileira nos últimos anos.

Pelo mesmo caminho é possível encontrar outras comparações, quando as narrativas enfatizam diferenciações entre uma atribuição *mercadológica* (não indígena) e *simbólica* (Indígena) do ‘território’. Dentre os casos elencados, um dos esforços que melhor traduz esse raciocínio é o de Roseane Costa, quando esta conclui que os indígenas com os quais dialogou inventaram na cidade uma concepção territorial própria, distinta da “capitalista”<sup>253</sup>. Essa distinção, por sua vez, se traduz em uma ativa experiência de resistência a diversos movimentos que constituem a mercantilização dos espaços. Os grupos indígenas, desprovidos de força política e empurrados para as margens da zona urbanizada, integram, portanto, um esforço consciente de resistência ao avanço desordenado e autoritário dos interesses econômicos na cidade.

E por falar em resistência, esse é mais um ponto por onde emana uma considerável quantidade de análises. Dentre as quais, uma das mais comuns é todo o complexo político que cerca a reivindicação pela *identidade diferenciada*. Sendo esta uma das palavras-chave para a explicação do ativismo político de algumas comunidades, por vezes aparece nos trabalhos como ponto central nas narrativas. Uma das mais claras é o de Rozinei Martins (“Territórios identitários”). Neste a autora defende a *territorialidade* como ponto primordial de construção de uma alteridade ‘necessária’ ao coletivo estudado (Apurinã), fundamentada no fato de que os povos indígenas, de modo geral, detêm uma rara capacidade de “formar territórios em outros lugares, como um modo de reafirmação da identidade, feito através de um referencial simbólico e cultural”<sup>254</sup>. A formulação da alteridade necessária abrange, por sua vez, inúmeros outros

---

<sup>252</sup> SANTOS, Glademir S. op. cit. [2016], p. 353.

<sup>253</sup> COSTA, Roseane. op. cit., p. 27.

<sup>254</sup> MARTINS, Rozinei Lima. op. cit., p. 30.



aspectos da experiência indígena no urbano, além do próprio uso do espaço. Ao mesmo tempo, esta necessidade enseja o acionamento de uma postura de resistência, traduzida na *insistência* em afirmar, reproduzir e, sobretudo, viver determinadas práticas<sup>255</sup>. Seguindo esse raciocínio, Juliana Melo nota, por exemplo, ao analisar a situação dos Baré, que esses indígenas enxergam a cidade de Manaus a partir de um quadro irreversível de ‘devastação’, que é paisagística e ‘natural’, mas também, acima de tudo, imaterial. Na sua leitura, todo o processo de afirmação política dos Baré se coloca no sentido de se confrontar a essa realidade, que é fruto da hegemonia do “individualismo” e do “consumismo”, presentes no mundo dos brancos. Em outro trabalho, Solange Nascimento corrobora com este posicionamento. Ao falar sobre os Sateré-Mawé, a autora afirma que a história desses indígenas enseja, em primeiro lugar, uma resistência de vida – quando se deslocaram para a cidade fugindo das condições adversas nas aldeias - e de “ordem cultural”, no sentido de se mobilizar para não perder seus “valores ancestrais”<sup>256</sup>.

Outro eixo comum nas análises diz respeito à questão do trabalho. Esta dimensão se coloca basicamente em dois tipos de abordagem. Em alguns, na esteira dos primeiros estudos mencionados sobre a presença indígena em Manaus, é possível perceber a retomada da operação que coloca a ação indígena no contexto das relações de classe. O trabalho de Wagner Araújo<sup>257</sup> é um dos exemplos. Ao expor detalhes dos aspectos inerentes à estigmatização do trabalho doméstico, um tipo de ocupação muito comum entre as mulheres indígenas que se deslocam para Manaus, o pesquisador coloca essa discussão no interior de um quadro maior de precarização e marginalização de determinados segmentos do mundo do trabalho.

O fato de se tratar do que comumente conhecemos como ‘trabalho doméstico’ ainda carrega mais um ponto problemático: a comum prática de cooptação de mulheres indígenas para a estas atividades é nada menos que continuidade de um *ethos* colonial, marcado pela violência e o patriarcalismo, cujas ações sempre recaíram de modo particularmente brutal para as mulheres nativas.

A outra face do universo que permeia a questão do trabalho emana das respostas apresentadas pelos indígenas diante as dificuldades vivenciadas na cidade. Neste sentido, focalizam-se, sobretudo, as iniciativas autônomas dos coletivos em favor do empreendedorismo

---

<sup>255</sup> Sobre esta dicotomia, Juliana Melo (2009) talvez seja a única que tenta pensar fora das categorizações cidade-aldeia. Para ela, a cidade é mais um espaço possível de observação do fenômeno identitário, com o potencial de ser útil em qualquer outro caso. A questão dela é a identidade. Se isto se manifesta na cidade ou não, é somente o resultado de suas escolhas de campo.

<sup>256</sup> NASCIMENTO, Solange. op. cit., p. 42.

<sup>257</sup> ARAÚJO, Wagner dos R. M. op. cit., p.80.

cultural. Vanessa Miranda, ao tecer considerações sobre a criação da *Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé* (AMISM), enxerga nesse fato uma resposta elaborada no sentido de adaptar os indivíduos envolvidos ao processo de “proletarização” das populações indígenas na Amazônia. A criação da entidade, além de ser a afirmação de uma alternativa de sobrevivência na cidade é, em seu aspecto mais profundo, uma alternativa à hegemonia econômica das leis de mercado no mundo dos brancos, da feita que se fundamenta em práticas produtivas e comerciais cujos sentidos se aproximam do que a literatura equacionou como “economia moral”<sup>258</sup>, ou seja, uma experiência empreendedora livre das relações de produção convencionais no mundo urbano e moderno, movida pela identidade, pela força coletiva e por tantos outros elementos inalcançáveis ao universo não indígena. Este tipo de correlação, vale reforçar, se faz presente em diversos momentos quando iniciativas desta natureza estão em pauta.

Esta diferenciação existente entre a experiência do trabalho não indígena e as estratégias coletivas de sobrevivência econômica, por sua vez, se relaciona a um movimento mais amplo. Em muitas análises – o que inclui dissertação de minha autoria<sup>259</sup>-, a experiência indígena na cidade é frequentemente dividida em dois momentos. O primeiro pode ser chamado de ‘estranhamento inicial’, em que vida urbana somente é possível por meio da assimilação e exteriorização dos elementos ‘brancos’. Isto é, do indivíduo que ‘abdica-se’ ao menos parcialmente do universo que envolve a ‘identidade ameríndia’, em função do que Josibel Rodrigues da Silva chamou de “integração precária” da experiência urbana.<sup>260</sup> O segundo é a própria coletivização, demarcada pela reordenação e reprodução da vida nas aldeias, por meio de novos arranjos, tanto pré-estabelecidos nas comunidades de origem, como costurados na própria cidade, que, por sua vez, reordenam a possibilidade de uma manifestação pública dos traços diacríticos comumente atribuídos às populações nativo-amazônicas. Nesse sentido, é possível dizer que a questão está mais próxima da discussão sobre identidade<sup>261</sup>, como se os indígenas promovessem uma espécie de invisibilidade temporária de suas particularidades distintas.

---

<sup>258</sup> MIRANDA, Vanessa. op. cit., p. 99. Não custa lembrar que se trata de um conceito apropriado da obra do historiador E. P. Thompson. Por sua vez este o usa para explicar o comportamento popular nos motins de subsistência do XVIII, para descrever comportamentos econômicos a partir de normas culturais ou morais que escapem à lógica econômica do mercado e do lucro. Ver: THOMPSON, E.P. “A economia moral da multidão na Inglaterra do Século XVIII”. In *Costumes em Comum. Estudos Sobre a cultura popular e tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

<sup>259</sup> JIMENES, Amílcar. op. cit., passim.

<sup>260</sup> Essa precariedade é, por sua vez, traduzida na marginalização dos indivíduos e da identidade indígena. SILVA, Josibel Rodrigues. op. cit., p. 86.

<sup>261</sup> Embora esta dimensão também não esteja excluída da questão territorial.

O esforço de enxergar uma suposta alternância identitária – do qual criticamente reconheço minha pregressa vinculação-, potencialmente mais confunde do que esclarece a análise da experiência indígena neste universo (urbano), já que sua utilização recai no perigoso risco de um ‘essencialismo’ problemático. Há de se reconhecer que a questão identitária é uma seara que jamais se conformaria em uma simplificação dessa natureza, pois como será evidenciado nos casos de coletivos presentes nesta narrativa, pode se constituir de mecanismos diferenciados e divergentes de acordo com o recorte analisado. Aqui, no entanto, o mais importante é perceber em que momentos e de que modos esta dimensão identitária é politicamente instrumentalizada.

\*\*\*

Estas breves objeções estão longe de compor uma análise exaustiva dos sentidos projetados sobre a experiência indígena em Manaus. De modo menos pretensioso, o objetivo aqui perseguido se põe em apresentar eixos de onde emanam categorias, formulações, visões sobre uma diversidade de trajetórias pessoais e coletivas narradas nos trabalhos com os quais tive contato ao longo da presente pesquisa. Seguindo essa linha, é possível dizer que o universo inerente à construção da alteridade, nas reflexões aqui elencadas, se conforma em pelo menos três dimensões: 1) a apropriação do espaço urbano, que inclui formas de habitação, circulação, e o uso dos recursos naturais presentes na cidade; 2) a proposta de vida na cidade, isto é, de que modo o indígena se põe diante a sociedade urbana, seus valores e contradições; 3) os mecanismos de sobrevivência, que perfazem as alternativas inventadas para suprir as necessidades econômicas dos coletivos. Grosso modo, essas dimensões podem ser melhor ilustradas no esquema a seguir:

	<b>Não indígena</b>	<b>Indígena</b>
<b>Apropriação do espaço</b>	<i>Utilitarista, capitalista</i>	<i>Simbólica, contra-hegemônica, sustentável</i>
<b>Vida na cidade</b>	<i>Individualista, atomizada, líquida, alienada, globalizada</i>	<i>Coletiva, tradicional</i>
<b>Economia e produção</b>	<i>Mercadológica, lucrativa, desigual</i>	<i>Moral, solidária</i>

As mazelas enfrentadas pelo mundo ‘ocidental e moderno’ são continuamente mensuradas, mapeadas e discutidas por inúmeros pensadores, filiados aos mais diversos matizes teóricos. Esses diagnósticos frequentemente produzem vácuos epistemológicos, cujo preenchimento é buscado em várias frentes. É justamente nesses interstícios que se desenvolve, frequentemente, o caráter ‘complementar’ das visões produzidas a respeito do ‘outro’, neste caso, concebendo a figura do índio enquanto possível chave para os desafios e contradições presentes na contemporaneidade ocidental. Como colocado de maneira mais abrangente no primeiro capítulo, a academia projeta os papéis possíveis aos sujeitos históricos em questão, de acordo com discussões mais abrangentes, bem como dos instrumentos à disposição em cada contexto de produção. Ao mesmo tempo, a todo o momento essas visões reforçam ou tensionam os direcionamentos tomados pelas forças que compõem o campo indigenista (especialmente o local), mediante uma simbiose de conceitos circulantes. Em suma, o campo indigenista é também um espaço onde verdades são continuamente disputadas. Demonstrar que essa disputa existe é o passo primordial para que se tenha uma compreensão daquilo que alimenta todo um universo narrativo em volta da experiência indígena em Manaus, pois como veremos adiante, parte dessas objetivações está presente, de diferentes modos, nas narrativas dos próprios interlocutores aqui evidenciados. Isto não quer dizer que as ações dos indígenas são pautadas por expectativas exógenas, mas que o campo indigenista em Manaus e as narrativas sobre esse tema são coisas indissociáveis: são projetos que se entrelaçam e se tencionam a todo o momento.

Qualquer esforço nesse sentido ganha maior dimensão a partir do momento em que se assume, como objetivo de análise, uma postura diferente daquelas que buscam “(implícita ou explicitamente) uma avaliação da cultura analisada”<sup>262</sup> – ou, no caso, das culturas analisadas. Entre os outros caminhos possíveis, privilégio aquele capaz de nos levar “à tentativa de investigar (historicamente) a formação de uma estrutura especulativo-ideológica da ‘construção da alteridade’”<sup>263</sup>. Não significa, porém, que esteja aqui assumindo um lugar apartado de todas essas objetivações – sim, existe uma perspectiva, aqui continuamente construída, sobre os indígenas enquanto sujeitos históricos. Por fim, o tratamento cuidadoso das fontes é um dos elementos que explicam ou no mínimo reforçam o fato de se tratar de um trabalho de História. Nesse sentido, pelo menos do ponto de vista desta ciência – que é o lugar ‘acadêmico’ aqui

---

<sup>262</sup> AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007, p. 530.

<sup>263</sup> *Ibid.*, loc.cit.

reivindicado-, todo o esforço narrativo, independente do gênero, é uma potencial fonte histórica. Nesse ponto, também se faz necessário esclarecer que muitas das informações aqui presentes, sobre inúmeros aspectos da presença indígena em Manaus, advém da leitura desses trabalhos – menções que estão aqui devidamente sinalizadas. De um ponto de vista autocrítico, portanto, não é nenhum exagero e tampouco auto demérito afirmar que essas narrativas se integram ao complexo coprodutivo, elucidado na introdução do presente trabalho, que perfaz também as narrativas proferidas pelos sujeitos da pesquisa.

### 3.2 Mobilizando a cidade

*“ÍNDIO NA CIDADE TEM REGALIA DE OPERÁRIO: MORA EM  
FAVELA, APANHA E AINDA VAI PRESO*

*Cerca de 10 mil índios de diferentes nações perambulam pelas favelas de Manaus, molambentos e doentes. Desempregados ou subempregados aguardam na fila uma vaga que raramente aparece, numa fábrica multinacional do Distrito Industrial da Zona Franca. Destribalizados, eles são discriminados que nem cachorro vira-lata pela população envolvente. O processo começa na própria tribo, com a escola que o alfabetiza na marra, em português. Na cidade, sem documento e sem trabalho, são espancados e presos pela polícia. Índio na cidade sofre muito. Além de Manaus, milhares outros vivem em idênticas condições em Belém, Boa vista, Porto Velho e Santarém”.*<sup>264</sup>

Para qualquer indivíduo que conheça minimamente Manaus - sua história, sua configuração étnica e particularidades culturais-, mas, sobretudo, para aqueles que não a conhecem em nenhum desses aspectos, a correlação entre esta cidade e a identidade indígena é um exercício óbvio e automático. De fato, é possível dizer que tal cidade sempre esteve intimamente ligada às populações indígenas locais, muito embora, na maior parte desses séculos de história, de maneira invisibilizada.

Esta invisibilização parece ter sido a tônica de uma cidade que, pelo menos entre seus segmentos sociais mais privilegiados, sempre buscou mimetizar modelos ‘civilizatórios’ importados do outro lado do atlântico e, mais recentemente, de outras partes do continente americano. Exemplo disso pôde ser constatado no trabalho de Ana Luísa Soares<sup>265</sup>, quando, por meio de uma leitura atenta sobre fontes históricas relativas ao período da *belle époque* manauara, conseguiu demonstrar a existência de uma população indígena intensamente

<sup>264</sup> *PORANTIM*. Manaus, Dez. 1979, ano II, n. 14.

<sup>265</sup> SOARES, Ana Luísa Moraes. op. cit., passim.

presente no cotidiano da cidade. Mas toda a insistente tentativa de se desprender da relação com as populações nativas da região, no entanto, foi violentamente comprometida a partir das últimas décadas do século XX, quando o intenso deslocamento de indivíduos e famílias, de diversos pontos da Amazônia, ganhou olhares mais atentos de toda a sociedade manauara. A força dessa ‘presença’ pode ser verificada nos veículos de notícias locais, dentre os quais, o já mencionado periódico ‘Porantim’. Ressalvados o tom trágico, o fato de ser um instrumento de afirmação para o missionarismo engajado da época, bem como o uso de determinados termos, próprios daquele momento, o trecho destacado da matéria publicada no fim do ano de 1979 dimensiona com certa precisão as experiências observadas por indígenas recém-chegados na capital. Os aproximados 10 mil indivíduos - estimativa formulada, na mesma época, pela recém-criada *Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus* – PIAMA -, perfaziam uma massa que ainda davam seus primeiros passos para entender e viver a cidade. Esta, por sua vez, parecia não estar preparada para essa nova realidade, fato observado nas mais diversas situações de hostilidade da população local para com os indígenas.

Diante esse quadro, o posterior conhecimento sobre os povos indígenas na cidade e a relativa ‘aceitação’ foi se alimentado em parte pelo intenso trabalho de conscientização realizado pela própria PIAMA e, nas décadas seguintes, do crescente interesse do público especializado. Muito do que se sabe sobre o assunto se deve, indiscutivelmente, aos trabalhos aqui mencionados. Todos esses, por meio do uso de diversificados instrumentos de análise, no mínimo reforçaram muitas das visões atualmente difundidas sobre a experiência indígena em Manaus, para além das impressões negativas comumente projetadas por outros segmentos responsáveis pela circulação de informações e conhecimento no mundo dos brancos. Nesse aspecto, se já foram apresentadas algumas matrizes desse complexo narrativo, bem como quais projeções se encontram nelas inscritas, o que dizer sobre a própria diversidade das experiências na cidade? Como essas comunidades e organizações têm se relacionado com a sociedade não indígena e como também entre si? E quanto ao poder público e as conquistas logradas nessa esfera, quais têm sido os desafios e os limites do que já está estabelecido? Esses são os assuntos que deverão ser desenvolvidos nesta parte do capítulo.

Quando se fala da experiência indígena recente em Manaus, ao longo das últimas décadas, deve-se deixar claro que não existem, ainda, dados seguros sobre a sua extensão quantitativa. Anos após a estimativa inicial publicada em 1979, nos últimos resultados lançados pelo IBGE, por exemplo, o número de indivíduos variou entre 952, no censo de 1991, e 7.873 no censo de 2000, e uma considerável diminuição para próximo dos 3.837, no levantamento de

2010<sup>266</sup>. Outras mais recentes também têm apontado dados diferentes dos oficiais, tal como o levantamento realizado em 1996, pela mesma PIAMA<sup>267</sup>, que contabilizou uma quantidade próxima dos 8.500 indivíduos, e outro, já de 2001, feito pela COIAB, indica números entre 15.000 e 20.000<sup>268</sup>.

Independente da variação estimada de indivíduos ou de etnias ‘representadas’, o fato é que, frente à população não indígena, trata-se de um número ínfimo - considerando que Manaus hoje concentra mais de 2 milhões de habitantes. Entretanto, este pequeno número tem sido inversamente proporcional às possibilidades de ação e conquistas logradas pelos coletivos indígenas nas últimas décadas. No geral, o principal meio de busca por melhores perspectivas de vida na cidade advém das mobilizações protagonizadas pelas comunidades, num movimento que percorreu a ação de diferentes grupos étnicos ao longo das últimas três décadas. Quanto à distribuição territorial, os indígenas em Manaus se organizam tanto em unidades residenciais ‘isoladas’, como em inúmeros pequenos núcleos comunitários – com no máximo 20 famílias-, e pelo menos duas grandes comunidades, sendo uma com aproximadamente 320 famílias, e outra com aproximadamente 700. Essas comunidades encontram-se espalhadas em todas as zonas da cidade, sob as mais diversas condições geográficas: em espaços intensamente urbanizados e/ou populosos, com relativa infraestrutura constituinte; em locais mais isolados, em locais periféricos à malha mais urbanizada da cidade.

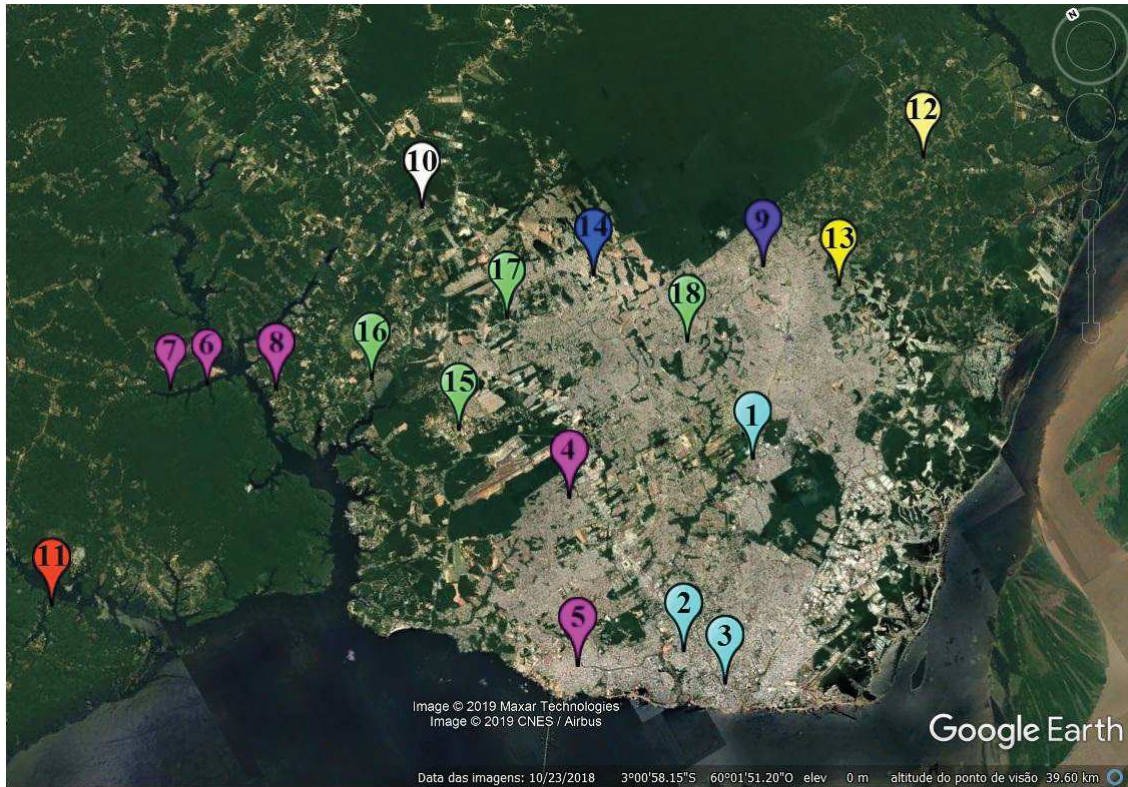
---

<sup>266</sup> Há algumas hipóteses a respeito dessas patentes disparidades numéricas. No todo, pode-se dizer que se explica tanto pelo real crescimento da população indígena nos centros urbanos, como também pelas variações metodológicas no processo de quantificação.

<sup>267</sup> Este estudo se destaca por ter considerado a divisão de grupos étnicos. Nessa categorização, as estimativas atestaram uma fração de 44,9% de indivíduos identificados a etnias do alto rio Negro; 19,6% Apurinã, e 12,3% Tikuna. SILVA, Josibel Rodrigues. op. cit., p. 16.

<sup>268</sup> Sabe-se que dificuldades em levantar dados quantitativos sobre as populações indígenas são uma constante, independente do contexto espacial em que se inserem. Na cidade esse desafio possui suas peculiaridades, dentre os quais o frequente vaivém de indivíduos e famílias em relação às aldeias. Em Manaus, tal como em outras cidades amazônicas, outro agravante é, sem dúvida, a conformação fenotípica de sua população ‘geral’: na maioria, facilmente caracterizada pelos fortes traços ameríndios. Embora qualquer iniciado nas discussões sobre essas populações saiba que os traços fenotípicos têm pouca importância para a ‘identidade’ ameríndia em si, para o senso comum, o raciocínio é, na maioria das vezes, inverso.





1. Sede da AMARN (Bairro Aleixo)
1. Sede da AMARN (Bairro Aleixo)
2. Sede da COIAB (Centro)
3. Sede da COPIME (Centro)
4. Sateré-Mawé - Comunidades Y'apryrehyt e Waikuru (Redenção)
5. Sateré-Mawé - Sede AMISM (Bairro Compensa)
6. Sateré-Mawé - Comunidade I'nhãa-beé (Tarumã-açu, Tiú)
7. Sateré-Mawé – Comunidade Hiwy (Tarumã-açu, Tiú)
8. Sateré-Mawé – Comunidade Waikuru (Tarumã-açu, Prainha)
9. Tikuna – Comunidade Watchimaticü (Bairro Cidade de Deus)
10. Multiétnico – Comunidade Bayaroá (Bairro Lago Azul)
11. Multiétnico – Comunidade do Livramento (Tarumã-mirim)
12. Kokama – Comunidade Nova Esperança (Bairro Puraquequara)
13. Kokama – Comunidade Karuara (Bairro Grande Vitória)
14. Apurinã – Sede Ineamãnatã (Bairro Nova Cidade)
15. Multiétnico - Comunidade das Nações Indígenas (Bairro Tarumã)
16. Multiétnico - Parque das Tribos (Bairro Tarumã)
17. Multiétnico - Comunidade Paxiubal (Bairro Santa Etelvina)
18. Multiétnico – Assentamento Sol Nascente (Bairro Cidade Nova)

Figura 05: Distribuição de comunidades e organizações indígenas em Manaus.

Todas essas comunidades, por sua vez, estão relacionadas a uma intrincada rede de agentes e entidades representativas. Para se ter uma ideia da dimensão dessa atuação política, talvez baste mencionar que Manaus atualmente abriga aproximadamente cinco dezenas de organizações indígenas, com abrangências e finalidades diversas, que englobam tanto aquelas voltadas exclusivamente ao cenário local, quanto as entidades de atuação extra local - isto é, sediadas em Manaus, mas representantes de comunidades localizadas em várias partes do

estado e até de outras regiões da Amazônia<sup>269</sup>. Entre aquelas voltadas ao cenário local, destaco algumas no quadro a seguir:

<b>Organização</b>	<b>Sigla</b>	<b>Fundação</b>	<b>Povo</b>
Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro	AMARN	1987	Multiétnica
Associação Poderíka'ra Numiã	APN	?	
Coordenação dos Povos Indígenas de Manaus e Entorno	COPIME	2009	
Associação Comunidade das Nações Indígenas	ACNI	2012	
União dos Povos Indígenas do Tarumã-mirim e Tarumã-açu	UPIITTA	2009	
Assentamento Povo do Sol Nascente	APSN	2013	
Instituto de Apoio aos Povos Originários da Amazônia	IAPOAM	2011	
Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaroá	AENGBA	2001	
Instituto Americano dos Povos indígenas	IAPI	2014	
Associação Indígena Unindo as Etnias	AIUE	?	
Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé	AMISM	1994	Sateré-Mawé
Associação Waikiru	AW	2001	
Organização das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé	OMISM	2005	
Organização Tradicional Indígena Sateré-Mawé	OTRISM	?	
Associação Indígena Sahu-Apé	AISA	2006	
Associação Indígena Waraná Sateré-Mawé	AIWSM	2012	
Associação Ineamãnatã Apurinã		2013	Apurinã
Associação Kokama Indígena de Manaus	AKIM	2010	Kokama
Associação Indígena Karapanã	ASSIKA	2009	Karapanã
Associação Comunidade Wotchimaicü	ACW	2002	Tikuna
Associação Indígena Munduruku de Manaus	AIMM	?	Munduruku
Associação da Comunidade Indígena Wanano	ACIW	?	Wanano
Associação Comunitária Indígena Baré Nova Esperança	ACIBANE	?	Baré
Associação das Mulheres Indígenas Kambeba	AMIK	2010	Kambeba
Organização dos Povos Indígenas Kambeba	OPIK	?	
Conselho Indígena Kaixana de Manaus	CIKAM	2013?	Kaixana
Associação dos Povos Indígenas Kaixana Residentes em Manaus	APIKARM		

Tabela 01: Organizações Indígenas em Manaus.

A forma talvez mais efetiva de se medir os êxitos canalizados pelas organizações pode ser encontrada na inclusão de políticas públicas voltadas às comunidades localmente representadas. Nesse sentido, sob uma observação superficial, é possível constatar que os coletivos indígenas atuantes em Manaus têm conquistado espaços inéditos, quando comparados

<sup>269</sup> Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira - COIAB; Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas - MEIAM; Conselho dos Professores Indígenas da Amazônia - COPIAM.

a situações similares em outras realidades urbanas país afora. Projetos, parcerias, convênios, realizados, sobretudo, na esfera municipal, têm promovido desde uma política educacional diferenciada, até o auxílio no desenvolvimento de alternativas econômicas às comunidades.

Todo o quadro de conquistas, no entanto, requer um cotidiano marcado pela constante mobilização, sempre tentando equilibrar a dinâmica das forças políticas em seu favor. Esta insistência tem um peso significativo, principalmente se considerarmos que a existência indígena neste universo urbano tem convivido com a crônica carência de conhecimento da opinião pública local sobre eles. Ainda que nos últimos anos este quadro tenha mudado sensivelmente, não é exagero afirmar que a maioria da sociedade manauara sequer faz ideia da quantidade, da diversidade e do vigor político indígena atuante na malha urbana que a integra. Ainda pior é o fato de que essa relação não é marcada somente pelo desconhecimento ou pela indiferença. Preconceito, desprezo e estigmatização também se fazem presentes. Qualquer conversa com indígenas acerca de questões pretéritas enseja, quase sempre, o uso dessas e outras palavras para expressar os sentimentos vivenciados ao longo de suas trajetórias na cidade<sup>270</sup>.

Desde já, é importante ressaltar que o estabelecido espaço de atuação indígena em Manaus não surgiu repentinamente. Ele é resultado de uma trajetória que remonta a meados da década de 1980, quando se iniciaram as atividades das primeiras organizações indígenas dedicadas à realidade local. Sob um primeiro olhar, esse complexo de mobilização tem sido movido por desafios que, embora não exclusivos ao mundo urbano, se impõem nesse contexto de modo igualmente dramático, quando comparado à realidade das aldeias, por exemplo: dificuldades de acesso à moradia, e à sobrevivência na cidade.

---

<sup>270</sup> Em se tratando dessa cidade, talvez a questão se torne um tanto mais delicada, uma vez que estamos falando de um espaço historicamente relacionado à identidade nativo-amazônica, e de uma população que carrega, majoritariamente, indiscutíveis traços ameríndios, tanto no aspecto fenotípico quanto no que diz respeito aos costumes.

### 3.2.1 As mulheres do alto Rio Negro

*“Trabalhava em casa de família, tinha muita humilhação e discriminação. Em 83 começaram a falar que estavam reunindo as mulheres do artesanato”<sup>271</sup>*

Quando a proposta de análise se direciona ao desenvolvimento da política indígena em Manaus, é justo que a narrativa comece pela primeira iniciativa política indígena organizada, formada neste espaço. E quando se fala em pioneirismo entre as organizações indígenas atuantes em Manaus, a AMARN é a primeira sigla que deve ser mencionada.

Esta organização foi formada a partir da mobilização de mulheres indígenas provenientes do noroeste amazônico, cujas trajetórias de migração tentei exemplificar na narrativa de Deolinda Diakarapó, no segundo capítulo. Como já parcialmente explicado, essas mulheres migraram para Manaus principalmente entre as décadas de 1970-80. Antes disso, no entanto, foram ‘preparadas’ no complexo de missões religiosas atuantes na região do alto rio Negro. Na cidade, foram direcionadas ao trabalho em casas de família ou em determinadas instituições ligadas à Igreja Católica<sup>272</sup> - enquanto os homens eram encorajados à continuidade dos estudos, com o intuito de retornar às suas comunidades de origem para levar a cabo o projeto ‘civilizador’ iniciado pelas missões.



Figura 06: Logo AMARN.  
(Fonte: AMARN, 2019)

É importante destacar que os momentos da experiência urbana, anteriores à formação da entidade, coincidem com o contexto de empreendimento da pesquisa de campo que resultou na já citada dissertação de Leonardo Fígoli, no início da década de 1980. Ressalto aqui alguns pontos levantados pelo pesquisador, na época, que entendo de suma importância para a compreensão dos momentos iniciais de formação da AMARN: 1) a imensa dificuldade em encontrar os indígenas provenientes do alto rio Negro na cidade, pela ausência de qualquer

<sup>271</sup> Deolinda Freitas [Deolinda Diakarapó]. Manaus, 25.04.2015.

<sup>272</sup> Dentre as casas de família, destacavam-se as residências de militares da Força Aérea Brasileira, talvez pela proximidade e o serviço prestado às missões salesianas no alto rio Negro.



“agrupamento residencial significativo”<sup>273</sup>, fato que contrastou com a situação encontrada pelos seus dois colegas de pesquisa, que se puseram em analisar a situação dos Apurinã e dos Sateré-Mawé; 2) nas entrevistas de indígenas do alto rio Negro, alguns homens questionavam o fato de que para eles era mais difícil começar a vida na cidade, numa situação até pior que o das mulheres que, por via desse entendimento, já contavam com o fato de serem empregadas e terem moradia garantida”<sup>274</sup>; 3) na cidade as mulheres continuavam de vários modos submetidas à tutela das freiras, mesmo aquelas que não trabalhavam diretamente em instituições religiosas.

A respeito dos três pontos elencados, nos interessa aqui especialmente o último. Entre as indígenas da AMARN, em suas menções sobre o passado vivenciado na cidade, relativo aos momentos anteriores à criação da organização, sempre há referências tanto ao sentimento de controle e tutela, da parte dos agentes missionários ‘responsáveis’ por esta ‘última etapa civilizatória’, quanto às dificuldades de convívio com os patrões, como demonstrado na narrativa de Deolinda. Estes episódios, carregados de sentidos negativos para as indígenas, ocorriam nas ‘casas de família’ como em outros espaços de trabalho.

Como consequência das dificuldades relacionadas ao convívio com seus ‘tutores’, a maioria das mulheres não teria conseguido se manter em seus respectivos trabalhos, se vendo a partir de então sem alternativas de sobrevivência na cidade<sup>275</sup>. Foi a partir de então que muitas teriam passado a vagar pela cidade, sem rumo definido, encontrando outras indígenas em situação similar. Diga-se de passagem, muitos desses encontros já aconteciam mesmo quando essas mulheres ainda se achavam ‘empregadas’, fato que demonstrava certa postura de reação ao controle imposto pelos seus ‘tutores’ na cidade. No entanto, a partir do momento em que cresceu o número de mulheres sem ter onde morar e o que comer, toda a questão que envolvia a história daquelas indígenas, suas origens e trajetórias, passaram, pouco a pouco, a ganhar importante visibilidade. O ponto mais alto dessa visibilização se deu com a inclusão do caso das ‘mulheres do alto rio negro’ no famoso e já mencionado tribunal ‘Bertrand Russel’, promovido na Bélgica no início dos anos 80, cuja participação de indígenas brasileiros resultou, entre outras frentes, em uma importante discussão sobre as práticas missionárias empreendidas pelos salesianos na região do alto rio Negro. Estes acontecimentos nos colocam diante de duas observações: o que Leonardo Fígoli observou naquele momento, narrado em sua dissertação,

---

<sup>273</sup> FÍGOLI, Leonardo. op. cit., p. 03.

<sup>274</sup> Ibid., p. 76.

<sup>275</sup> Conta-se também que, além das dificuldades de adaptação ao trabalho, outro fator que frequentemente motivava a descontinuidade dos serviços prestados era a idade das indígenas. Alguns relatos afirmam que eram bem-vindas até completar os 30 anos de idade.

muito provavelmente era o fortalecimento de uma rede social cujo resultado mais importante foi a própria criação da AMARN; este cenário de visibilização dos problemas enfrentados pelas mulheres indígenas do alto rio Negro foi decisivo para a criação da AMARN, reforçada pela sugestão e apoio de parceiros não indígenas, que teriam se sensibilizado com a situação das indígenas<sup>276</sup>.

Esta organização, por sua vez, desde seus primeiros passos, demonstrou que nasceu propondo um novo modo de enfrentar os desafios da experiência urbana, tendo como base aquilo que os analistas depois chamariam de *empreendedorismo cultural*. A partir desse direcionamento, a entidade nasceu e se desenvolveu como uma espécie de cooperativa, centrada na produção e comercialização de artefatos artesanais, mobilizando uma cadeia produtiva composta por agentes que vão desde fornecedores e preparadores de insumos,<sup>277</sup> com a matéria-prima geralmente procedente da própria região do Rio Negro, até os compradores finais, tanto locais como de outras regiões do país e até estrangeiros. As atividades produtivas operadas no âmbito da AMARN nos explicam a sua função de permanente ‘busca por autonomia financeira’, uma vez que os ganhos auferidos na comercialização dos artefatos têm, para muitas indígenas, a imprescindível função de complemento ou até como único modo de garantir suas rendas mensais – e considerando que, não raramente, elas são as únicas responsáveis pelo sustento de suas famílias.



Figura 07: Mulheres da AMARN. (Amilcar Jimenes, 2019)

<sup>276</sup> Entre os colaboradores, destaca-se Janete Chernela, antropóloga norte-americana que na época prestava serviço para *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia* – INPA. Chernela é sempre lembrada por ter orientado as indígenas a se mobilizar, a partir da constatação das condições em que essas viviam na cidade. As conversas teriam se iniciado em 1983, coroadas com a formalização da entidade três anos depois.

<sup>277</sup> Sementes, fibras, madeiras, folhas, entre outros. Alguns necessitam de preparo antes da manipulação pelas artesãs.

A trajetória longeva e o relativo sucesso organizacional fizeram da AMARN uma das entidades mais importantes e reconhecidas no movimento indígena em Manaus. Seu *modus operandi* tornou-se um paradigma para outras associações que surgiram posteriormente na cidade, principalmente quando se fala no seu inegável pioneirismo relativo ao empreendedorismo cultural. O reconhecimento também se resultou do apoio da entidade a outras organizações indígenas, principalmente da região do rio Negro, o que inclui a participação ativa de suas associadas nas primeiras mobilizações em favor da demarcação de terras naquela região. Com esse intuito, além de reforçar as discussões em torno do movimento indígena como um todo, sempre enviando representantes para as mobilizações, como no caso da COIAB e da FOIRN, a AMARN também teria servido de base para acomodação de lideranças do alto rio Negro, em suas visitas a Manaus, ou como uma espécie de entreposto para as viagens realizadas à Brasília, no contexto de discussão da constituinte e a participação dos indígenas naquele processo político.

Atualmente a AMARN continua desfrutando prestígio entre os coletivos indígenas presentes em Manaus. Além disso, a independência econômica, conquistada ao longo das últimas três décadas, possibilita a essa entidade certa autonomia diante o cenário indigenista local, sobretudo frente ao conglomerado de organizações atuantes neste espaço.

\*\*\*

Além dos aspectos acima elencados, obviamente que a emergência da AMARN também transformou outras faces da experiência urbana para as indígenas. Pertencentes a distintos grupos étnicos<sup>278</sup> e, acima de tudo, oriundas de diferentes localidades da região do rio Negro – algumas a dias de viagem distantes entre si –, a maioria das indígenas não se conhecia e nem dispunha, inicialmente, de uma sólida rede de apoio na cidade; suas relações se restringiam a pequenos círculos, constantemente vigiados pelas freiras. Assim, não é exagero afirmar que a experiência urbana anterior à associação era fortemente marcada por uma característica alienação das relações sociais, cenário este que, aos poucos, ganhou novos contornos. Desse ponto de vista, a AMARN é a materialização de um processo que abriu caminho para o desenvolvimento de um crescente senso de pertencimento comunitário, mediante os frequentes encontros, e da posterior obtenção de uma sede própria que, evidentemente, além do uso destinado aos assuntos de interesse da associação, tornou-se um oportuno espaço de sociabilidade para as indígenas. Esses elementos foram capazes de fecundar o estabelecimento

---

<sup>278</sup> Dentre os quais: Barasana, Tukano, Tariano, Tuyuca, Desana, Pira-tapuya, Arapasso, Baré, Mirity-tapuya e Wayaná.



de novos laços, pouco a pouco mobilizados em cinco eixos fundamentais: a identidade indígena; a origem do alto rio Negro; o período nas missões salesianas; a problemática experiência de trabalho na cidade; e a associação ao trabalho artesanal. Nesse aspecto, é possível dizer que a AMARN congrega o que Leonardo Fígoli já observara entre os indígenas com quem teve contato em Manaus no início da década de 1980: uma espécie de “homogeneização histórica e territorial” das sociedades do rio Negro<sup>279</sup>, elemento também fundamental para a política indígena que na época se formava naquelas ‘bases’. As ‘mulheres do rio Negro’, assim como os ‘índios do rio Negro’, são categorias históricas recentemente produzidas, mais que engendram inegáveis forças mobilizatórias. De modo ainda mais claro, isso significa dizer que a AMARN é uma entidade reconhecidamente formada por mulheres indígenas, provenientes do rio Negro, ex-internas das missões, trabalhadoras domésticas e artesãs. Esses eixos não somente foram e são capazes de mobilizar a imprescindível rede de apoio na cidade, mas também de acomodar as diferenças presentes no interior do grupo. A adoção do local de origem como signo identitário – e não as referências étnicas em si -, nos permite pensar a AMARN enquanto apropriação estratégica de uma experiência histórica a rigor desfavorável para os índios do alto rio Negro: o sistema de internato e, sob um olhar mais panorâmico, a própria história colonial naquela região. Isto é, a subversão de expectativas, presentes desde o início da trajetória de cada indivíduo que saiu do seio de sua família para ser ‘civilizado’ nas missões, não se encerrara com a simples escolha de viver na cidade, mas na forma com que essa experiência foi sendo vivida ao longo dos anos.

Assim, a exemplo do que já foi discutido sobre o processo de deslocamento para a capital, o impacto da experiência nas missões também reverberou na vida urbana, de modo inesperado para os ‘civilizadores’. A escolha do artesanato como principal atividade da AMARN pode ser tomada como uma lição nesse sentido. Em determinados diálogos, as indígenas reconhecem que as habilidades necessárias à confecção dos artefatos foram apreendidas nos tempos de internato. Sim, justamente a capacidade de produzir artesanato, símbolo da existência dessa organização pioneira, não advém somente de uma ‘tradição’ indígena anterior à vida nas missões, mas de suas experiências enquanto internas da própria ‘agência de contato’. Essas mulheres, no entanto, utilizaram esses conhecimentos (que

---

<sup>279</sup> FIGOLI, Leonardo. op. cit., p. 171. Fígoli observa e analisa uma importante transformação: as relações interétnicas no “sistema alto rio negro” frente ao mundo dos brancos. Isto é, a relação com o não indígena transforma todo o circuito interno de hierarquização interétnica já estabelecida. Nesse sentido, o pesquisador observa a importância dos lugares (comunidades e ‘paróquias’) como referência para os povos do rio Negro. A questão étnica parece ficar muitas vezes em segundo plano – isto se refletiu, depois, na criação da AMARN.

perfazem o rol de habilidades a elas demandadas), para afirmar justamente aquilo que tentaram lhes alienar no período de internato: o universo indígena.

Por outro lado, a construção de uma rede de sociabilidades na cidade também enseja a hipótese de que determinados aspectos da formação da AMARN estão muito mais próximos de costumes anteriores à emergência do complexo missionário, do que à própria experiência imposta naquelas missões. Isto pode ser observado especialmente quando nos deparamos com algumas das ‘regras’ sociais comuns entre os povos nativos do alto rio Negro, que de certo modo ecoam sobre a vida das mulheres na capital, não em virtude de uma escolha feita pelas indígenas, mas por situações análogas à realidade que possivelmente viveriam caso permanecessem em suas comunidades de origem. O ponto mais marcante dessa hipótese reside no fato de que as mulheres assumiram o controle de suas vidas, constituindo famílias (frequentemente com não indígenas) e, muitas vezes, como já colocado, também tomando pra si a responsabilidade de prover seus respectivos núcleos familiares. Esta forma de viver na cidade tanto acomoda quanto tensiona determinadas regras presentes no ‘ordenamento social’ comum entre os povos do alto rio Negro – sobretudo na bacia do rio Uaupés, de onde saiu a maioria das mulheres que formaram a AMARN. Nesse ordenamento, homens e mulheres pertencem a campos míticos distintos. Via de regra, aos primeiros são atribuídas prerrogativas vinculadas ao domínio cosmopolítico, colocando-os como líderes e representantes em suas comunidades, tanto em nível ‘vertical’, no interior do universo comunitário, como ‘horizontal’, em relação a outros grupos indígenas ou não indígenas. As mulheres, diferentemente, pertencem ao domínio da “produção e reprodução dos corpos humanos”, relacionado às tarefas voltadas ao cultivo e ao alimento<sup>280</sup>. Em face ao quadro de possibilidades desenhadas nas aldeias, é possível dizer que as mulheres da AMARN exemplificam tanto um *continuum*, referente ao provimento das condições materiais de seus núcleos familiares, quanto uma ruptura, ao assumirem o papel político de suas coletividades, ‘tradicionalmente’ destinado aos homens.

Outra dimensão que pode ser incluída nesse esforço de análise diz respeito às convenções matrimoniais presentes entre as sociedades do alto rio Negro, fundamentalmente constituída por uniões interétnicas (casamentos mistos). A principal característica dessas regras é aquela que destina às mulheres todo o peso de fazer a necessária dinâmica interétnica funcionar. Isto é, para consumir aquilo que é precedido por uma série de cálculos e escolhas (o

---

<sup>280</sup> As mulheres têm a responsabilidade de alimentar os maridos, filhos e cunhados solteiros – quando esses perdem suas mães. LASMAR, C. “Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro”. *Mana* (Rio de Janeiro), v. 14, 2008, p. 431.

matrimônio) – muitas vezes além de suas possibilidades de interferência -, as mulheres devem abdicar de suas comunidades, do convívio com seus familiares, dos costumes e até da própria língua, para se integrar à vida de seus maridos. Em virtude das inúmeras diferenças que possam existir entre o universo de origem e a nova realidade imposta, não raramente as mulheres têm de suportar uma condição que se assemelharia ao que comumente é atribuído ao ‘estrangeiro’. Nas comunidades de seus maridos, obviamente, também se encontram outras mulheres em condições análogas, de modo que ‘viver misturada’ é, portanto, uma condição recorrente àquelas indígenas<sup>281</sup>. No contexto da cidade de Manaus, as mulheres indígenas da AMARN também se depararam com realidade semelhante. Contrariamente, entretanto, para essas, o ‘viver misturado’ foi transformado numa possibilidade de sobrevivência diante a ‘alteridade radical’ encontrada na cidade. Misturadas sim, mas, diante da diferença, fortaleceram-se outras maneiras de se constituir coletivamente.

Esses são os aspectos que considero mais relevantes na história de construção da AMARN. Não é exagero dizer que, no mínimo, todo o desenvolvimento das organizações indígenas na cidade de Manaus deve seu tributo ao pioneirismo das artesãs do alto rio Negro, e sob um olhar mais panorâmico, a própria força representativa das mulheres no movimento indígena brasileiro. Muitos das escolhas tomadas pela AMARN tornaram-se caminhos, trilhados pelas organizações cujas histórias serão discutidas nas próximas páginas.

### 3.2.2 Os Sateré-Mawé a experiência multicomunitária na cidade

*Chegamos aqui, foi em 70. Eu me lembro ainda, é, foi 4 horas da tarde, de Manaus, do mês de setembro, no dia 7 de setembro. E a gente veio para cá. Aí quando chegamos aí, eu fui trabalhar. Eu não achei logo emprego pra faxina, aí eu achei uma casa que mandava eu encher 5 tanques, tambores de água, daqueles tambores que tinha por dia. Aí eles me pagavam parece que era 20 centavos por tambor. Vinte cruzeiros, que nem 20 centavos agora, isso eu ganhava. Parece que aumentou de 50 centavos. Aí eu enchia, todo dia era meu trabalho fazer isso. Aí pra mim ganhar o dinheiro pra levar para minha mãe, a gente ainda ... a outra minha irmã trabalhava na fábrica de castanhas (Entrevista de Zenilda ‘Sateré’, concedida a Wolfgang Kaphammer, 1999. ARQUIVO AMISM)<sup>282</sup>.*

Os Sateré-Mawé estão entre os grupos indígenas mais numerosos da Amazônia, atualmente perfazendo aproximadamente 10 mil indivíduos. Dentre os presentes na cidade de Manaus, estes são, possivelmente, os que constituem o maior contingente. Embora haja relatos

<sup>281</sup> Ibid., p. 435.

<sup>282</sup> Trecho destacado do trabalho de Vanessa Miranda. Ver: MIRANDA, Vanessa. op. cit., p. 98.

de que esta cidade já abrigasse indígenas sateré-mawé pelo menos desde a década de 1940, foi a partir dos anos 70 que essas se adensaram na malha urbana da capital, quando Jorge Romano já estimara um número próximo de 88 indivíduos<sup>283</sup>.

Atualmente, na cidade de Manaus as famílias identificadas a esse grupo étnico estão dispersas em inúmeras unidades ‘isoladas’ e, pelo menos, também em seis núcleos comunitários. Como já apontado no segundo capítulo, todo o processo de estabelecimento desses indígenas em Manaus e em sua região metropolitana está ligado a uma série de questões, que dizem respeito tanto à relação entre esses e a sociedade urbana não indígena, quanto às dinâmicas internas entre as famílias migrantes. Em meio ao conjunto de elementos envolvidos nessa dispersão sateré-mawé no complexo urbano manauara, os autores apresentam certo consenso em afirmar que todo esse movimento tem relação, direta ou não, com indivíduos pertencentes ao núcleo familiar de Dona Teresa Ferreira - que serviu de exemplo para a discussão sobre o processo de deslocamento desses indígenas para Manaus, destacado no segundo capítulo<sup>284</sup>. O primeiro núcleo comunitário se estabeleceu a partir de finais dos anos 80, no bairro da Redenção, zona oeste da cidade. Nos anos 2000, esta mesma comunidade se dividiu em duas: *Waikiru* e *Y’apryrehyt*. Fora da zona ‘urbana’ da capital, a presença Sateré-Mawé se faz na comunidade *Sahu-apé*, localizada na zona rural do município de Iranduba, criada em 1996, em *I’nhãa-beé* e *Hywi*, localizadas na região do rio Tarumã, zona rural de Manaus, ambas estabelecidas no decorrer dos anos 2000, e na *Waranã*, criada em 2007 e localizada no município de Manaquiri<sup>285</sup>. No ano de 2012, uma das lideranças da comunidade *Waikiru* resolveu estabelecer outras famílias de seu núcleo comunitário na região do Tarumã. Esta comunidade ficou conhecida como *Waikiru-Tarumã*, que é, de certo modo, uma extensão da comunidade Waikiru do bairro da Redenção.

<sup>283</sup> Parte considerável residindo no bairro Morro da Liberdade, zona sul da cidade. Ao longo das duas décadas seguintes, essas famílias se dispersaram no interior da malha urbana. ROMANO, Jorge. op. cit., passim.

<sup>284</sup> O caso de dona Teresa e sua família é talvez o mais explorado e exposto, quando se fala sobre os Sateré-Mawé em Manaus. Suas narrativas aparecem com importância nos trabalhos publicados a respeito, e como vimos, até em matérias jornalísticas produzidas por periódicos locais. Em diversos momentos de sua vida, portanto, a matriarca indígena falou sobre sua trajetória. Por isso é um caso interessante não somente do ponto de vista da história dela e de seus parentes em si, mas para investigadores interessados em discutir as transformações narrativas produzidas ao longo de uma vida, como as ênfases e as variações ajudam a explicar as preocupações inerentes a cada ‘presente’ em que ela se pôs a explicar sua história.

<sup>285</sup> ANDRADE, José Agnello Dias. op. cit., passim. Vale dizer que todos esses nomes possuem alguma relevância para o universo Sateré-Mawé. *Y’apryrehyt*, por exemplo, é o nome dado à luva utilizada no conhecido ‘ritual da tucandeira’. Outros nomes como *Waikiru* (Estrela), *Waranã* (Guaraná), *Hywy* (Gavião) e *Sahu-apé* (Chocalho), remetem à codificação das relações sociais e determinadas perspectivas cosmológicas.

O esquema a seguir ilustra a relação entre a criação das comunidades e os principais indivíduos envolvidos, apresentando em destaque, os indígenas pertencentes ao núcleo familiar de dona Teresa Ferreira.

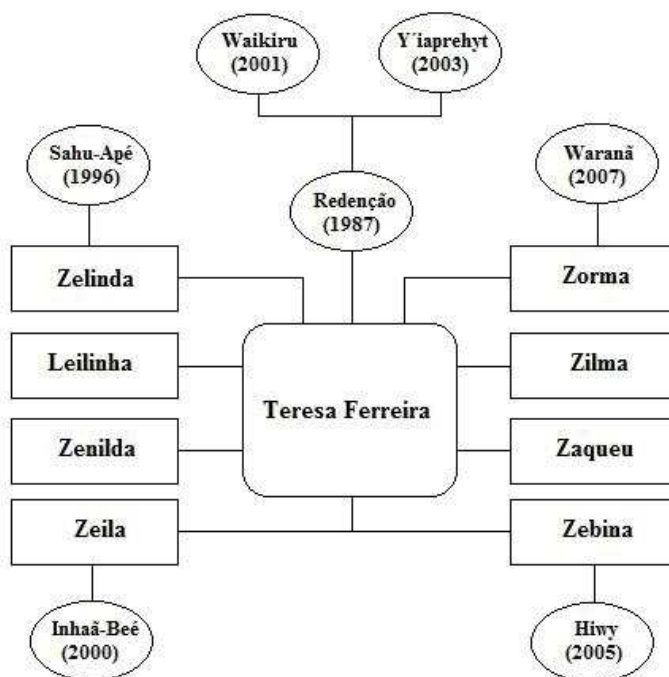


Figura 08: Esquema familiar Sateré-Mawé em Manaus.

No gráfico acima é possível identificar pelo menos duas gerações, constituídas por filhos (as) de Dona Teresa Ferreira. Como é possível notar, a trajetória dessa indígena, bem como a de seus filhos, está diretamente relacionada à emergência das comunidades Sateré-Mawé em Manaus (representadas pelos círculos ovais). Este gráfico nos ajudará a compreender o emaranhado de histórias e tensões envolvidas na vida das famílias Sateré-Mawé em Manaus, aprofundadas nas próximas páginas.

## O bairro da Redenção e a primeira experiência comunitária em Manaus

### INDIOS HABITAM FAVELA

*Um clã composto por dez famílias sateré-mawé, que totalizam 54 pessoas vivendo em dez casas, habita parte de uma favela entre os conjuntos habitacionais Santos Dumont e Hiléia, na cidade de Manaus. A produção de artesanato e o trabalho doméstico em residências do conjunto são as principais fontes de renda que mantêm o clã. A anciã Teresa Ferreira da Silva Sateré é a matriarca do clã, com 80 anos [...] O administrador regional da FUNAI, Raimundo Catarino dos Santos Serejo, disse que já visitou o local para resolver os conflitos envolvendo índios que habitam a área verde do conjunto Santos Dumont [...] Raimundo disse que os índios solicitaram que a Funai regularizasse a área para que eles tenham garantia de que não serão pressionados a deixar o local. “**Más nós explicamos que a Funai não regulariza áreas urbanas**”, explicou<sup>286</sup>.*

Nos volumes da série *Povos indígenas do Brasil*, a primeira menção aos Sateré-Mawé em Manaus, e uma das primeiras sobre indígenas nesta cidade, apareceu na edição 1991-1995. Naquela, vale ressaltar, os recortes de periódicos locais que falavam sobre o caso estão inclusos na seção ‘Tapajós-Madeira’, que abrange diversos grupos étnicos daquela região (e não de Manaus), dentre os quais, os próprios Sateré-Mawé. Esta conformação se transformaria na edição posterior (1996-2000), quando as matérias referentes a tal segmento étnico na capital amazonense ganharam uma subseção específica. Isto é, no interior daquela seção referente aos Sateré-Mawé das aldeias, abriu-se um tópico para tratar dos que habitavam a cidade. Isto, por outro lado, não se repetiu nas edições posteriores. De qualquer forma essa constatação demonstra que o assunto ‘indígenas na cidade’ começava a ganhar alguma importância para os editores do boletim.

Em relação a cobertura do caso, basicamente foram selecionadas algumas matérias de jornais voltadas ao problema enfrentado pelo núcleo familiar de Dona Teresa ao se fixar no bairro da Redenção. É importante destacar que os jornais, em geral, raramente apresentam uma discussão aprofundada a respeito do tema ‘indígenas’, e na maioria das vezes, as análises mais densas só aparecem quando há alguma situação de litígio em jogo. A cobertura do jornal *Acrítica* sobre a vida dos Sateré-Mawé, no entanto, nem sempre seguiu essa regra. Das seis menções catalogadas no boletim PIB 1996-2000, duas fornecem um panorama geral sobre a

<sup>286</sup> *A CRÍTICA*. Manaus, 11.06.1995 [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1986), p. 381].

situação dos indígenas em Manaus.<sup>287</sup> No recorte selecionado para a epígrafe do presente tópico, de título “Índios habitam favela”, o periódico traça uma narrativa sobre o conflito que se estendeu por alguns anos, referente à demanda daquelas famílias pela terra recém ocupada na zona oeste da capital amazonense. É possível perceber no recorte selecionado, embora com as supressões que julguei necessárias, já a partir do título, um olhar inicial e ensaístico a respeito do caso. As matérias posteriores fornecem, por sua vez, informações pormenorizadas acerca de subtemas relacionados. É importante lembrar que, naquela conjuntura, a não ser pelo caso dos indígenas deslocados do alto rio Negro, a presença indígena na cidade era provavelmente um assunto pouco conhecido para a sociedade local. Nesse sentido, a ocupação no bairro da Redenção é um caso significativo não somente para a trajetória dos Sateré-Mawé em Manaus, mas também para a própria formação do campo indigenista na cidade.

Para além das repercussões, é importante frisar que as ações desses indígenas pela busca de um espaço na cidade não se iniciaram a partir da ocupação hoje correspondente às aldeias *Waikiru* e *Y'apryrehyt*. A trajetória dos Sateré-Mawé na cidade, como já afirmado, confunde-se com os caminhos traçados pelo núcleo familiar de Dona Tereza Ferreira de Souza. E como já exposto no capítulo anterior, esta se deslocou para Manaus seguindo os passos de suas filhas, que já se encontravam na capital, contando com o apoio da FUNAI, mas principalmente de seu irmão, Raimundo Ferreira da Silva, mais conhecido como ‘Dico’. É importante frisar que o irmão de dona Teresa era uma figura conhecida, talvez o principal representante dos Sateré-Mawé em um momento decisivo para a história desses indígenas<sup>288</sup>. Além do fato de ter se tornado uma liderança, ele ajudou muitos dos ‘parentes’ que se deslocavam para a capital, muitas vezes abrigando-os em seu pequeno pedaço de terra localizado na região do rio Tarumã, local onde hoje vive parte das famílias Sateré-Mawé na cidade.<sup>289</sup>

Quando Teresa desembarcou em Manaus, esta e sua família, tal como boa parte de outras do mesmo grupo étnico que migraram naquela época, inicialmente se instalou na região que

---

<sup>287</sup> Nos recortes selecionados, presentes na edição 1996-200 do PIB, há uma matéria que fala sobre os Sateré-Mawé e “a vida na cidade” (*ACRÍTICA*. Manaus, 24.09.1997) e outra que fala especificamente da venda de artesanato (*ACRÍTICA*. Manaus, 19.07.1998).

<sup>288</sup> Nos anos em que esse grupo passou a denunciar os mencionados problemas em suas terras, e o pleito pela demarcação.

<sup>289</sup> Se os demais trabalhos sobre os Sateré-Mawé tivessem sido elaborados naquela época, certamente destacariam ‘Dico’ e não Teresa como elemento fundamental para a presença desses indígenas na cidade, já que o protagonismo dessa só se concretizou nos anos seguintes. Osvaldo Romano, por exemplo, dedica parte importante de sua narrativa para a evidência da trajetória desse indivíduo. Para o antropólogo, o referido líder indígena gozava na época de um distinto capital social, conquistado entre determinados quadros políticos locais. Embora olhasse tal capital na perspectiva das “relações clientelistas”, o que de certa forma eclipsa a ação do líder indígena, a análise inspira interessantes reflexões para a questão do movimento indígena, evidenciando as relações de Dico no emergente cenário político indígena em nível nacional. ROMANO, Osvaldo. op. cit., p. 154.



hoje corresponde ao bairro Morro da Liberdade<sup>290</sup>. Aquele local, situado na zona sul da capital, era então considerado uma região de difícil acesso,<sup>291</sup> para onde se dirigiam, sobretudo, famílias recém-chegadas do interior do estado. As narrativas<sup>292</sup> atestam que naquele espaço dona Teresa vivia ‘de favor’ na casa de parentes. Percebendo que necessitava de um lar próprio, passou a participar de movimentos em prol da ocupação de terras na capital, organizados pela chamada *Congregação Religiosa do Preciosíssimo Sangue*.<sup>293</sup> O engajamento resultou, em meados da década de 1970, na conquista de um terreno na ocupação chamada ‘Cidade de Palha’, hoje correspondente ao bairro da Alvorada, localizado na zona oeste da capital<sup>294</sup>. Ali, a situação de vulnerabilidade do espaço onde instalara seu barraco teria obrigado Tereza buscar um novo local de moradia. Depois de conseguir uma quantia indenizatória da prefeitura<sup>295</sup>, levou sua família para o bairro São José Operário, na zona leste da capital, então em uma das mais populosas áreas de expansão da cidade. As condições ambientais adversas da localidade (na época uma área pouco arborizada e quente) motivaram mais um deslocamento, dessa vez, para a ocupação que hoje corresponde ao bairro Novo Israel, na zona norte, quando ali funcionava o antigo aterro sanitário. Ainda não satisfeita, Dona Tereza saiu mais uma vez em busca de um lar. O infortúnio de não conseguir um espaço que julgasse adequado foi finalmente findado por volta do ano de 1987, quando a indígena tomou conhecimento, por intermédio de sua irmã, de uma nova ocupação na zona oeste, na época conhecida como “planeta dos macacos”<sup>296</sup>.

Esta ocupação nasceu entre dois conjuntos residenciais: o Santos Dumont, que desde sua fundação abriga uma população considerada de ‘classe média baixa’ para os padrões locais,

---

<sup>290</sup> No contexto em que essa história se desenrolava, Osvaldo Romano realizou a pesquisa de campo que resultou em sua mencionada dissertação. Na ocasião, o antropólogo estimou a presença de aproximadamente 100 indivíduos Sateré-Mawé na cidade de Manaus, dos quais, a maioria proveniente da região de Ponta Alegre, no rio Andirá. Já na cidade, a maior parte desses indígenas viviam no Morro da Liberdade (34%), sendo que aquele bairro foi o “primeiro” ponto de residência de 60% dos indígenas entrevistados pelo pesquisador.

<sup>291</sup> Manaus se caracteriza por ser entrecortada por inúmeros igarapés. Até os anos 80, boa parte desses, em alguns trechos, ainda não contava com ligações via terrestre (pontes). A região do Morro da Liberdade é separada do centro da cidade pelo chamado igarapé do ‘Educandos’. Pelo menos até finais dos anos 70 a melhor maneira de transitar entre a região e o centro da cidade se dava por meio de pequenas embarcações que, entre inúmeras atividades, realizavam a travessia de passageiros em determinados trechos desses igarapés.

<sup>292</sup> Algumas com abordagem mais detalhadas, como na mencionada dissertação de Ana Luísa Sertã Mauro, de 2016.

<sup>293</sup> Este movimento teria culminado posteriormente na criação da Secretaria Municipal de Organização Social e Fundiária. MAURO, Ana Luísa S. op. cit., p. 50.

<sup>294</sup> Ibid., p. 52.

<sup>295</sup> Em virtude de estar na época situada em uma área de risco, dona Teresa foi indenizada pela prefeitura e obrigada a deixar o local.

<sup>296</sup> O nome escolhido para designar aquela ocupação era uma óbvia referência ao famoso filme hollywoodiano, lançado na mesma época. A mata densa, a presença dos córregos, a conformação das moradias e dos caminhos recém-abertos faziam jus à analogia. Sobre o conhecimento de Teresa sobre o local, também há uma versão que afirma que aquele local era constantemente frequentado como local de caça do Sr. Ovídio, então marido de Zebina Ferreira da Silva, filha mais velha de Teresa.

e o Hileia. O local escolhido por dona Tereza situa-se na rua que comunica os dois conjuntos, juntamente com o bairro da Paz, numa pequena encosta cujo ponto mais baixo é banhado por um igarapé<sup>297</sup>. Nos primeiros anos da ocupação, os indígenas enfrentaram um período de constante tensão em virtude da vizinhança pouco amistosa dos moradores do conjunto Santos Dumont, um conflito que, como já demonstrado, em seu período mais intenso ganhou a atenção da imprensa local. Para parte dos pesquisadores que se debruçaram sobre a questão, as tensões com a vizinhança teriam contribuído para a emergência da “identidade étnica”<sup>298</sup> dos Sateré-Mawé naquela localidade, um processo de mobilização coordenado pelas mulheres da comunidade, representadas por dona Teresa e suas filhas. A insistência em favor da continuidade naquele local se deu sob incômodas ameaças, num conflito em que há inclusive relatos de excessos por parte das autoridades policiais demandadas para acompanhar o caso<sup>299</sup>.

Mas se por um lado a luta pelo espaço foi um processo inegavelmente importante para a trajetória desses indígenas em Manaus, por outro, a ocupação no bairro da Redenção desafiou determinados princípios de atuação do Estado, em especial da FUNAI, quando foi demandada em favor de uma solução para o caso. Como está claro no recorte de jornal que abre o presente tópico (especialmente na parte sublinhada), o representante local da entidade faz questão de frisar que naquele momento a entidade indigenista pouco poderia fazer a respeito do caso, uma vez que se tratava de uma ocupação localizada no interior do perímetro urbano. A princípio, naquela época - como ainda hoje -, não havia dispositivo legal que regulamentasse a demanda em favor de demarcação de terras indígenas no interior de centros urbanos. É evidente que o referido órgão já tinha se deparado com comunidades indígenas em situações parecidas, como em alguns locais na região amazônica, inclusive. O que se sucedia no bairro da Redenção, no entanto, configurava um desafio inédito em pelo menos um aspecto: se tratava de famílias de um grupo étnico historicamente não pertencente à região que compunha o terreno demandado (a cidade de Manaus), a centenas de quilômetros de seus territórios ‘tradicionais’ – e num momento em que aqueles, inclusive, já se achavam demarcados. Estas particularidades talvez expliquem as idas e vindas no processo de resolução do caso por parte das autoridades competentes. Em 1996 os indígenas teriam recebido uma espécie de autorização da prefeitura e, finalmente em 2003, o documento de posse do terreno. Este reconhecimento do poder público

---

<sup>297</sup> Aquele declive era – e ainda é – utilizado pelos moradores da região como depósito de lixo e rejeitos de obras – prática essa que ainda motiva tensões com os indígenas.

<sup>298</sup> ARAÚJO, Wagner. op. cit., p. 36.

<sup>299</sup> A ocupação sofreu ataque dos moradores, havendo relatos segundo os quais jogavam até pedras nas residências dos indígenas.

amenizou as tensões com os moradores do conjunto e inaugurou um novo momento para as famílias Sateré-Mawé residentes na comunidade da redenção.

Mas enquanto o reconhecimento da posse do terreno ainda era um fato não consumado, os acontecimentos na comunidade também se destacam pelas questões internas, em fatos que acabaram por impactar diretamente no processo de expansão das famílias Sateré-Mawé para outros locais da região metropolitana, bem como na crescente participação desses indígenas na política indígena local. A comunidade do bairro da Redenção se tornou um primeiro *locus* de mobilização no interior do nascente campo indigenista na cidade – fato corroborado pela criação da AMISM, primeira e mais conhecida associação dos Sateré-Mawé em Manaus, que em seus primeiros anos era sediada na própria comunidade. No tocante às questões internas, deve-se destacar que a vida comunitária ficaria marcada pelos conflitos envolvendo lideranças e famílias. Em pelo menos três ocasiões essas tensões culminaram em situações de rompimento entre os envolvidos, saídas de lideranças da comunidade e até embates físicos.

Só no ano de 1996, por exemplo, teriam ocorrido dois episódios. O primeiro deles está relacionado ao plano de construção de uma infraestrutura sanitária na comunidade, onde seria despejada parte dos rejeitos produzidos pelas residências da vizinhança. Enquanto alguns indígenas se mostravam contrários a obra, em virtude dos iminentes riscos à saúde das famílias residentes, outros eram favoráveis. Na época, o jornal *Acrítica* tratou do assunto, creditando o conflito à insistência de parte dos indígenas, que defendia o início da obra por supostamente já estarem contratados para realizá-la<sup>300</sup>. Se esta informação tem consistência ou não, pouco importa, o fato é que o clima de tensão permaneceria latente desde o episódio, sendo novamente intensificado nos meses seguintes. Como forma de alternativa econômica, uma das lideranças apostou na ideia de criar um pequeno empreendimento<sup>301</sup>. Esta conseguiu mobilizar recursos para a aquisição do maquinário necessário, iniciando as atividades. Uma vez em funcionamento, outros indígenas teriam se sentido insatisfeitos com a suposta falta de transparência na gestão de recursos auferidos pelo negócio, iniciando um conflito que resultou na deliberada destruição das máquinas<sup>302</sup>. Além de ter caracterizado uma lamentável demonstração de violência, o ato teve talvez como uma das principais consequências a saída da sede da AMISM do bairro da Redenção – que como veremos adiante, embora fosse uma organização supralocal, era a única porta-voz institucional não só da comunidade, mas dos

---

<sup>300</sup> *ACRÍTICA*. Manaus, 08.02.1996 [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 483].

<sup>301</sup> Uma lavanderia, visando um potencial mercado consumidor entre a vizinhança.

<sup>302</sup> Esse é só mais uma das narrativas a respeito do conflito. Alguns trabalhos que tocam no assunto também evidenciam que a suposta insatisfação mascarava certo ciúme da parte de alguns indígenas, incomodados com o protagonismo da líder que idealizou o projeto.

próprios Sateré-Mawé em Manaus<sup>303</sup>. Ver a sede da AMISM sair daquele lugar significou, no mínimo, o enfraquecimento político das famílias sobre as decisões tomadas no âmbito daquela entidade, uma vez que essa ainda continuou a administrar parte de suas demandas.



Figura 09: Logo da comunidade *Y'apryrehyt*.  
(Fonte: RUBIM, Altaci Corrêa. op. cit., p. 66.)

E foi justamente a continuidade da mediação da AMISM sobre a comunidade que resultou em mais um episódio de tensão, iniciado a partir de discordâncias sobre os rumos administração comunitária. Um indivíduo, então recém-chegado da terra indígena Andirá-Marau, supostamente experiente em questões sobre movimento indígena, passou a tecer frequentes críticas uma das lideranças, por esta supostamente ter favorecido determinadas famílias na partilha dos recursos e doações recebidos pela comunidade por intermédio da AMISM.<sup>304</sup> Depois do acionamento de autoridades e entidades (Polícia, Poder judiciário, CIMI, COIAB e FUNAI), a liderança acusada se retirou da comunidade.

Após alguns anos sem ter a sede da AMISM sob seus domínios, os Sateré-Mawé do bairro da Redenção resolveram criar uma associação que atendesse exclusivamente suas próprias demandas. A partir dessa necessidade foi fundada a *Associação Waikiru*– AW. Já no ano de 2002, nas disputas em favor do controle da recém-criada organização, um novo conflito eclodiu. Com a intervenção da Justiça, ficou decidida a divisão da comunidade em duas: *Waikiru*, nome já utilizado pela associação, e *Y'apryrehyt*, que passou a ter, também, sua própria organização. É importante frisar que essa divisão se deu não somente em termos institucionais – ambas passaram a ser representadas por entidades distintas, por lideranças distintas –, mas também no aspecto físico, com a construção de uma cerca que passou a demarcar os limites entre as duas comunidades. Inclusive, logo após o conflito, no calor dos

<sup>303</sup> FREITAS, Luiz. op. cit., p. 69.

<sup>304</sup> Doações recebidas por entidades de apoio e as cestas básicas distribuídas pela *Companhia Nacional de Abastecimento* – CONAB. Vale mencionar que este conflito envolveu a contestação, de um dos grupos, a respeito da legitimidade do rival, no tocante à sua indianidade, o que necessitou a intervenção da FUNAI, na época. Ibid., loc. cit.

acontecimentos, as famílias de ambos os lados eram desencorajadas a manter relações com aquelas pertencentes ao lado oposto<sup>305</sup>.

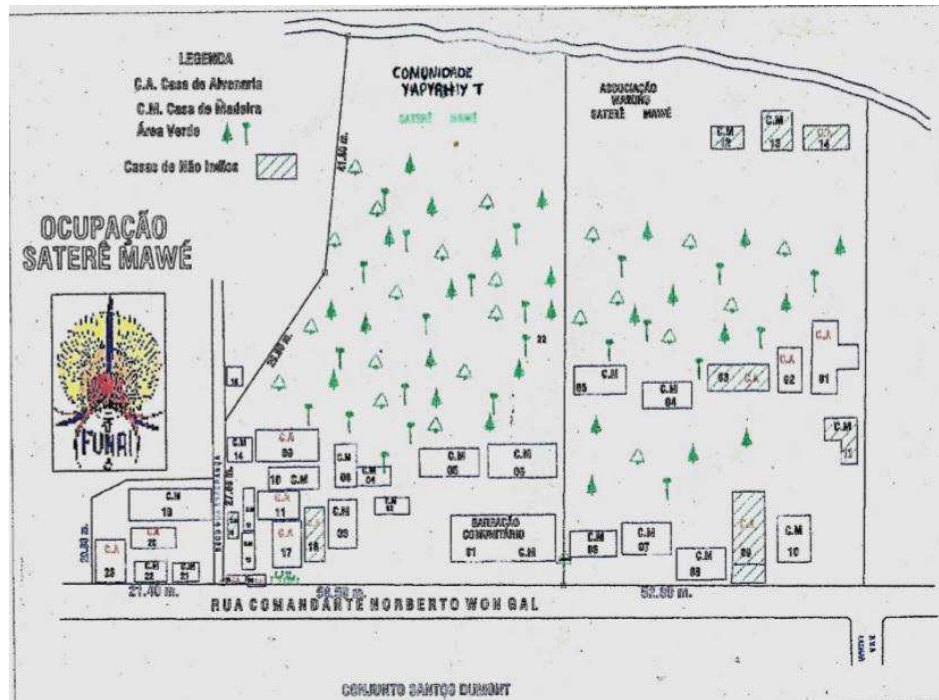


Figura 10: Divisão da comunidade Sateré-Mawé no bairro da redenção. Croqui elaborado pela equipe da FUNAI. (Fonte: FREITAS, Luiz. op. cit., p.74)

Passados três anos da fatídica cisão, na parte hoje correspondente à comunidade *Y'apryrehyt*, um novo desentendimento definiria os rumos da política Sateré-Mawé naquela localidade. O conflito incluiu episódio de lesão corporal, inquérito policial, e a 'expulsão' de mais uma liderança<sup>306</sup>, que seguindo o exemplo do primeiro caso, também se mudou para a região do Tarumã, onde fundou mais um núcleo comunitário, a chamada comunidade *Hiwy*. A última grande contenda no bairro da Redenção, documentada nos trabalhos, ocorreu no ano de 2007. Esta teria motivado a saída da mais uma liderança de *Y'apryrehyt*, que resolveu fixar residência na que hoje é conhecida como comunidade *Waranã*, localizada na área rural do município de Manaquiri, na zona metropolitana da capital amazonense. A parte relativa a Waikiru também ganhou novos rumos nos anos seguintes, quando, em 2008, as famílias relativas a essa parte do núcleo comunitário resolveram se mudar também para a região do rio

<sup>305</sup> Esta regra foi aos poucos enfraquecida, sendo que atualmente as famílias de ambas as comunidades *convivem* com relativa tranquilidade. Ibid., p. 118.

<sup>306</sup> Ibid., p. 76.

Tarumã-Açu, mais precisamente em um local denominado ‘Prainha’, na margem esquerda do mencionado Rio<sup>307</sup>.



Figura 11: Logo da Comunidade Waikiru.  
(Fonte: Comunidade Waikiru, 2019)

Todos esses acontecimentos, dentre os quais aquele que resultou na própria cisão da comunidade no bairro da Redenção, fizeram desta a exemplificação mais clara da fama que paira sobre os Sateré-Mawé, frequentemente evocada pelos indígenas de outras etnias presentes na cidade<sup>308</sup>, sobre suas disputas internas. Ainda assim, é importante colocar que a maioria das narrativas sobre a experiência dos Sateré-Mawé em Manaus trata o assunto de maneira fragmentada e pouco aprofundada.<sup>309</sup> Sem o intuito de entrar no mérito da questão, entendo que, tal como bem sublinharam outros pesquisadores<sup>310</sup>, é impossível compreender a experiência Sateré-Mawé em Manaus sem antes ao menos ter um entendimento mínimo das consequências diretas desses conflitos.

---

<sup>307</sup> Esse movimento está melhor exposto em páginas posteriores.

<sup>308</sup> É comum ouvir de indígenas, pertencentes a outros grupos étnicos, a afirmação de que os Sateré-Mawé costumam defender com firmeza seus posicionamentos, quando em reuniões de interesse geral, no âmbito das organizações multiétnicas.

<sup>309</sup> Na verdade, nenhum trabalho se propõe claramente a enfrentar a questão, talvez pelo risco de fugir de seus objetivos, ou mesmo por algum tipo de cuidado, já que se trata de um tema delicado, e que fatalmente envolve frequentes discordâncias entre os indígenas que propõem explicá-la.

<sup>310</sup> Sobretudo Luiz Freitas, em sua mencionada dissertação defendida em 2014.



### Sahu-Apé (Manacapuru)

#### *GRUPO QUE SE APRESENTA NO ARIAÚ TOWER DENUNCIA MAUS TRATOS*

*Quinze índios sateré-mawé abandonaram ontem a vizinhança do Hotel Ariaú Tower, de propriedade de Rita Bernadino, localizado a 55 quilômetros de Manaus, na margem direita do rio Negro, onde ocupam uma colônia [...]. Pintados para a guerra, os Sateré fizeram uma manifestação em frente ao Hotel Mônaco, do mesmo proprietário[...]. Os índios participavam de atividades dirigidas aos turistas do hotel [...]. A prisão de um índio, acusado injustamente de roubar uma bateria do hotel, motivou a revolta. Os índios querem dinheiro para retornar ao bairro da Redenção, zona oeste de Manaus, de onde foram retirados.<sup>311</sup>*

Ao passo que os acontecimentos se desenrolavam na ocupação que originaria as comunidades *Waikiru* e *Y'apryrehyt*, os Sateré-Mawé apareceriam nas páginas dos jornais pelo envolvimento em mais uma situação conflituosa. Em 1996, um poderoso empresário - possivelmente a par dos acontecimentos no bairro Redenção pela cobertura da imprensa local - entendeu que aqueles indígenas poderiam se tornar uma atração interessante para o público de seu famoso hotel de selva, conhecido como 'Ariaú Towers'. Com este intuito, convidou alguns daqueles indivíduos a trabalhar em seu empreendimento. Os indígenas aceitaram a proposta, passando a realizar performances para os hóspedes<sup>312</sup>, incluindo desde a encenação de rituais, até a venda de artesanato.

O hotel localizava-se na região metropolitana de Manaus, na foz do rio Ariaú, a dezenas de quilômetros do perímetro urbano da capital. Pela distância em relação à cidade, o acordo proposto pelo empresário também garantia uma moradia nas imediações do hotel, além de auxílio alimentação e da própria remuneração. A parceria permaneceu durante aproximadamente seis meses, até o momento em que os indígenas passaram a julgar o acordo desvantajoso. Foi quando se iniciou o clima de tensão entre os Sateré-Mawé, na condição de trabalhadores, e os dirigentes do hotel. A matéria do jornal reproduzida acima conta um dos capítulos do conflito, e embora o periódico tenha dado a entender que a principal motivação das tensões seria a acusação de um furto, direcionada a um dos indígenas, pesquisas realizadas posteriormente indicam que havia questões mais amplas, relacionadas às próprias condições de trabalho ali vivenciadas. O desfecho do conflito resultou no rompimento do acordo. Os indígenas, no entanto, se recusaram a voltar para o bairro da Redenção. Ao invés disso,

<sup>311</sup> *ACRÍTICA*. Manaus, 18.01.1996. [‘PIB-ISA 1996-2000’ (2001), p. 483].

<sup>312</sup> Uma clientela majoritariamente composta por estrangeiros



resolveram permanecer na Vila Ariaú, uma comunidade relativamente próxima ao hotel<sup>313</sup>, para continuar realizando as mesmas atividades voltadas ao empreendedorismo cultural, com a diferença de que, a partir daquele momento, por conta própria, e recebendo a visita de turistas já não somente da própria empresa da qual foram funcionários, mas também de parceiros ligados a outras agências de turismo atuantes em Manaus.



Figura 12: Localização da Comunidade *Sahu-Apé*. (Fonte: Google Earth, 2018)

Todo esse movimento resultou na formação do núcleo comunitário que depois seria batizado pelo nome de ‘Sahu-Apé’. Sem dúvida, hoje este é um dos mais bem-sucedidos entre os que compõem o circuito Sateré-Mawé em Manaus, no tocante à autonomia política e no sustento das famílias que o compõe. Este sucesso, por sua vez, foi viabilizado por um encadeamento de fatos e condições muito particulares: a região em que se localiza a comunidade recebeu, no decorrer dos anos posteriores, uma atenção especial do poder público. Esta atenção se fez, em primeiro lugar, mediante os auxílios relacionados ao programa de construção do gasoduto Coari-Manaus, que hoje corta a região<sup>314</sup>. Como medida de compensação aos potenciais impactos socioambientais previstos, a Petrobrás S.A., empresa responsável pela obra, propôs um projeto de desenvolvimento sustentável para as comunidades

<sup>313</sup> A Vila Ariaú, localizada na confluência entre o referido rio e a rodovia estadual AM-070. É distrito do município do Iranduba, sendo habitado, na sua maioria, por trabalhadores das numerosas olarias presentes na região, bem como por funcionários do próprio hotel de selva.

<sup>314</sup> O gasoduto Coari-Manaus começou a ser construído no início dos anos 2000, e entrou em operação precisamente no ano de 2009. Possui uma extensão total de aproximadamente 660 km, divididos em três trechos. O trecho que corresponde à região do rio Ariaú é o último, e se estende por 186 km entre o Município de Anamá, no baixo Solimões, e a capital. No todo, a obra teve um custo de aproximadamente 4,5 bilhões de Reais, quase metade financiada pelo *Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social – BNDES*, no âmbito do *Programa de Aceleração do Crescimento – PAC*.

e famílias atingidas, o chamado ‘Trilhas do Gasoduto’. No bojo desse plano foram propostas iniciativas específicas, voltadas às particularidades das populações atingidas. A comunidade Sahu-Apé foi incluída no subprograma de ‘Associativismo e organização comunitária’, tendo, a partir de então, criado sua própria organização representante, a *Associação Indígena Sahu-Apé* – AISA, em 2006, com o intuito de dialogar com os agentes ligados ao programa de compensação<sup>315</sup>. Municiados de sua organização representativa, os indígenas receberam, num primeiro momento, a documentação de propriedade do próprio terreno que hoje perfaz a comunidade, doado pela prefeitura de Manacapuru. Ao mesmo tempo, a comunidade recebeu um importante aporte financeiro,<sup>316</sup> investindo-o na construção de um centro comunitário e no aprimoramento das atividades relacionadas ao empreendedorismo cultural.

Concomitantemente ao apoio recebido pela obra do gasoduto, outro projeto se direcionaria aos Sateré-Mawé da Vila Ariaú. Dessa vez, no entanto, os recursos seriam oriundos do Governo Estadual, mediante o ‘Projeto Amazonas Indígena’. Lançado em 2004, por ocasião da *I Conferência Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas*, e organizado pela então *Fundação Estadual dos Povos Indígenas* – FEPI, o projeto previa entre seus objetivos a inserção dos povos indígenas no complexo de projetos relacionados à chamada *Zona Franca Verde* - nada mais que uma versão ‘ecologizada’ de desenvolvimento voltado a populações do interior do Amazonas, tendo como paradigma o sucesso econômico atribuído à *Zona Franca de Manaus*<sup>317</sup>. Entre os caminhos escolhidos para alcançar esse objetivo, as iniciativas voltadas ao turismo receberam especial atenção. Para a região metropolitana de Manaus, foram propostos planos voltados às populações habitantes da calha do rio Tarumã, comunidades ribeirinhas do rio Negro próximas a capital e, em especial, à comunidade Sahu-Apé, na época já reconhecida como um importante modelo de alternativa econômica por meio do empreendedorismo cultural. A iniciativa acabou rendendo recursos destinados ao aprimoramento da infraestrutura da comunidade e ações de capacitação direcionadas aos indígenas<sup>318</sup>.

---

<sup>315</sup> Como esperado, a atuação dessa organização, à qual deveremos nos ater com melhores detalhes mais adiante, acabou se tornando imprescindível para a comunidade em diversas outras frentes.

<sup>316</sup> Esse projeto foi, na época, mediado pela *Fundação Estadual dos Povos Indígenas* (FEPI), pela *União dos Povos Indígenas de Manacapuru* (UPIM), e pelo lado governamental, pela *Secretaria Estadual de Desenvolvimento Sustentável* – SDS. Entre indígenas, o projeto abrangeu comunidades de indígenas Apurinã e de outros grupos, presentes na região. No todo, somente para a comunidade Sahu-Apé, teriam sido destinados aproximadamente 115 mil reais. NOVO, Viviane da Silva Costa. op. cit., p. 129.

<sup>317</sup> O programa Amazonas Indígena se constituiu de três eixos de ação: fundo de apoio ao etnodesenvolvimento, programa de crédito e financiamento e fomento a pesquisas. CARDENES, Luciano. op. cit., p. 49.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 53.

Além dos dois projetos citados, a região em volta da rodovia AM- 070 ainda receberia atenção em virtude da construção de um novo grande empreendimento. A obra de construção da ponte sobre o Rio Negro<sup>319</sup>, ligando Manaus ao município de Iranduba, também destinou aporte compensatório aos impactos socioambientais sobre diversas comunidades da região, destinado ao aprimoramento das atividades já realizadas na região.

Somando-se a essas iniciativas, os Sateré-Mawé da aldeia Sahu-Apé também foram beneficiados com outros projetos de menor amplitude<sup>320</sup>. Os detalhes e a efetividade de todos podem ser melhor compreendidos a partir da leitura de pelo menos dois trabalhos entre os aqui citados<sup>321</sup>. No todo, é importante dizer que os recursos proporcionados foram fundamentais para o desenvolvimento a aldeia, tornando-a, como já afirmado, um modelo para outros núcleos comunitários presentes na região metropolitana de Manaus. Ao mesmo tempo, as minúcias de toda essa história ainda revelam o impacto das escolhas realizadas por aqueles indígenas em meados da década de 1990. A busca por um lugar próprio para habitar, depois de um período conturbado no processo de estabelecimento transcorrido no bairro da Redenção, e o período vivido como trabalhadores do hotel de selva, acabou resultando em frutos que talvez jamais fossem imaginados no momento em que os caminhos estavam sendo trilhados<sup>322</sup>. Desse ponto de vista, a história de criação da comunidade Sahu-Apé demonstra tanto a dinâmica inerente ao estabelecimento dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus, suas motivações e inconstâncias, como também o senso de oportunidade dos indivíduos envolvidos, no saber agir conforme as possibilidades em jogo.

---

<sup>319</sup> A ponte sobre o Rio Negro foi construída no âmbito do “Programa Amazônia Sustentável”, com aporte financeiro do BNDES e do governo do Estado do Amazonas. As obras iniciaram-se no ano de 2007, e a inauguração ocorreu no ano de 2011.

<sup>320</sup> Tal como pela iniciativa de ‘resgate’ da medicina tradicional em comunidades de Manacapuru e Iranduba, promovido pela FUNASA/VIGISUS, que proporcionou aos indígenas de Sahu-Apé a capacitação para o atendimento de interessados em suas técnicas de pajelança. *Ibid.*, p. 179.

<sup>321</sup> Sobretudo os de Luiz Freitas, Luciano Cardenes e Viviane da Silva Costa Novo.

<sup>322</sup> Mais curioso ainda é pensar que, o mesmo hotel de selva, outrora poderoso empreendimento, reconhecido mundialmente, encontra-se hoje em ruínas.

### Inhaã-beé (Tarumã, Manaus)

*“O nome da aldeia surgiu por causa que nós fazíamos muita apresentação do ritual da tucandeira, e, como a gente coletava muita semente de uma árvore que dá a fruta Inhaã-beé, e dessa fruta a gente tira a semente limpa e coloca no sol, a mamãe disse que se um dia formasse uma comunidade daria este nome a ela. Mas quando nós perguntava, por que mãe Inhaã-beé? Ela respondia: ‘é porque o Inhaã-beé quando bate soa muito longe, e quem sabe um dia nós vamos ser conhecidos muito longe’”<sup>323</sup>*

O bairro do Tarumã é uma região predominantemente ‘verde’, onde se localizam antigos sítios, balneários e marinas. Nos últimos anos tem sido alvo crescente do setor imobiliário local, com a construção de condomínios, na sua maioria visando o mercado consumidor de médio e alto poder aquisitivo. As comunidades ali presentes (incluindo indígenas) se localizam em pontos mais afastados, geralmente na margem direita do rio Tarumã-Açu, lado oposto de sua zona mais urbanizada e mercadologicamente valorizada.

O estabelecimento de comunidades Sateré-Mawé naquela região se relaciona a dois fatos fundamentais. Primeiro por sempre ter sido um local de trânsito de Dona Teresa. Esta teria conhecido a região logo em sua chegada a Manaus, uma vez que ali se localizava o porto onde atracavam as embarcações de propriedade da FUNAI. As características do local cedo despertaram o interesse da indígena, talvez em função das semelhanças em relação às paisagens comparáveis à região da T.I. Andirá-Marau<sup>324</sup>. A proximidade continuaria latente mesmo nos anos em que a matriarca lutava por uma moradia na cidade, quando frequentemente passava dias na pequena propriedade de seu irmão Dico. Após esse período, entre fins da década de 80 e início dos anos 90, depois de conquistar o terreno no bairro da Redenção, Dona Teresa resolveu residir em caráter definitivo na região do Tarumã. Em suas andanças pela região conheceu o Sr. Antônio Binicius, que tornaria seu marido. Este conseguiu um trabalho como caseiro em um terreno às margens do Igarapé do Tiú, afluente do rio Tarumã-Açu. Ali, Dona Teresa passou a viver em uma residência fixada nos domínios da propriedade pertencente aos patrões de seu esposo, exceto pelo período em que este foi transferido para prestar serviços em outra propriedade, pertencente aos mesmos patrões, na região do município de Manaquiri – história que, por sua vez, se relaciona a criação da comunidade *Waranã*, a ser explicada mais

<sup>323</sup> Trecho da narrativa do tuxaua Pedro Hamaw, extraído de entrevista concedida ao pesquisador Luis Freitas, em 21.11.2013. FREITAS, Luiz. op.cit. p. 108.

<sup>324</sup> Nos trabalhos, a explicação sobre a inquietude de Dona Teresa está quase sempre atrelada a busca de uma aldeia idealizada sob seu passado no interior, cercada pela floresta, banhado por algum braço de rio, e com uma terra em condições para o plantio- ambiente este que dificilmente poderia ser concebido no interior da malha urbana. BERTOLINI, Carolina. op. cit., p.63.

adiante. No Manaquiri, Teresa vivenciaria o infortúnio de ver o Sr. Binicius falecer, tendo, a partir desse acontecimento, retornado à sua antiga residência no Tarumã, onde havia permanecido seu filho Zaqueu, por concessão da família proprietária<sup>325</sup>.

Já no ano de 2000, após um dos mencionados litígios vivenciados na comunidade da Redenção, Zeila, uma das filhas de Dona Teresa, resolveu mudar-se para a região do Tarumã. Inicialmente se fixou na margem oposta do igarapé onde já residia sua mãe, permanecendo por poucos meses, em virtude da expulsão por parte dos supostos proprietários do terreno ocupado. Diante a situação, Dona Teresa pediu para a família que lhe concedera o terreno onde morava, outro pedaço de terra para acomodar sua filha. Esta então construiu sua casa nas proximidades da residência de dona Teresa, local que hoje se encontra a comunidade Inhaã-beé, enquanto o terreno em que a matriarca residia, junto com seu filho Zaqueu, se transformaria, poucos anos depois, na comunidade Hiwy – de que trataremos no próximo tópico.

O aspecto mais importante desse acontecimento, no entanto, foi a maneira com que Zeila tratou o terreno onde ergueu sua casa. Dona Teresa, que vivia há anos no Tarumã, tinha aquele espaço e aquela região como uma simples local moradia. A chegada de sua filha, por sua vez, ensejou um uso mais identificado à dimensão política, transformando-o em um espaço destinado à manifestação étnica. O primeiro sinal dessa transformação foi demonstrado na nomeação do local, de acordo com os referenciais Sateré-Mawé. O segundo se materializou a partir do convite de Zeila para que outras famílias construíssem suas residências naquele terreno. Nos anos seguintes, a comunidade foi recebendo novos adeptos, inclusive pertencentes a outros grupos étnicos, fato que, somado à criação da *Organização das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé* – OMISM, no ano de 2005, ajudou a transformar *Inhaã-beé* em um núcleo comunitário efetivamente inserido no cenário indigenista manauara.

A história de estabelecimento da comunidade *Inhaã-beé* nos coloca diante de pelo menos duas questões importantes. Uma a respeito das particularidades que constituíram a demanda dos indígenas pelo reconhecimento daquele espaço enquanto *locus* de manifestação étnica; e a outra a respeito, mais uma vez, do jogo em favor do controle político interno da comunidade.

Sobre o primeiro aspecto, há de se reconhecer que quase todos os núcleos comunitários indígenas em Manaus passaram em algum momento, ou ainda passam, por tensões relacionadas à questão fundiária. O terreno inicialmente ocupado por dona Teresa, cedido informalmente

---

<sup>325</sup> A permanência da indígena no pequeno lote se configurou numa espécie de troca com a família proprietária, já que uma das condições era garantir que não houvesse invasões e desmatamentos na propriedade.



pela família dos antigos patrões de seu falecido companheiro, também se tornaria, após a criação da comunidade, em objeto de litígio que envolveu órgãos como a FUNAI e o MPF. No decorrer dos anos em que a comunidade foi se estabelecendo, aquela área do Tarumã tornou-se alvo de um programa do Governo Federal, que a transformou em um assentamento (Assentamento Federal Tarumã Mirim). Com o intuito principal fomentar o desenvolvimento da agricultura familiar, no todo, aproximadamente 370 famílias, incluindo indígenas, teriam sido contempladas com pequenos lotes<sup>326</sup>. Se contasse somente com essa circunstância, os Sateré-Mawé talvez não tivessem maiores percalços em regularizar o terreno em questão. No entanto, a situação ganhou complexidade a partir da própria distribuição dos lotes, quando a porção de terra onde se encontra a comunidade foi entregue a um não indígena, sem qualquer relação com os Sateré-Mawé. Uma vez beneficiado com o título, o proprietário resolveu vender as terras para uma empresa de construção naval, que adquiriu a gleba com o plano de construir um estaleiro, a cerca de quinhentos metros da comunidade.<sup>327</sup>



Figura13: Localização das comunidades *Inhaã-beé* e *Hiwy*. (Fonte: Google Earth, 2018)

Efetivada a construção, os indígenas passaram a conviver com um trânsito maior de embarcações no igarapé, a construção de uma estrada e uma área considerável desmatada. Esses fatos ocasionaram a degradação do espaço em volta da comunidade, impossibilitando a prática

<sup>326</sup> BERTOLINI, Carolina. op. cit., p. 62.

<sup>327</sup> Empreendimento este que foi, diga-se de passagem, construído irregularmente, já que a região foi destinada ao mencionado assentamento. Ibid., p.68.

da agricultura, dificultando a pesca e comprometendo o seu potencial turístico<sup>328</sup>. Sob o convívio da ameaça constante dos proprietários do empreendimento, os indígenas buscaram apoio das autoridades e, em 2005, o MPF iniciou a apuração do caso e do processo de regularização, que a partir de 2007 passou a contar com a colaboração da FUNAI. Depois de tensões e incertezas, a partir de 2015 a contenda se encaminhou para uma resolução, quando a parte da terra referente à comunidade foi repassada à FUNAI e esta, por sua vez, cedeu aos indígenas no ano seguinte. Embora ainda não tenham conquistado a documentação definitiva do terreno, os indígenas continuam a residir no local.

Além dos detalhes mencionados, outra parte importante desta história desenrolou-se ainda em seus momentos de indefinição. Por ocasião da pesquisa de campo que resultou na sua dissertação de mestrado, Carolina Bertolini entrevistou um dos líderes da comunidade *Inhaã-beé*, na busca de informações acerca dos desafios encontrados no processo de regularização do terreno. Em um dos trechos da narrativa, o entrevistado afirmou que teria recebido orientações de um agente ligado ao Ministério Público Federal, para que os Sateré-Mawé da comunidade *Inhaã-beé* se identificassem como “agricultores familiares”, e que, além disso, ressaltassem em seu pedido o fato do terreno constituir uma “área de preservação ambiental”. Segundo o agente, esses detalhes dariam celeridade à demanda apresentada pelos indígenas<sup>329</sup>.

Por si, esta informação possibilita algumas reflexões importantes para o que se busca no presente trabalho. Em primeiro lugar, a discussão a respeito das linhas identitárias que cercam e orientam as ações coletivas. Vê-se que, em virtude da ausência de uma política pública de reconhecimento das populações indígenas em meios urbanos, os Sateré-Mawé tiveram de colocar sua identidade étnica em segundo plano, e lançar mão de uma nova categorização, supostamente mais adequada para as circunstâncias então colocadas. “Agricultores familiares”, por sua vez, é uma categoria ampla e, sem dúvida, não se contrapõe ao fato do coletivo em questão também ser indígena. Além disso, justamente por se tratar de uma região rural da capital, a demanda pelo terreno no Tarumã teve esta oportuna frente de ação. Ao mesmo tempo, por se tratar de um local relativamente apartado na malha urbana, os indígenas foram também encorajados a se apropriar do apelo ambiental em sua reivindicação. Todas essas particularidades jamais poderiam ser colocadas, pelo menos com a mesma legitimidade, por exemplo, no mencionado processo de reivindicação pelo terreno no bairro da Redenção, como de outros tratados nesta tese. Esse movimento mostrou que os Sateré-Mawé da comunidade

---

<sup>328</sup> Por algum tempo a comunidade *Inhaã-beé* tinha como atividade o turismo, nos moldes parecidos ao exemplo já mencionado da comunidade Sahu-Apé.

<sup>329</sup> BERTOLINI, Carolina. op. cit., p. 72.



*Inhaã-beé* – assim como da sua vizinha Hiwy - demonstraram a efetividade no exercício de apropriação de expectativas, na urgência prática que a situação apresentava. Mais importante ainda é frisar que as consequências dessa apropriação, embora basicamente restritas a um campo ‘conceitual’ (identidade), resultaram no relativo sucesso dos indígenas em relação à demanda pelo terreno no Tarumã.

Além de todas as dificuldades que cercaram o processo de reconhecimento do direito dos Sateré-Mawé sobre o terreno, durante aquele momento crítico a comunidade ainda veria emergir uma crise pelo seu controle político interno. A partir do falecimento de Zeila, no ano de 2009, o posto de presidente do *Conselho Indígena Inhaã-beé* foi assumido por Pedro Hamaw, seu filho, que reivindicou o cargo lançando mão dos princípios ‘tradicionais’ dos Sateré-Mawé quanto à organização de suas aldeias<sup>330</sup>. Na visão de Hamaw, tal tradição previa que supostamente permanecesse ‘cacique’ até a morte, passando essa condição de liderança, posteriormente, a um herdeiro seu. Esses princípios contrariavam o entendimento de parte das famílias integrantes da comunidade, que a exemplo da organização adotada no bairro da Redenção, defendiam a rotatividade e a escolha democrática para os ocupantes do cargo<sup>331</sup>. A exemplo de outros episódios já aqui mencionados, parte dos indígenas que não concordava com o líder acabou por se retirar definitivamente da comunidade. Mesmo diante da desaprovação de parte das famílias, Pedro Hamaw permaneceu no cargo, impondo seu entendimento para os rumos da comunidade. Hoje, embora não seja uma unanimidade política entre seus parentes (de outros núcleos comunitários), é reconhecido pela sua habilidade em defender os interesses de sua aldeia.

O conflito em si, por sua vez, remete a algo além do simples controle político e dos recursos de *Inhaã-beé*, pois explicitou um dos dilemas inerentes à própria organização dos coletivos indígenas na atualidade. Neste caso, desde já se faz necessário dizer que não se trata de um embate entre a ‘tradição’, materializada em determinados costumes alinhados à experiência ‘antepassada’ das aldeias, e a ‘modernidade’, efetivada no contato com padrões organizacionais frequentemente atribuídos ao mundo não indígena. O acontecido em *Inhaã-beé* mostra, acima de tudo, os desafios inerentes à invenção de uma possibilidade coletiva de existência na cidade, mostrando que, para isso, não basta ocupar um lugar, dar um nome a este (uma referência simbólica) e, posteriormente, agregar outras famílias. Fez-se necessário criar e manter algum tipo de consentimento entre os interessados, sempre tentando equalizar as

---

<sup>330</sup> Além desse ponto de discordância, logo teriam começado a pairar dúvidas quanto à transparência do líder em relação à gestão dos recursos da comunidade. Ver: MAURO, Ana Luísa S. op. cit., p. 73.

<sup>331</sup> FREITAS, Luiz. op. cit., p. 109.

expectativas dos indivíduos e famílias. Todos esses desafios, por sua vez, apresentaram-se de modo igualmente importante na entrevista realizada com a liderança da comunidade Hiwy, localizada a menos de 200 metros de Inhaã-beé, cuja trajetória será exposta nas próximas páginas.

### **Hiwy (Tarumã, Manaus)**

*“A gente gosta que venham pesquisadores, professores e estudantes, porque na época do problema lá na redenção, quando estávamos no sufoco da audiência, a gente tinha nossa história”<sup>332</sup>.*

Como já demonstrado, a presença Sateré-Mawé na região do Tarumã se faz atualmente pela constituição de três núcleos comunitários. Entre os que se localizam especificamente às margens do igarapé do Tiú, afluente do rio Tarumã-açu, tive a oportunidade de conhecer a comunidade *Hiwy*, onde entrevistei sua líder, Terezinha de Souza. A criação dessa segunda aldeia se relaciona também a um episódio conflituoso no bairro da Redenção, ocorrido no ano de 2005, já na parte correspondente à comunidade *Y'apryrehyt*. Naquele conflito, uma filha e três netas de Dona Teresa resolveram de lá se retirar, levando suas respectivas famílias para residir no terreno onde morava a matriarca. Uma vez no Tarumã, ao invés de se integrarem à já existente comunidade *Inhaã-beé*, resolveram criar seu próprio núcleo comunitário.

A nova comunidade nasceu com o nome *Mawé*, no exato local onde já morava Dona Teresa e seu filho Zaqueu. Começou abrigando seis famílias, inicialmente representadas por pelo mesmo indígena. Tal como *Inhaã-beé*, a comunidade *Hiwy* conseguiu por algum tempo usufruir do fato de ter um hotel na vizinhança. A parceria teria rendido ganhos relevantes para suas famílias, que recepcionavam os hóspedes do hotel, num tipo de parceria semelhante à realizada pela aldeia Sahu-Apé, embora que talvez não tão lucrativo quanto aquela. O trabalho começou a gerar desentendimentos quando as famílias supostamente passaram a contestar o rateio dos ganhos. Entretanto, a partir da contenda, ao contrário do que acontecera em outros casos entre os Sateré-Mawé, os envolvidos resolveram encerrar atividades voltadas ao turismo, evitando que o conflito tomasse maiores proporções.<sup>333</sup> Embora tenham adotado essa postura, as desavenças se fizeram presentes em outros momentos, já motivadas por outras razões. A primeira teria ocorrido no ano de 2007, resultando na saída de algumas famílias<sup>334</sup>. O outro episódio ocorreu logo nos meses subsequentes ao falecimento de Zaqueu, no ano de 2012,

<sup>332</sup> Terezinha Ferreira de Souza. Manaus, 16.06.2018.

<sup>333</sup> FREITAS, Luiz. op. cit., p. 127.

<sup>334</sup> José Agnello de Andrade relata, em sua visita realizada à comunidade no ano de 2009, a presença de somente três famílias na então comunidade *Mawé*. ANDRADE, José Agnello Alves Dias. op. cit., p.78

especialmente na escolha da liderança a sucedê-lo: sua sobrinha Terezinha. Insatisfeitas com a decisão e com algumas mudanças propostas pela nova liderança, outras famílias resolveram abandonar a comunidade.<sup>335</sup> A emergência de Terezinha caracterizou em um novo período para a comunidade. O exemplo disso está na própria escolha do nome *Hiwy* (*Gavião*), a partir de então. Este fato demonstra as intenções da nova liderança em pelo menos sublinhar uma marca (clânica), que invariavelmente remete aos arranjos internos do poder no interior do universo Sateré-Mawé.



Figura 14: Visão parcial do barracão central da comunidade *Hiwy*.  
(Autor: Cecília Jimenes, 2018)

Sobre a formação da *Hiwy*, o primeiro ponto a ser discutido é o motivo pelo qual as famílias que constituíram essa comunidade. Desde o início, optaram por um núcleo apartado de *Inhaã-beé*, considerando que se encontram a menos de 200 metros de distância um do outro. Essa escolha pode estar relacionada a pelo menos duas razões. Primeiro por terem optado por criar sua própria comunidade, de acordo com o que melhor entendiam a respeito dos caminhos tomados, sem interferências de lideranças já estabelecidas. Em segundo lugar, por terem evitado se incorporar ao mesmo ambiente de famílias cujas relações já tinham se desgastado no próprio núcleo comunitário da Redenção. Os indícios dessa questão ganham força quando se observa a relação atual entre as lideranças das respectivas comunidades – inversamente proporcional à pequena distância física que separam suas aldeias. É possível que, nesse sentido, também pese a disputa por recursos entre elas, uma vez que Pedro Hamaw é considerado um líder influente,

<sup>335</sup> Na passagem, o antropólogo menciona até o episódio em que residências foram deliberadamente queimadas pelas famílias que as abandonaram, demonstrando, no mínimo, o grau de tensão que constituiu o conflito. Ibid., loc. cit.

cuja forma de atuação é frequentemente associada aos êxitos em favor da canalização de recursos para a sua comunidade.

Como forma de se fortalecer diante à sombra de seu primo, Terezinha Ferreira passou a apostar em uma aliança com lideranças de outras comunidades indígenas do Tarumã, aglomerando esforços no sentido de buscar apoio em políticas públicas direcionadas à região. Este fato, no entanto, não impediu que *Hiwy* se mantivesse relativamente distante de outros agentes da política indígena atuante na cidade. Ainda hoje sem contar com uma entidade representativa formalizada – o que, conseqüentemente, limita sua ação frente ao Estado-, a comunidade tem deixado de ser atendida de maneira mais efetiva pelas políticas públicas locais<sup>336</sup>. Em vias de superação, este relativo isolamento, por sua vez, também é questão implícita na relação da líder Terezinha com os pesquisadores que visitam sua comunidade. No trecho destacado de sua fala, a líder ressalta a importância da presença de acadêmicos entre as famílias que representa, justamente pelo fato dos trabalhos produzidos já terem ajudado os Sateré-Mawé em ações movidas na esfera judicial, como o exemplo citado por ela mesma<sup>337</sup>, no bairro da Redenção, e no imbróglgio que envolveu as duas comunidades localizadas às margens do igarapé do Tiú – caso que ainda possui pendências. Mas pode haver algo ainda mais profundo, coma presença de pesquisadores significando o reconhecimento, do ponto de vista da liderança, de uma comunidade que ainda luta para se “estabelecer” ante ao poder público local, e ao próprio movimento indígena.

Além dos desafios impostos no campo da política indígena, a comunidade *Hiwy*, tal como seus vizinhos do igarapé do Tiú, tem convivido com incômodos específicos daquela região da cidade, além do mencionado problema fundiário provocado pela construção do estaleiro. O Tarumã é uma região historicamente ocupada por pequenos grupos e comunidades ribeirinhas, mas também é zona tradicional de antigos sítios e marinas, onde famílias mais abastadas da capital costumam frequentar aos fins de semana. Em determinados momentos do diálogo com Terezinha e os demais indígenas da *Hiwy*, não faltaram menções ao frequente e perigoso trânsito de embarcações na região, especialmente aos finais de semana. Para os indígenas, esse fato tem colaborado, entre inúmeros problemas, para a diminuição dos recursos pesqueiros no igarapé do Tiú – que sempre foi uma importante fonte de subsistência para as famílias. Todos esses desafios, porém, não diminuem a ânimo dos indígenas de estar ali, bem

---

<sup>336</sup> Esta realidade tende a ser transformada, e os sinais disso podem ser encontrados na aproximação recente com a COPIME.

<sup>337</sup> Quando comentou sobre o assunto, citou especificamente a importância do trabalho realizado pela pesquisadora Kalinda Félix de Souza, aqui também mencionado em páginas anteriores.

como dos demais Sateré-Mawé (de outras comunidades) frequentar o Tarumã. Exemplo disso pode ser visto em uma constatação presente no mencionado trabalho de José Agnello Dias de Andrade, quando este ouviu de uma liderança que alguns indígenas usavam a comunidade *Hiwy* como uma espécie de ‘retiro espiritual’. Um dos períodos mais comuns se daria nos festejos carnavalescos, quando jovens Sateré-Mawé são impelidos a se deslocar do bairro da Redenção, com o intuito de se apartar dos riscos de se estar na cidade neste período festivo. No Tarumã esses jovens passam os dias focados na religiosidade, junto de suas famílias e próximos da natureza<sup>338</sup>. Manter-se num local como a comunidade *Hiwy*, assim como os demais núcleos mais afastados da malha urbana (*Inhaã-Beé*, *Sahu-Apé* e *Waranã*), diz muito sobre a forma pela qual esses indígenas escolheram viver a capital e seus arredores: aproveitando ao máximo os diferentes tipos de ambiente que a região pode oferecer.

### Waranã (Manaquiri)

A comunidade *Waranã* se localiza na região agrícola de Manaquiri, a cerca de 20 quilômetros da sede do município, próximo à rodovia BR-230, mais conhecida como ‘Transamazônica’. Dentre as comunidades Sateré-Mawé presentes na região metropolitana de Manaus, esta talvez seja a mais distante da malha urbana da capital<sup>339</sup>. Do ponto de vista de um observador mais apegado às categorizações tradicionais, essa distância certamente colocaria o núcleo comunitário longe daquilo que se poderia pensar de uma ‘aldeia urbana’, o que também a excluiria do rol de objetivos traçados no início do presente trabalho: a formação de organizações indígenas em Manaus. Um fato, no entanto, coloca em dúvida tais considerações. Se a formação da comunidade *Waranã* encontra-se aqui presente enquanto objetivo de análise, isto se dá muito mais pelas relações desse acontecimento com a história das demais comunidades e organizações aqui apreciadas, do que pela sua distância geográfica em relação ao recorte espacial previamente delimitado.

Como já parcialmente explicado, a comunidade *Waranã* é também desdobramento de parte da trajetória da matriarca Teresa Ferreira de Souza e da dinâmica que caracteriza a experiência dos Sateré-Mawé em Manaus. Teresa foi para a região do município do Manaquiri em meados dos anos 1990, em virtude do trabalho exercido por seu marido, na época, em uma propriedade localizada na região. Lá o casal teria recebido uma pequena gleba, em uma área de várzea, às margens do rio Solimões, onde Teresa viveu com seu companheiro e com sua filha

<sup>338</sup> ANDRADE, José Agnello Dias. op. cit., p. 80.

<sup>339</sup> Ao todo, em linha reta, cerca de 180 km da capital.

Zorma. Quando Antônio Benício faleceu, a matriarca Sateré-Mawé resolveu voltar para Manaus, novamente para o Tarumã, onde seu filho Zaqueu tinha permanecido. Zorma, por sua vez, continuou mantendo vínculos com a região do Manaquiri, onde teria conhecido, por sua vez, o homem que viria a se tornar seu marido. Isto não a impediu de retornar para Manaus, fixando-se na comunidade localizada no bairro da redenção. Lá conviveu com todos os conflitos iniciados a partir dos anos 2000, até que optou por se integrar à então recém-formada comunidade *Mawé* (hoje *Hiwy*), já em 2005. Após pouco tempo no Tarumã, numa época em que sua mãe ainda era viva e lá residia, resolveu se mudar de vez para o Manaquiri, no ano de 2007<sup>340</sup>.

A comunidade cresceu a partir de então, sendo que, quando lá esteve em função de seu trabalho de campo, já no ano de 2013, o pesquisador Luiz Freitas contabilizou seis famílias residentes, no total de vinte e oito indivíduos. A maioria desses se dedicava a atividades relacionadas àquele contexto específico, como agricultura, pesca e artesanato. Muitos dos desafios enfrentados pela comunidade *Waranã* dizem respeito tanto à sua distância em relação à capital, quanto ao fato de ter sido formada há poucos anos. No primeiro aspecto, vale ressaltar que as consequências dessa distância se colocam principalmente na relação com o poder público local. Sob jurisdição da prefeitura municipal do Manaquiri, uma cidade pequena e com orçamento financeiro limitado, restam poucas alternativas para a comunidade no sentido captar recursos para empreender seus projetos. Como forma de tentar contornar a situação, foi criada em 2012 a *Associação Indígena Waraná Sateré-Mawé* (AIWSM), chefiada pela líder Zorma. Por outro lado, a região onde se localiza a comunidade *Waranã*, ao contrário das demais elencadas, oferece interessantes possibilidades de subsistência. Destaca-se, nesse sentido, o cultivo exitoso de diversas espécies vegetais, e, no tocante ao espaço circundante, marcado por inúmeros lagos e igapós, a oferta de abundantes recursos pesqueiros<sup>341</sup>.

Quanto ao fato de ser uma comunidade recém-formada - em certa medida, situação similar à da *Hiwy* -, muito esforço tem se feito nos últimos anos no sentido de colocar *Waranã* no circuito do movimento indígena presente na capital. Além do diálogo constante com algumas das demais comunidades Sateré-Mawé em Manaus,<sup>342</sup> destaca-se a incorporação de sua representatividade aos círculos da COPIME. Outro esforço demonstrado nesse sentido foi observado por Luiz Freitas, na época em que realizava sua pesquisa de campo na comunidade:

<sup>340</sup> FREITAS, Luiz. op. cit., p. 138.

<sup>341</sup> Ibid., p. 144.

<sup>342</sup> Esta organização que, segundo Luiz Freitas, possui relações próximas com a comunidade Sahu-Apé, com a AMISM, e com Inhaã-beé. Ibid., loc. cit.



a promoção do ritual da ‘tucandeira’<sup>343</sup>. Este acontecimento foi percebido pelo pesquisador não somente como um episódio festivo, mas também como uma forma dar visibilidade à existência da comunidade diante o campo indigenista local e, sobretudo, às demais aldeias Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus. Nesse ponto, o mencionado ritual demarca não somente a passagem para a vida adulta dos jovens submetidos, mas da própria comunidade onde foi realizado. Por tudo isso, tal rito de passagem, de estabelecimento, de afirmação, se dá não somente em relação ao ‘mundo dos brancos’, mas também no interior do próprio universo Sateré-Mawé.<sup>344</sup>

### Waikiru-Tarumã

*“Tinha índio que não sabia nadar, pescar, arco e flecha. Isso é vergonhoso. Não é errado ter carro, celular, mas não esqueça quem tu é. As crianças podem até não gostar, quando vira adulto, mas vai lembrar que faz parte de um povo”*<sup>345</sup>

Além dos dois núcleos Sateré-Mawé localizados às margens do Igarapé do Tiú, a presença desses indígenas naquela região ganhou uma nova comunidade, no ano de 2018. Para entender essa história, bem como as razões que explicam esta ser conhecida pelo mesmo nome de um dos núcleos comunitários do bairro da Redenção, é necessário retomar alguns aspectos da narrativa de sua principal liderança.

André Pereira da Silva ‘Sateré’ nasceu na região da T.I. Maraú, e se deslocou para Manaus, junto com seus pais, no ano de 2000, quando ainda jovem de 17 anos de idade. Depois de morar na zona leste da capital, sua família conseguiu uma residência na comunidade da Redenção. Vale lembrar que essa chegada se deu em uma conjuntura de tensões internas, de modo que sua família tomou partido em favor de seus conterrâneos da região de Maraú<sup>346</sup>. A

<sup>343</sup> Ibid., loc. cit.

<sup>344</sup> Existem inúmeras referências a respeito do conhecido ‘ritual da tucandeira’, inclusive em trabalhos que dissertam sobre a presença Sateré-Mawé em Manaus. Basicamente consiste em uma ocasião festiva, com duração de um dia ou mais, que incluiu como principal ato uma atividade na qual jovens indígenas são encorajados a envolver suas mãos em uma espécie de luva, confeccionada em palha. Nessa luva está presente uma quantidade considerável de formigas (tucandeiras), conhecidas pela dolorosa e intensa ferroadada. O desafio para aqueles que seguram a luva se resume em suportar a dor da ferroadada por um determinado tempo, ao ritmo de danças e cânticos entoados pelos demais participantes do ritual. A festa da tucandeira é, portanto, um acontecimento que possibilita uma visibilidade quase constante para os Sateré-Mawé em Manaus. Ela desperta, aos olhos dos não indígenas, muitas das imagens solidificadas a respeito do caráter guerreiro do mundo indígena, sob um valor fundamentalmente performático, muito bem entendido e capitalizado entre os Sateré-Mawé. Além disso, o ritual demonstra o elevado nível de relações entre os núcleos comunitários, uma vez que é um acontecimento que mobiliza esforços de muitos indígenas

<sup>345</sup> André Pereira da Silva. Manaus, 01.07.2019.

<sup>346</sup> Na mesma época, André conheceu sua atual esposa, cuja família pertencia àqueles originários de Andirá. Ambos preferiram não se envolver diretamente no conflito, apostando no relacionamento que resultou no matrimônio.



partir do momento em que André chegou na comunidade da Redenção, passou a se interessar com maior profundidade à política e, nos anos seguintes, integrou os primeiros esforços relacionados ao movimento indígena por moradia, na capital amazonense – assunto aprofundado no próximo capítulo. Tal envolvimento acabou resultando em sua ascensão enquanto uma das lideranças das famílias filiadas à associação Waikiru, reconhecimento formalmente efetivado no ano de 2009.

A partir do reconhecimento enquanto liderança, André passou a observar e refletir sobre a condição das famílias Sateré-Mawé residentes na comunidade do bairro da Redenção. Na época acabou chegando à conclusão de que o espaço limitado do local, bem como o fato de estar situada em uma zona intensamente populosa e ‘urbanizada’<sup>347</sup> da cidade, estava dificultando aqueles indígenas de desenvolver, com a qualidade necessária, atividades relacionadas à cultura Sateré-Mawé. Pensando nisso, começou a cogitar a possibilidade de convidar aquelas famílias a residir em outro local da cidade, afastado da intensidade das mazelas urbanas que, na sua visão, impossibilitavam a manifestação plena da cultura Sateré-Mawé. Com esse intuito, se integrou ao esforço das famílias convidadas a residir na mencionada comunidade ‘Hiwy’, no igarapé do Tiú. Ainda não satisfeito com as características daquele local, André ‘Sateré’ se deparou com uma oportunidade que poderia finalmente ser a solução para o que desejava às famílias da comunidade Waikiru.

Já no ano de 2012, André teria sido solicitado a prestar apoio a uma indígena que enfrentava uma ação de despejo, em outro ponto na região do Tarumã. Tratava-se de Alice ‘Karapãna’, que a algum tempo residia em um terreno próximo de uma comunidade conhecida como ‘prainha’. André então convocou a presença de lideranças e ‘guerreiros’ ligados ao movimento indígena por moradia. O grupo chegou ao local, então interditado, afugentando as autoridades policiais presentes e ‘devolvendo’ a terra para a indígena que sofrera o despejo. Logo em seguida procuraram apoio da FUNAI, que passou a prestar auxílio no caso. Enquanto asseguravam a posse do terreno, com a permanência dos guerreiros *in loco*, averiguaram a sua situação legal junto aos órgãos competentes. Aquela pesquisa revelou dois fatos importantes. Primeiro de que o suposto demandante da ação de reintegração não estava efetivamente registrado como proprietário da terra, revelando a ilegalidade da ação que retirou a família de Alice ‘Karapãna’ do local. Segundo de que se tratava de uma terra ‘devoluta’, e que abrangia uma área maior do que aquela que se tornou objeto de reintegração de posse. Diante de todas aquelas

---

<sup>347</sup> Digo isto não em razão da presença de uma infraestrutura urbana básica (no caso, precária), mas de todas as mazelas comumente presentes em bairros mais populares da cidade de Manaus: a ausência de locais destinados ao lazer, as condições climáticas extremas (calor), a poluição sonora, visual, atmosférica, etc.

circunstâncias, André ‘Sateré’ propôs a Alice um acordo: a indígena Karapãna continuaria a residir na sua casa, com posse do terreno onde já vivia, e André ficaria com a parte restante, que descobriu estar na mesma situação fundiária.

Concretizado o acordo, André convidou as famílias que viviam na comunidade Waikiru da redenção, segundo contou em sua narrativa, com as seguintes palavras: “*Nós temos um desafio novo, vocês vão participar, ou vão querer ficar no apertado?*”. Após consultar a comunidade, nenhuma família se dispôs a integrar seu esforço, ao mesmo tempo, passaram a indagar André, pelo fato de que era o cacique daquela comunidade, e que não poderia se ausentar da presença daqueles que nele depositaram a confiança. Diante da negativa, o cacique afirmou que não deixaria de ser um dos líderes da Waikiru, mas que se dedicaria à nova empreitada, convidando famílias Sateré-Mawé que se encontravam espalhadas na cidade.

A partir de então André ‘Sateré’ passou a dedicar a maior parte do seu tempo para o desenvolvimento do novo núcleo comunitário Sateré-Mawé em Manaus. Resolveu utilizar o nome Waikiru, denotando, a partir dessa escolha, que a nova comunidade é uma espécie de extensão extraterritorial daquela situada no bairro da Redenção. Este vínculo também se manteve institucionalmente, sendo, portanto, a *Associação Waikiru – AW* entidade representante das famílias residentes em ambos os locais. Além desse aspecto, destaca-se o fato de que os indígenas do bairro da Redenção realizam frequentes atividades na comunidade da ‘Prainha’, sobretudo os mais jovens. A exemplo da realidade observada nas outras comunidades Sateré-Mawé do Tarumã, características do local onde se situa a comunidade Waikiru da ‘Prainha’ atendem as expectativas dos indígenas em relação às atividades associadas às suas particularidades culturais<sup>348</sup>, com uma clara vantagem: o fato de se situar em um local com maior facilidade de acesso. Tais elementos nos ajudam a entender o ponto destacado da narrativa do cacique, que faz questão de atribuir um sentido mais profundo para a criação de um novo núcleo comunitário. Não se trata somente de uma realidade espacial melhor do que aquela no bairro da Redenção, mas de uma oportunidade de direcionar e desenvolver aquilo que ele entende de maior importância para os Sateré-Mawé em Manaus: o futuro desses indígenas, encarnado nas novas gerações.

Hoje a comunidade Waikiru da ‘Prainha’ abriga dezoito famílias, sendo dez Sateré-Mawé, e as demais pertencentes a outros grupos étnicos. Além das atividades culturais, constantemente realizadas, outro ponto importante de encontro é a Igreja Evangélica Sateré-Mawé. Trata-se de uma instituição que materializa outro projeto do cacique André: o

---

<sup>348</sup> Há um espaço considerável, que comporta, inclusive, um pequeno campo de futebol. Além disso, trata-se de um terreno abundante de espécies arbóreas e com certa proximidade da margem do rio Tarumã-açu.

estabelecimento de uma rede evangélica de indígenas na cidade de Manaus.<sup>349</sup> Esse desejo fez com que propusesse à comunidade uma igreja evangélica ‘indígena’, com elementos que abrigassem essa peculiaridade. Nos últimos anos o projeto granjeou apoio de agentes ligados a algumas denominações cristãs evangélicas, resultando, por exemplo, na construção de seu espaço físico. Estas parcerias, no entanto, e ao contrário de outros exemplos encontrados em diversas comunidades indígenas em Manaus, não resultaram em qualquer filiação a alguma ‘bandeira’ específica, isto é, alguma denominação já existente.

Todos os projetos e planos futuros compartilhados entre indivíduos da comunidade Waikiru-Tarumã exemplificam as incertezas e as surpresas na vida das famílias indígenas em Manaus. Neste caso, destaca-se ainda o senso de oportunidade que permitiu a constituição desse núcleo comunitário: de um fato que quase se transformou numa tragédia na vida da indígena Alice ‘Karapãna’, que esteve na iminência de perder sua moradia, à improvável criação de mais uma comunidade indígena na cidade de Manaus, com o assentamento de famílias que certamente não tinham onde morar, e o desenvolvimento de um projeto voltado à salvaguarda de uma herança cultural.

### **Faces da política Sateré-Mawé na cidade**

Como apresentado nas páginas anteriores, a presença Sateré-Mawé em Manaus se destaca pela experiência multiterritorial e multicomunitária, sendo possível observar as inúmeras explicações sobre esse fenômeno. No geral, o desenvolvimento dessas comunidades na cidade se relaciona intimamente com as relações familiares, marcadas por conformações, desentendimentos e cisões. Embora seja necessário ao menos mencionar essas questões, não foi intuito desta narrativa discutir os pormenores relativos aos conflitos internos que explicam a ‘dispersão’ dessas famílias em Manaus.<sup>350</sup> A questão fundamental, aqui perseguida, é entender em que medida essas tensões estruturaram o modo Sateré-Mawé de viver e estar na cidade.

Por outro lado, quando se chega nesse ponto da discussão, é possível concluir que os episódios conflituos que, sob primeiro olhar, traduzem as dificuldades de se mobilizar na cidade, foram e tem sido, ao mesmo tempo, justamente o motor que dinamiza e fortalece a presença Sateré-Mawé em Manaus. Por sua vez, essa dinâmica foi, ao longo das duas últimas

---

<sup>349</sup> A Igreja evangélica indígena da comunidade Waikiru-Tarumã não é a única e nem a primeira iniciativa nesse sentido. Mais adiante se tem mencionado o caso da Igreja Evangélica Tikuna, mais antiga.

<sup>350</sup> Neste ponto, os citados trabalhos de Glademir Sales dos Santos, de 2008, e Luiz Freitas, de 2014, apresentam uma discussão mais aprofundada.

décadas, determinante para o lugar dos Sateré-Mawé no interior do campo indigenista local. Exemplo disso pode ser observado na atuação de suas associações, na maioria das vezes direcionadas às demandas de cada núcleo comunitário representado.

A exceção desta regra, no entanto, pôde ser observada na AMISM, a principal e mais conhecida organização Sateré-Mawé em Manaus. Como já mencionado, a formação dessa entidade esteve inicialmente vinculada ao núcleo comunitário situado no bairro da redenção, e sua fundação se deve especialmente à Zenilda da Silva (Baku), uma das filhas de Dona Teresa. A trajetória dessa indígena na cidade explica em parte as razões que mobilizaram a criação da AMISM. Em certo sentido, algumas das experiências dessa indígena podem ser comparáveis ao transcorrido com muitas outras mulheres que resolveram migrar para Manaus – como, por exemplo, as trajetórias das indígenas fundadoras da AMARN. Isto inclui a responsabilidade de sustento de suas famílias, por meio de serviços domésticos, ‘bicos’ na área portuária e até o trabalho como catadora em um lixão situado na zona norte da cidade<sup>351</sup>. Especialmente a respeito da experiência de trabalho doméstico em ‘casas de família’, tal como também nos casos já aqui discutidos, tratava-se de uma atividade que frequentemente implicava em situações indesejáveis às indígenas. Em primeiro lugar, destacam-se, nesse caso, os sacrifícios inerentes à criação de seus próprios filhos, que não podiam acompanhá-las no serviço. Em segundo lugar, mais uma vez pela dificuldade que tinham em se adaptar às tarefas que o trabalho exigia. Nesse aspecto, uma vez constatadas tais adversidades, conta-se que as contratantes (patroas) não hesitavam em dispensar seus serviços, fazendo daquele ofício uma atividade pouco estável do ponto de vista de mínimas condições de seguridade.



Figura 15: Logo da AMISM.  
(Fonte: AMISM, 2019)

---

<sup>351</sup> MAURO, Ana Luísa S. op. cit., p. 51.

Por essas e outras razões, as mulheres Sateré-Mawé começaram a considerar a ideia de criar uma organização, sentimento materializado na AMISM, sobre cuja organização se sobressaem alguns pormenores. Primeiro, pelo fato de ela ter se inspirado na AMARN. O conhecimento desse paradigma de mobilização se fez pelo engajamento de Dona Zenilda nas discussões feitas no âmbito do CIMI<sup>352</sup> e nas próprias organizações indígenas (regionais) sediadas na cidade de Manaus, em seus papéis de aglutinação de indígenas presentes em Manaus, em favor de amplos debates a respeito da política indígena em nível regional e nacional<sup>353</sup>. Outro ponto importante, constatado no desenvolvimento da organização, é a profunda relação com as “bases”. Esta proximidade, por sinal, esteve presente desde a sua fundação, em 1994. Na ocasião, por meio do auxílio recebido de uma organização estrangeira que já apoiava ações das organizações Sateré-Mawé das bases, Zenilda se dirigiu até a região da TI Andirá-Marau, com o intuito de submeter sua proposta ao crivo das lideranças à frente do *Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé - CGTSM*.<sup>354</sup> A líder teria enfrentado certa resistência dos tuxauas - suspeita-se que em virtude do fato de que, na época, esses, na sua totalidade, eram homens, cuja parcela considerável não teria visto a emergência de uma organização liderada por mulheres com bons olhos. Mas apesar da desconfiança inicial, a costura política apresentada naquele momento foi suficiente para que Zenilda concretizasse a formalização da entidade, com o reconhecimento dos Sateré-Mawé das aldeias. Isto explica como a organização que nasceu na cidade, desde o início voltou seus olhares para a realidade das bases. As constantes viagens realizadas por suas lideranças durante os anos 90, possibilitaram o diálogo com uma experiência política já avançada e estabelecida nas aldeias, inclusive mediante a frequente participação em assembleias promovidas pelo CGTSM. Este relacionamento, no entanto, não se limitou a reconhecimento por parte das lideranças, mas também se caracterizou pela ‘contrapartida’ da organização urbana por meio de sua principal atividade: a cadeia produtiva voltada ao artesanato<sup>355</sup>.

Além do aspecto econômico, a entidade ‘urbana’ frequentemente abrigava, em sua sede, indígenas de passagem pela capital, tornando-se uma espécie de consulado Sateré-Mawé na cidade de Manaus. A proximidade dos Sateré-Mawé de Manaus com seus parentes nas bases é

---

<sup>352</sup> O CIMI teria intermediado o apoio financeiro da *Catholic Agency for Overseas Development*, uma organização irlandesa, de atuação internacional e ligada à Igreja Católica

<sup>353</sup> Ao longo da década de 90, a exemplo também da AMARN, a AMISM mantinha relações estreitas com as lideranças na época responsáveis pela COIAB.

<sup>354</sup> A primeira assembleia geral da AMISM foi realizada na comunidade Vila Nova, as margens do rio Maraú. MIRANDA, Vanessa. op. cit., p.93.

<sup>355</sup> Basicamente, a AMISM adquiria os insumos das próprias aldeias Sateré-Mawé.

um aspecto mencionado, e que, de certo modo, distingue esses indígenas de outros grupos presentes na capital<sup>356</sup>. Esta distinção tem sido, por vezes, entendida como uma tática eficaz em favor da “legitimação” desses indígenas neste cenário indigenista local<sup>357</sup>. Ou seja, é visto nada menos como um caminho encontrado pelos Sateré-Mawé no sentido de atender as expectativas do mundo dos brancos: de certo modo, do ponto de vista não indígena, a evidenciação dos vínculos com a ‘aldeia’ inegavelmente reforça a condição étnica desses indivíduos e famílias.

Além dos elementos inerentes ao estreitamento entre a cidade e as bases, a AMISM traduziu ainda particularidades relacionadas aos arranjos internos da política Sateré-Mawé na capital. A mais evidente é a própria força das mulheres nos rumos dessa política. O fato é que, como também já comentado em outros trabalhos, a considerada estrutura familiar ‘tradicional’ das bases, fundamentalmente patrilinear, foi em Manaus tensionada pela emergência da força política das mulheres.<sup>358</sup> As razões dessa ‘novidade’, por sua vez, talvez se expliquem tanto pelo acaso de que a família de Dona Teresa fosse composta na sua maioria por mulheres, quanto, mais uma vez, pela inspiração do exemplo dado pela AMARN<sup>359</sup>.

Todos esses elementos fizeram da AMISM uma organização cuja relevância política transpôs a realidade comunitária em que esteve inicialmente assentada. Nos trabalhos que analisam sua atuação, comumente se destaca que o momento de maior força da entidade Sateré-Mawé foi vivenciado em finais da década de 1990, logo após um dos conflitos ocorridos no bairro da Redenção ter obrigado Zenilda deslocar a sede para outro espaço na capital. Na época, a organização contava com mais de 100 associados, entre mulheres, homens e inclusive indivíduos pertencentes a outros grupos étnicos<sup>360</sup>. Já cerca de uma década depois, quando realizava suas primeiras pesquisas de campo em Manaus, Ana Mauro descrevia um cenário completamente diferente: uma organização enfraquecida e incapaz de manter a aproximação com as bases. Para a antropóloga, a AMISM perdeu força em virtude dos efeitos colaterais de sua inserção no ‘mercado de projetos’, de modo que as dificuldades de gestão teriam resultado em desacordos crônicos entre as lideranças<sup>361</sup>.

---

<sup>356</sup> ARAÚJO Wagner dos R. M. op.cit. p. 102; ANDRADE, José Agnelo Dias. op. cit., p. 113.

<sup>357</sup> SANTOS, Glademir S. op.cit. [2008], p.55.

<sup>358</sup> Ver, sobre isto: MAURO, Ana Luísa S. op. cit., p. 47.

<sup>359</sup> Esta marca está presente também, como demonstrado, nas seis comunidades Sateré-Mawé presentes na região metropolitana de Manaus.

<sup>360</sup> MAURO, Ana Luísa S. op. cit., p. 63. Outro possível marcador da influência da AMISM e de outras organizações Sateré-Mawé para o campo indigenista na época é, sem dúvida, a eleição do líder Sateré-Mawé Jessinaldo Barbosa para o cargo de presidente da COIAB, no início dos anos 2000.

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 65. Mercado de projetos é um termo utilizado para criticar um dos aspectos relacionados à já comentada hiperinstitucionalização das organizações indígenas. Segundo tal crítica, parte significativa do ‘boom’ de organizações indígenas criadas no Brasil, a partir dos anos 90, se explica pela oportunidade de captação de recursos ofertados pelo poder público e por instituições e grupos privados.



Corroboro com a análise da pesquisadora, acrescentando ainda mais três pontos. Primeiro, o falecimento de Zenilda, no ano de 2007: alguns fatos indicam que boa parte das alianças costuradas pela líder Sateré-Mawé se esvaíram com sua ausência. Em segundo lugar, as transformações do campo indigenista local, com o surgimento de inúmeras outras organizações, que avolumaram e fortaleceram cenário político indígena, mas que, em muitos momentos, também passaram a disputar os mesmos espaços de interlocução. Por último, o fortalecimento das associações e lideranças locais dos Sateré-Mawé em Manaus, cada vez mais preocupadas com os desafios de seus próprios núcleos comunitários, deixando de lado os assuntos ‘globais’ para momentos pontuais - como bem esclarece a fala do líder indígena, destacado no início deste tópico.

Analisar os caminhos trilhados pela AMISM e demais organizações Sateré-Mawé é exercício indispensável para qualquer investigador que se proponha a compreender a formação do movimento indígena e do próprio campo indigenista em Manaus. A despeito da dinâmica inerente às forças atuantes neste campo, a presença fragmentada e numerosa das entidades Sateré-Mawé no mínimo foi importante por ter contribuído para o fortalecimento da capacidade política dos indígenas em Manaus, num momento em que seus esforços de mobilização tomavam passos consistentes rumo ao diálogo institucionalizado com o mundo dos brancos.

### 3.2.3 Os Tikuna e a Associação Wotchimaücü

*“quando chegamos a Manaus nós não pensávamos em fazer associação, nem comunidade, nós chegamos assim como qualquer outra pessoa, por aí, cada um com sua casa [...] eu vim pra cá, aí veio chegando os outros”.*<sup>362</sup>

No início dos anos 2000, o cenário indigenista em Manaus assistiu aquilo que já se observava em outras partes da região amazônica: a verdadeira explosão de organizações indígenas. A comunidade tikuna foi uma das que, como outras aqui mencionadas em páginas posteriores, conquistaram a institucionalização de seus esforços políticos na mesma época, dando um passo importante na defesa de seus interesses na cidade. O ponto crucial dessa história, por sua vez, foi vivenciado alguns anos antes, quando parte desses indígenas, que já se encontrava em Manaus desde os anos 80, resolveu estabelecer-se em uma ocupação localizada em um ponto afastado da zona norte da capital.

---

<sup>362</sup> Reginaldo Luciano Marcolino. Manaus, 20.05.2012.



Antes de constituir o referido núcleo comunitário, tais as famílias moravam na região central da cidade, tanto em residências compartilhadas com parentes mais próximos como em locais alugados. De acordo com as narrativas de alguns daqueles indivíduos, certos incômodos caracterizavam a vida sob tais circunstâncias. Em primeiro lugar, quando no caso em que moravam de aluguel, os custos mensais, que estrangulavam os ganhos auferidos a duras penas pelas famílias. Além das dificuldades financeiras, pesava também a qualidade dos locais de moradias, insuficientes na perspectiva de indivíduos acostumados com a abundância dos espaços nas aldeias e com as imensuráveis possibilidades de uso destes. A desagradável situação ganhou uma alternativa no ano de 1994, quando Reginaldo Luciano Marcolino, um dos “primeiros” tikuna a migrar para Manaus, tomou conhecimento de uma ocupação recém-iniciada em um local afastado da cidade. Este se integrou ao movimento, assegurou seu lote e comunicou o fato a parentes e conhecidos tikuna que também viviam na capital. Esses seguiram seu conselho, estabelecendo-se na área, juntamente com outras famílias de não indígenas que também participaram da ocupação.

Naquilo que posteriormente passou a fazer parte do bairro Cidade de Deus<sup>363</sup>, os Tikuna formaram um dos primeiros núcleos comunitários indígenas em Manaus, ao mesmo tempo em que, como já exposto, as autoridades e a própria sociedade local tomavam conhecimento do emblemático caso dos Sateré-Mawé, do bairro da Redenção. Diga-se de passagem, a ocupação coprotagonizada pelos Tikuna, entretanto, nem de longe incitou a mesma visibilidade. Isto provavelmente se deu pelo fato de que a área da comunidade tikuna se encontra em uma região muito mais afastada, então fora da zona de interesse imobiliária e de qualquer preocupação por parte do poder público local. Essas particularidades, por sua vez, resultaram em uma situação diferente daquela vivenciada pelos Sateré-Mawé, mas igualmente desafiadora, uma vez que, recém-reconhecido pelo poder público, o local carecia de infraestrutura e outros serviços considerados básicos<sup>364</sup>.

---

<sup>363</sup> Este bairro que também resultou de uma ocupação maior, iniciada no ano de 1990, reconhecida pelo poder público em 1994. SILVA. Josibel R. op. cit., p. 44.

<sup>364</sup> Enquanto o pioneiro indígena conseguiu erguer sua moradia em uma parte mais elevada, a aglomeração das famílias tikuna se localiza em uma parte baixa do terreno ocupado no ano de 1994. Trata-se de um local cortado por um córrego, hoje canalizado, e que conta com um único acesso, com capacidade limitada para o tráfego de veículos. Uma das principais características topográficas são os constantes riscos de enchente nos períodos chuvosos do ano. O risco maior, no entanto, pode ser identificado a uma encosta íngreme, com média aproximada de 40m de altura, limítrofe aos terrenos da maioria das casas, que claramente carece de um tratamento adequado na prevenção de possíveis deslizamentos de terra.



Figura 16: Visão frontal da sede da Associação Comunidade Wotchimaücü.  
(Autor: Amilcar Jimenes, 2017.)

Apesar do fato de se tratar de famílias que já mantinham relações desde a vida nas aldeias, aquela congregação espacial ocasionou um evidente fortalecimento dos laços entre as famílias tikuna em Manaus. E tal aproximação, por sua vez, foi de fundamental importância para o enfrentamento dos novos desafios que se colocariam nos anos seguintes. Logo emergiram as necessidades primordiais para continuar apostando no local ocupado como uma alternativa minimamente viável de habitação para as famílias. Primeiramente as demandas consideradas básicas como saneamento, acesso ao transporte público, educação e saúde. Somada a esses anseios, outra frente se desenvolveu no sentido de criar alternativas de renda para as famílias daquela localidade. Seguindo exemplos anteriores como os da AMARN e das organizações Sateré-Mawé, os tikuna também passaram a apostar no empreendedorismo cultural como complemento financeiro, por meio do artesanato e das apresentações que envolviam danças, músicas e encenações ritualísticas.

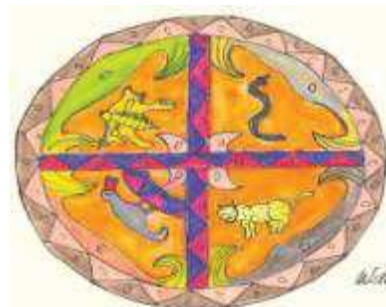


Figura 17: Logo da Associação Comunidade Wotchimaücü.  
(Fonte: RUBIM, Altaci Corrêa. op. cit., p. 65.)

Todos esses movimentos são parte da dinâmica responsável por alavancar a criação da *Associação Comunidade Wotchimaïcü – ACW*, no ano de 2002. Além disso, a concretização da entidade tikuna contou com o fundamental apoio de aliados não indígenas, principalmente agentes ligados à *Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus – PIAMA*, no auxílio jurídico para a formalização da entidade, e de parceiros estrangeiros, na construção da sede comunitária. Inicialmente, o maior objetivo da entidade era o desenvolvimento de um projeto de revitalização da língua materna, direcionado à geração de indivíduos já nascidos na cidade. O projeto tomou forma por meio de parceria com a Universidade Federal do Amazonas - UFAM, no mesmo ano de 2002, ganhando uma nova dimensão a partir do ano de 2007, quando passou a receber o apoio da Secretaria Municipal de Educação, para a manutenção de sua pequena unidade educacional bilíngue. Com ajuda desse constante diálogo com agentes não indígenas, desde sua fundação, a ACW tem acumulado conquistas importantes para sua comunidade. Além disso, da feita que criada sob um contexto de expansão das organizações na cidade de Manaus, permitiu aos tikuna, tal como em outros casos aqui mencionados, o aproveitamento de um campo indigenista que se expandia no espaço urbano manauara, com o surgimento de políticas públicas voltadas às comunidades indígenas<sup>365</sup>. A ACW nasceu sob o controle da primeira geração de lideranças tikuna na cidade. No decorrer dos anos 2000, aos poucos esses cederam lugar à segunda geração, caracterizada pela melhor instrução escolar, o que permitiu à entidade novas maneiras de se relacionar com os agentes públicos locais.

Quando comparada às experiências dos demais coletivos indígenas na cidade de Manaus, um dos pontos especialmente diferenciados na trajetória das famílias tikuna diz respeito às suas relações com a religiosidade cristã. Como já mencionado no segundo capítulo, no próprio alto Solimões, a história recente desses indígenas esteve marcada pela forte dinâmica das relações com o cristianismo, o que inclui a aproximação com o protestantismo ‘batista’, como consequência da presença de missionários estrangeiros naquela região, a partir da década de 1950, e com uma importante e agitação messiânica ocorrida na década de 1970, a partir do que ficou conhecido como “Movimento da Santa Cruz”<sup>366</sup>. Os Tikuna que migraram para Manaus, na sua maioria, são adeptos do protestantismo – como se vê em outros grupos indígenas na cidade. A grande questão reside na forma com que os Tikuna resolveram viver

---

<sup>365</sup> A comunidade tikuna foi uma das pioneiras na parceria com a Secretaria Municipal de Educação.

<sup>366</sup> Também conhecido como ‘Ordem da cruzada apostólica e evangélica’. Foi um movimento liderado por um indivíduo conhecido como ‘irmão José’, que peregrinou por vários países da América latina, fixando-se por um tempo na região do alto Solimões. Sua proposta dizia que o mundo estava prestes a acabar, por meio de um grande dilúvio. Só se salvariam aquelas comunidades que fixassem sua cruz como símbolo, e adotassem os rígidos preceitos pregados pelo movimento. Ver: PALADINO, Mariana. op. cit., p.46.

essa escolha, de modo que o ponto mais claro dessa peculiaridade se manifestou, durante alguns anos, pela existência da “Igreja Pentecostal Tikuna de Manaus”, criada também a partir da aglomeração no bairro Cidade de Deus. Sobre a Igreja Tikuna, existem alguns aspectos que merecem um olhar mais atento. Em primeiro lugar, em virtude do modo pelo qual se desenrolavam as práticas de fé em seus encontros, o que incluía o ritual celebrado com cânticos criados pelos próprios indígenas, por meio do uso da língua materna, utilizando todo o aparato rítmico e instrumental característico de rituais considerados tradicionais para o universo tikuna.

Esses elementos, cuja análise foge do escopo do presente esforço narrativo, por si só já evidenciam a complexidade da relação entre os tikuna – e possivelmente outros coletivos indígenas -, com as práticas de fé características do cristianismo. Fora isto, o que nos interessa aqui é o lugar da já extinta Igreja tikuna na relação entre essa comunidade e a sociedade não indígena local. Nesse ponto, destaca-se o fato da Igreja ter sido uma entidade que funcionava paralelamente à ACW, embora fosse praticamente formada pelos mesmos indivíduos - inclusive suas lideranças. Por meio dela, no entanto, os Tikuna conseguiram mobilizar outra frente de relações com o mundo não indígena, o que inclui principalmente lideranças (pastores) de outras instituições religiosas presentes na cidade. Esses agentes, por sua vez, também projetam expectativas em relação aos seus aliados indígenas, que aparentemente não estabelecem relação alguma com o ativismo político que cerca as atividades da ACW. Isto pode ser compreendido a partir das atividades promovidas pelos parceiros, muito mais voltadas ao auxílio dos indígenas na participação de encontros e excursões, sobretudo nos chamados retiros espirituais, bem como no apoio em prol do funcionamento da própria entidade religiosa indígena.

A existência da Igreja Tikuna, bem como a escolha em utilizá-la como referência institucional para as práticas de fé cristã na comunidade Wotchimaücü, demonstra, por tudo isso, a dinâmica que constitui a construção de alianças com os agentes religiosos locais, especialmente líderes de entidades pertencentes ao segmento ‘evangélico’, de modo que essas relações podem estar longe de configurar qualquer tipo de adesão passiva dos princípios ‘tradicionalmente’ atribuídos ao cristianismo. Ou seja, trata-se de um diálogo tanto marcado pela inegável dimensão espiritual dos indígenas, tributário de um longo processo histórico vivenciado nas comunidades de origem, quanto pela face política, traduzido no objetivo de estabelecer alianças com determinados agentes, compreender suas expectativas e jogar com essas.

De todos os coletivos que tive a oportunidade de conhecer no decorrer da trajetória de pesquisa que resultou na presente narrativa, os Tikuna são aqueles com quem mantive uma relação mais próxima e duradoura. Esta particularidade enseja um grande desafio: a necessidade de condensar um elevado volume de informações coletados desde o ano de 2011. Ou seja, deixar de lado uma série de observações, tomadas nesses anos de pesquisa, que certamente teriam relevância em qualquer reflexão, mas que não cabem aqui por uma questão de prioridades narrativas, estabelecidas para este trabalho. Nesse aspecto, confesso também que, como um explorador iniciante, tardei em entender que o caso dos Tikuna é mais um, entre tantos de igual importância, que ensejam reflexões igualmente importantes para os objetivos desta tese.

Considerando todos esses pormenores, ao optar pela eleição de um ponto central na história desses indígenas, retomo as palavras transcritas na entrevista realizada junto a Reginaldo Luciano Marcolino. Esta, por sua vez, pode ser mais facilmente compreendida quando contextualizada aos objetivos aqui perseguidos. No que tange as trajetórias de mobilização das famílias Tikuna, é possível identificar algumas diferenças fundamentais em relação a outros coletivos presentes em Manaus, como as mulheres da AMARN, por exemplo.

Embora sejam provenientes de uma região vasta como o alto rio Solimões, os Tikuna que migraram para Manaus mantinham relações de proximidade - parentesco, sobretudo - desde as aldeias, evidentemente facilitadas pelo fato de pertencerem ao mesmo grupo étnico. Essa rede de apoio foi, inclusive, fator decisivo no próprio processo de deslocamento – as entrevistas revelam o auxílio, prestado por indivíduos que já se encontravam na cidade, àqueles que manifestavam interesse em migrar, indicando trabalho, acolhendo-os provisoriamente, ou até financiando as próprias de passagens. Essas relações se mantiveram vigorosas, revelando, desde o início, uma experiência coletivizada na cidade. Contudo, como aponta de modo subjacente a parte transcrita da fala de Reginaldo, tal rede não significava, para os Tikuna, um caminho óbvio em direção à organização institucionalizada, efetivada pela criação da ACW e da Igreja Tikuna, mesmo nos momentos iniciais da ocupação realizada naquela zona periférica da cidade. Sobretudo quanto ao processo de mobilização por meio do associativismo, pode se dizer que ela emergiu num momento de amadurecimento dessa experiência de aglomeração espacial. Tal constatação explica o fato da ACW continuar sendo uma organização fortemente circunscrita às demandas do núcleo comunitário localizado no bairro Cidade de Deus<sup>367</sup>, embora a

---

<sup>367</sup> Atualmente a comunidade reunida no bairro cidade de Deus conta com mais de dez famílias tikuna.

comunidade Tikuna em Manaus também se constitua de famílias residentes em outras partes da cidade, e muitos dessas, inclusive, terem indivíduos associados à referida entidade.

Todavia, esta última afirmação não significa uma falta de laços mais profundos entre indivíduos e famílias antes da criação da comunidade Wotchimaücü. O caso dos Tikuna, assim como de outros aqui mencionados, desafia algumas generalizações comumente atribuídas à experiência indígena em Manaus, principalmente aquela que defende, às vezes de maneira direta e clara, uma suposta fragilidade do arranjo coletivo entre indivíduos e famílias recém deslocados das aldeias.

### 3.2.4 Indígenas do Alto rio Negro e a Associação Bayaroá

*“Eu fiquei pra discutir, eu e mais três famílias. Depois que ele chegou, me levou no escritório. Aí teve esse bate-boca, lá dentro. Ele me dizendo assim: ‘eu não quero mas ninguém de São Gabriel aqui, eu não sabia que vocês eram assim, isso tem que acabar’.”*

*“- Seu Francisco, o Sr. Sabe que isso é errado. Nós sabemos que existem leis que defendem o trabalhador, nós sabemos ler. Por que que o Sr. Não contrata pessoas da cidade, que querem emprego? O Sr. Fica usando indígena, que não sabe ler nem escrever [...] Em dezembro de 1999 eu peguei a conta e saí. Antes disso aí eu me preparei: onde vou ficar, onde vou construir minha casa com minha família? Aqui era uma invasão. [...] Em 2002 eu comecei a levantar.*

*Todos os dias do índio eu ia pro centro.*

*Aí que começamos, só eram duas famílias. Aí fomos pro centro, atrás de cestas básicas, começamos a fazer apresentação em escolas, e fomos levando<sup>368</sup>”*

A comunidade Bayaroá se localiza no bairro Lago Azul, zona norte da cidade. Trata-se de um coletivo multiétnico, que congrega famílias pertencentes a grupos originários do alto rio Negro. O conhecimento desse núcleo comunitário se deu em um momento estratégico para a presente pesquisa, uma vez que em sua sede, na ocasião de uma reunião multicomunitária realizada no ano de 2013, a trajetória investigativa entre os índios de Manaus ganhou novos rumos – questão mencionada na introdução desta tese. Cinco anos depois, retornei àquela comunidade, juntamente com o mesmo interlocutor que lá tinha me levado na outra oportunidade, o cacique tikuna Aguilson Perez. A motivação para a visita, no entanto, era completamente diferente: tratava-se basicamente entender o processo de formação daquele coletivo na cidade de Manaus.

<sup>368</sup> Justino Melchior Pena. Manaus, 11.08.2018.



A comunidade e a Associação Bayaroá nasceram em meados dos anos 2000. Para entender o processo que constitui a formação desse coletivo, faz-se necessário recuar alguns anos, de modo a entender as razões que mobilizaram o encontro desses indígenas em Manaus. Essa história foi contada pelo cacique Justino, cuja trajetória se confunde com as dos demais indígenas hoje envolvidos na associação.



Figura 18: Visão parcial da sede da Associação Bayaroá, na ocasião de um 'debacuri' com indígenas da AMARN. (Autor: Amilcar Jimenes, 2019)

Justino é índio Tukano, nascido na região do alto Rio Negro, mais precisamente na região da comunidade de Taracuí, localizado nos limites do município de São Gabriel da Cachoeira, às margens do Rio Uaupés, região de fronteira entre Brasil e Colômbia. Quando jovem, Justino passou um tempo como interno em uma das missões salesianas da região, localizada no próprio distrito de Taracuí. De lá teve de se desligar após o falecimento de seu pai, para assumir a responsabilidade de sustentar sua família, razão que o impediu de completar os estudos na época. O cacique da associação Bayaroá conta que em meados da década de 1990 seu cunhado teria sido convidado a trabalhar em uma granja, na capital, por meio de um representante comercial do empresário dono da fábrica, então de passagem na região do alto rio Negro. Não demorou, aquele homem seguiu com sua família para Manaus. Logo após sua chegada, o dono da fábrica teria solicitado que o indígena convidasse outros parentes interessados no trabalho, fato que resultou na chegada de outras famílias da região do alto rio Negro, dessa vez incluindo também núcleo familiar do Sr. Justino.

Chegando a Manaus, todos passaram a residir nas próprias dependências da granja, juntamente com famílias indígenas arregimentadas em outras regiões do estado<sup>369</sup>. Segundo

<sup>369</sup> O que inclui também, segundo Justino, famílias indígenas da região do rio Purus, Envira, Madeira e baixo Amazonas.



Justino, já existia toda uma estrutura preparada para receber os trabalhadores, já que a fábrica, localizada ainda hoje às margens da Rodovia BR-174, zona norte de Manaus, contava com um espaço considerável. Sobre o cotidiano na fábrica, Justino não fez qualquer menção mais importante. Ao que sua narrativa indica, as condições sanitárias e físicas de trabalho estavam dentro dos padrões considerados aceitáveis, a não ser por um importante detalhe: os salários consideravelmente abaixo dos valores estipulados pela legislação trabalhista na época. A relação com o dono da fábrica começou a se desgastar a partir do momento em que alguns indígenas tomaram ciência de tal irregularidade. Nesse aspecto, é importante frisar que, como esclarece Justino no primeiro trecho destacado de sua narrativa, a maioria dos indígenas empregados na fábrica eram indivíduos sem conhecimento da linguagem escrita (português), alguns inclusive sequer tinham documentos. Para o cacique da comunidade Bayaroá, isso explica o motivo pelo qual a constatação das irregularidades trabalhistas teria partido daqueles provenientes do alto rio Negro, cuja maioria teria passado pela experiência como interno nas missões salesianas, onde tiveram contato com a educação escolar.

Manifestadas as insatisfações ao proprietário da granja, os indígenas teriam “pegado as contas”, sendo que parte retornou para suas comunidades no interior, enquanto outros permaneceram na cidade. Este é o caso do próprio cacique Justino, que após pedir dispensa, no ano de 1999, adquiriu um pequeno terreno em uma área recém ocupada nas proximidades da granja. Esse se integrou a outros indígenas, dentre os quais, seus parentes mais próximos, que optaram por se fixar onde hoje é o bairro Lagoa Azul. A formação da associação Bayaroá é, portanto, consequência direta da escolha dessas famílias em permanecer na capital, embora seus passos iniciais tenham se efetivado em grande medida pelo líder da comunidade. O processo de transformação da rede de familiares em um núcleo comunitário atuante no cenário indigenista local ocorreu ao longo dos anos 2000.

Nos três anos após a saída da granja, o Sr. Justino e parentes próximos viveram na cidade em busca de alternativas de sustento para as suas famílias. Por volta de 2002, o cacique passou a frequentar diariamente a região central da cidade, na busca de serviços que pudesse prestar. Ali começou a entrar em contato com outros indígenas, provenientes de outras regiões do estado, dos quais, alguns artesãos, fato que proporcionou o progressivo conhecimento a respeito da realidade das comunidades indígenas, bem como das alternativas de sobrevivência na cidade. Desse conhecimento surgiu a intenção de formar um grupo destinado à apresentação de danças e músicas tradicionais, como maneira de obter alguma renda para as famílias egressas da granja. Assim, convidou seus parentes próximos, congregando o grupo que passou a se apresentar em escolas pela cidade, em troca de cestas básicas, repartidas entre os integrantes do projeto. Ao

passo que se tornava conhecida, a comunidade Bayaroá se aproximavam de indivíduos atuantes na política indígena local, facilitando a sua participação em eventos pela cidade. Em um desses Justino conheceu o indivíduo responsável pela *Secretaria Estadual de Cultura do Amazonas*, que já no ano de 2006 teria lhe aconselhado a iniciar o processo de formalização da associação, a fim de facilitar a participação em eventos promovidos pelo governo estadual ou pela prefeitura.

A organização da entidade, formalizada no ano de 2007, possibilitou um melhor aproveitamento no diálogo com o poder público local, e com o próprio campo indigenista em Manaus. Um dos exemplos nesse sentido é a parceria da comunidade Bayaroá com a Secretaria Municipal de Educação, também pelo apoio ao projeto da escola bilíngue na comunidade, e a atuação de suas lideranças em encontros e discussões com outros coletivos e associações indígenas em Manaus.

\*\*\*

A história contada pelo cacique Justino enseja alguns pontos críticos para o entendimento das trajetórias indígenas em Manaus. Primeiramente, não há como não comparar o caso da comunidade Bayaroá com o de suas conterrâneas da AMARN. Sobretudo pela experiência desagradável de trabalho na cidade. As semelhanças se encerram, no entanto, já pelas circunstâncias com as quais os indivíduos migraram: no caso dos indígenas da comunidade Bayaroá, eles tiveram a oportunidade de se deslocar em companhia de seus familiares, detalhe este que demarcou profundamente os diferentes caminhos tomados por ambos os coletivos. Sem mencionar, também, que o processo de deslocamento e a formação de ambas as organizações se desenrolaram em conjunturas distintas: a comunidade Bayaroá foi gestada em um momento em que a política indígena no espaço urbano manauara já se encontrava de certo modo estabelecida.

Além desses aspectos, é possível destacar um ponto fundamental na trajetória da comunidade Bayaroá: o passado nas missões. Nesse momento, retomo a narrativa de Justino (especialmente o primeiro trecho destacado em negrito), na qual o líder indígena explica a reação do seu antigo patrão quando no episódio conflituoso ocorrido na fábrica de ovos. A narrativa explica, em outras palavras, que o passado missionário foi processo que tornou ele e seus parentes mais preparados para enfrentar possíveis situações como a que se depararam na granja, em virtude dos conhecimentos adquiridos (educação escolar) naquele complexo de agências de contato no alto rio Negro. Isto, por sinal, foi um elemento que os diferenciou dos demais indígenas provenientes de outras regiões do estado, e que compartilharam da mesma experiência na fábrica. Estes, pelas condições com que se deslocaram para a capital – sem o

domínio da língua portuguesa-, pouco poderiam fazer, ou sequer perceberam as condições salariais injustas que se submeteram na cidade.

Todo esse movimento demonstra, assim como no caso da AMARN, uma apropriação estratégica e positiva da experiência passada nas missões. Ali, os indígenas certamente eram preparados para se tornarem indivíduos dóceis e dedicados ao trabalho. No entanto, aqueles que formaram a comunidade Bayaroá, ao contrário do esperado, traçaram sua experiência na cidade por meio de uma atenta postura diante da situação injusta vivenciada na fábrica, colaborando para que os demais percebessem o problema, frustrando os planos daqueles que se beneficiavam do desconhecimento de indivíduos e famílias que aceitaram se deslocar para a cidade na esperança de fugir de todos os problemas presentes em suas comunidades de origem. Por tudo isso, a história dos indígenas da comunidade Bayaroá, assim como dos demais provenientes do alto rio Negro, já mencionados no presente trabalho, confrontam-se em diferentes medidas com muitas das narrativas produzidas por pesquisadores ao longo das últimas décadas, que enxergam somente a dimensão trágica do processo histórico vivenciado naquelas missões. E este confronto, mais uma vez, tem como ponto de tensão a capacidade de adaptação crítica e criativa desses sujeitos históricos em relação às suas experiências iniciais com o universo não indígena.

### 3.2.5 Os Apurinã da Associação *Ineamãnatã*

*“Sente aqui e olhe nos meus olhos, se o senhor não me falar a verdade, eu vou descobrir, pai. **Eu estou no meio dos índios e todo mundo está procurando suas raízes. Eu encontrei um índio que conhece o seu pai, e disse que o seu pai é índio. Se o senhor não me falar, eu vou descobrir [...]**”*

*“Nós já ganhamos nossa casa, agora vamos lutar aqui só pelo o que é nosso. Foi quando veio aquela conversa: **‘olha, o índio não luta mais com arco e flecha não, índio luta com a caneta, faça um documento, faça um pedido, mande para o governador, mande para os órgãos, é na canetada que o índio ganha’**. Eu disse: é verdade. Se é assim, vamos fazer desse jeito agora.”<sup>370</sup>*

Na diversidade de trajetórias individuais e coletivas que caracteriza a experiência indígena em Manaus, algumas se destacam pela forma com que a percepção de uma vida pautada na condição étnica emerge. O caso da comunidade Apurinã *Ineamãnatã* se apresenta como um interessante exemplo nesse sentido. A história de formação dessa me foi contada pela

<sup>370</sup> Rozimar Menandes de Souza [Xytara Apurinã]. Entrevista realizada em Manaus, em 10.06.2018, na sede da Associação Apurinã *Ineamãnatã*, zona norte da cidade.

sua principal liderança, a indígena Rozimar Menandes dos Santos. Os trechos escolhidos de sua narrativa, acima transcritos, traduzem dois momentos fundamentais, tanto para a própria indígena, como para aqueles que a escolheram como liderança, e que só podem ser compreendidos a partir de uma breve exposição sobre a trajetória de Rozimar.

Nascida em 1961, na região do município de Manacapuru, filha de Maria Eulália dos Santos e Azil Menandes dos Santos, Rozimar levada para Manaus quando ainda tinha quatro anos de idade, por escolha de seu pai. Como ela mesma diz, este já vinha numa trajetória de descida do rio Purus, conheceu sua mãe na região de Manacapuru, e resolveu se dirigir para Manaus com o intuito de tentar melhores condições de educação para seus filhos, bem como fugir do contexto violento e deletério pelos quais passavam os indígenas na região de origem. Uma vez em Manaus, circulou junto a sua família por alguns bairros periféricos, por onde teria passado a infância e a adolescência. Até esse ponto, nada que se possa considerar de incomum na vida de Rozimar, a não ser pelo fato do seu pai ter, logo que chegou à cidade, resolvido renegar sua condição étnica, fazendo com que seus filhos fossem educados distantes das referências que caracterizavam seus parentes no interior.

Por esse caminho prosseguiu a sua vida, “completou os estudos”, casou-se aos dezessete anos e teve seus filhos nos anos seguintes. As dificuldades de sobrevivência na cidade, principalmente pela falta de uma moradia própria, despertaram o crescente interesse pelos movimentos em prol da luta por terra. A partir dos anos 2000, quando já mãe, trabalhadora e dona de casa, Rozimar começou a participar de ocupações pela cidade, até que, em uma dessas mobilizações, as circunstâncias colocadas fizeram com que sua vida tomasse um caminho inesperado. No ano de 2010 esteve na ocupação conhecida como ‘Carbrás’<sup>371</sup>, em um terreno então localizado entres os bairros Parque São Pedro e Campos Sales, na zona norte da capital. Aquela mobilização foi uma das primeiras em Manaus que contou com a participação expressiva de famílias indígenas de diversos grupos étnicos.<sup>372</sup> Em virtude dessa grande adesão, os organizadores da ocupação resolveram separar os loteamentos entre um aglomerado de indígenas e outro de não indígenas. Quando chegou à ocupação, conta que inicialmente se instalou em um barracão central, até ser convidada, pelos próprios indígenas, a se assentar na parte destinada aquele grupo. O convite teria sido feito pela proximidade que já cultivara com aquelas famílias de indígenas, laços estreitados em outras ocupações. Passados alguns dias, na

---

<sup>371</sup> Em referência ao suposto proprietário do terreno na ocasião em que foi realizada a ocupação, este possuía uma empresa com o nome de ‘Carbrás’.

<sup>372</sup> Contou com participação de aproximadamente 400 famílias, entre indígenas e não indígenas. É importante destacar que aquela região foi palco de uma ocupação inicialmente no ano de 2004, e que, a partir de então, vários movimentos desse tipo se sucederam naquele ponto da cidade.

ocasião de uma reunião marcada com o intuito de discutir os seguintes passos do movimento, Rozimar relembra com notável riqueza de detalhes um diálogo que resultou em uma mudança importante em sua trajetória. Naquele dia específico, após uma longa espera para o início da reunião – segundo detalha, sob um sol escaldante-, um dos indígenas se dirigiu a ela perguntando-lhe a cidade onde tinha nascido, depois de observá-la atentamente por alguns segundos. O diálogo se prolongou com outras indagações, findando com uma espantosa conclusão do indígena: a de que conhecia o avô de Rozimar, afirmando que ela era neta de “um índio da terra vermelha”<sup>373</sup>. Angustiada e tomada pela dúvida, logo no dia seguinte resolveu fazer uma visita ao seu pai, com o intuito de buscar um esclarecimento sobre o fato. Na conversa, depois de muita insistência, finalmente descobriu que era uma indígena. A ocultação da informação foi confessada por seu pai, justificando que assim procedeu com o intuito evitar possíveis situações de preconceito e violência, como era comum nos tempos em que morava no interior. Assim, Rozimar descobriu que era filha de um índio Apurinã, e de uma indígena Mura.

Aquele episódio transformou a vida da mulher ‘recém-descoberta’ indígena. Rozimar abraçou sua nova condição, buscando se aproximar dos elementos culturais a qual se identificava, sobretudo por meio dos indivíduos e famílias indígenas que já mantinha certa relação de afinidade. O engajamento fez com que ela, aos poucos, passasse a ficar conhecida no movimento indígena em Manaus, especialmente na parte correspondente à frente de mobilização em favor de moradia. Em certo momento, num de seus encontros com algumas lideranças, um de seus colegas propôs que Rozimar adotasse um apelido capaz de expressar os atributos mais visíveis de sua personalidade - como a própria confessa, uma mulher inquieta e aguerrida. O indígena então indicou o apelido de ‘onça’, pelas semelhanças com o comportamento do famoso predador amazônico. Rozimar se interessou pela sugestão, mas fez uma contraproposta: a partir daquele momento pediu que fosse chamada de ‘Xytara’, nome evidentemente alusivo à heroína ‘mulher-felina’ de uma famosa série de desenho animado. Desde então, o nome Xytara se faz presente no interior do movimento indígena, de modo que a adoção deste apelido sinalizou uma espécie de rito de passagem entre a mulher ‘comum’, mas já engajada nos movimentos sociais, e a reconhecida liderança que é hoje, pois como a própria indígena conta: “eu já andava no movimento, aí só fiz passar de um movimento para o outro, do sem-terra, para o indígena”.

No mesmo ano de 2010, os acontecimentos referentes à mobilização da qual participava ganharam novos capítulos. Passados dois meses, depois de uma tensa reintegração de posse,

---

<sup>373</sup> Nome de uma comunidade localizada no baixo rio Purus, administrativamente vinculada ao município de Beruri.

parte das famílias indígenas até então acampadas na Carbrás resolveu ocupar a sede da FUNAI em Manaus, tendo sido, em seguida, encaminhadas para um prédio alugado pela então *Secretaria Estadual para os Povos indígenas – SEIND*, no centro da cidade. Ali teriam passados dois meses, sem uma solução concreta em favor de suas demandas. Após o período, aquelas mesmas famílias resolveram ocupar a chamada Praça Dom Pedro II, localizada no centro histórico da capital. Segundo conta Xytara, aquela decisão teve, para os participantes, um peso simbólico, pois sabiam que aquele local tinha sido, no passado, um cemitério indígena. Mas havia também uma razão estratégica: por se tratar de uma região caracterizada pelo intenso fluxo de pessoas, o que contribuiu para uma maior visibilidade ao movimento.

A ocupação da praça teria se iniciado no dia 10 de junho. Seis dias depois um acontecimento importante despertou o interesse dos indígenas: tratava-se da visita do então presidente Luís Inácio Lula da Silva à capital amazonense. Sabendo do fato, os ocupantes da praça logo se mobilizaram para enviar suas lideranças ao encontro da comitiva presidencial, na esperança de que pudessem expor a situação das famílias representadas. Chegando ao local onde se encontrava a comitiva, um dos enviados teria conseguido um instante de diálogo com o chefe de Estado, que teria ouvido as demandas e de pronto repassado para o então governador do Estado do Amazonas. O sucesso daquele diálogo se concretizou semanas depois, quando as famílias acampadas na praça receberam a visita de técnicos da *Superintendência Estadual de Habitação – SUHAB*, que iniciaram os levantamentos necessários para que pudessem ser integrados ao programa de doação de moradias. Para os indígenas que já possuíam o documento comprobatório, o desfecho positivo se concretizou nas semanas seguintes. Xytara, entretanto, estava entre os que não possuíam comprovação legal de sua condição étnica, questão que acabou por ser resolvida meses depois, quando, com o reconhecimento de outro índio Apurinã, finalmente expediu o seu documento e o do seu pai.

Regularizada a situação, Xytara foi contemplada com uma residência no Conjunto Cidadão XII<sup>374</sup>, localizado no bairro Nova Cidade, zona norte de Manaus, juntamente com outras 11 famílias indígenas. Por algum tempo, mesmo tendo conquistado sua moradia, a indígena continuou militando em outras ocupações, com o intuito de “lutar pelos outros”<sup>375</sup>, até finalmente se distanciar do movimento indígena ‘sem-terra’. A mudança, segundo ela, se deu

---

<sup>374</sup> Um aglomerado de prédios e residências destinados à população de baixa renda, construído no âmbito do ‘Programa Minha Casa Minha Vida’.

<sup>375</sup> Rozimar Menandes de Souza [Xytara Apurinã]. Manaus, 10.06.2018.



principalmente em virtude da crescente visibilidade (negativa) ante as autoridades locais (polícia e Ministério Público).



Figura 19: Foto de reunião na comunidade *Ineamãnatã*.  
(Autor: Amilcar Jimenes, 2018)

Tal redirecionamento marca uma segunda etapa da sua trajetória política. Depois de receber as ‘bençãos’ de uma liderança já ‘estabelecida’ entre as famílias indígenas, Xytara propôs a criação, no ano de 2013, da organização *Ineamãnatã Apurinã*. O local escolhido para a sede foi os fundos da própria residência de Xytara, onde passou a se reunir com outros indígenas Apurinã, bem como aqueles identificados a outras referências étnicas, que residiam na vizinhança do ‘Conjunto Cidadão XII’. A reivindicação primordial do grupo se direcionou a educação diferenciada, iniciando as atividades voltadas a essa frente ainda no ano de 2013, por meio do *Centro de Educação Escolar Indígena Wainhamary*. O local passou a sediar aulas diárias ministradas por um professor escolhido pelos associados, sendo que na parte da manhã estudavam as crianças filhas e netas de associados e, na parte da tarde, parte dos próprios associados, em um projeto de alfabetização direcionado a jovens e adultos.





Figura 20: Placa de entrada da escola *Wainhamary*.  
(Autor: Amilcar Jimenes, 2018)

Em virtude da repentina desistência do primeiro professor, no início de 2014, a indígena Jeane Menandes Braz, filha de Xytara, assumiu as atividades na escolinha, também como professora voluntária. Sobre o momento em que aceitou a proposta, Jeane conta que não conhecia absolutamente nada sobre o que deveria repassar para seus alunos, fato que teria lhe resultado em certa apreensão. A solução para tamanho desafio foi encontrada na figura de um velho Apurinã, o Sr. Osmar Alípio Batista, conhecido de Xytara, e notório conhecedor da língua, dos rituais, e de outros aspectos relacionados ao universo Apurinã. Jeane passou a frequentar a residência do ancião, na busca dos primeiros passos para o entendimento da língua falada pelos seus parentes, para assim repassar os ensinamentos às crianças da comunidade. Com muito esforço foi se familiarizando com a atividade, e conforme os primeiros resultados positivos eram colhidos, o nome da organização *Ineamãnatã* e sua escolinha foram ganhando solidez no cenário indigenista local, apesar do seu ainda pouco tempo de existência.

Este fato pôde ser evidenciado pela aproximação da entidade com o poder público, cujo reconhecimento foi coroado com a parceria firmada junto à Secretaria Municipal de Educação, em 2016, a partir da transformação da escolinha em um então ‘Centro Municipal de educação Escolar Indígena’<sup>376</sup>. Além do poder público local, a entidade passou a ter um diálogo mais intenso com lideranças e associações ligadas ao movimento indígena ‘organizado’, o que incluiu, como fato mais relevante, a filiação da comunidade *Ineamãnatã* à COPIME.

Apesar de estar entre os centros de educação indígena mais recentes, a escola *Wainhamary* é uma das mais atuantes entre todas as contempladas com o convênio junto à

<sup>376</sup> Este reconhecimento se dá de maneira semelhante a outras comunidades já mencionadas, com apoio para a continuidade das atividades educacionais – o que incluiu a contratação dos professores.

Secretaria Municipal de Educação<sup>377</sup>. Embora funcione em um pequeno espaço, com inúmeras limitações, a escola dos Apurinã do Conjunto Cidadão XII tem uma importância imensurável para seus estudantes. Para as crianças de até 6 anos, sobretudo, destaca-se o fato de ser muitas vezes a primeira experiência escolar, em virtude da ausência de um centro educacional regular público destinado a essa faixa etária, nas redondezas. Não é exagero dizer que a associação Apurinã tem se constituído basicamente da comunidade escolar envolta de seu projeto educacional.

\*\*\*

Do resumo apresentado sobre a história da *Associação Ineamãnatã*, destaco três pontos que necessitam uma avaliação mais cuidadosa. O primeiro deles diz respeito ao processo de descoberta de Rozimar em relação à sua origem indígena. Antes de tudo, convém esclarecer que não é tarefa de qualquer pesquisador julgar, medir ou demarcar a identidade de qualquer indivíduo, seja ele indígena ou não, por entender que estas questões já se encontram a algum tempo pacificadas no pensamento acadêmico - e embora em outras esferas ainda seja um assunto cercado por infindáveis discordâncias. A disposição em discutir esse acontecimento se dirige a outro horizonte: suas consequências para a vida de Rozimar, dos seus familiares, e daqueles que passaram a acompanhá-la como referência de um coletivo politicamente organizado.

Os fatos aqui apresentados nesse sentido, perfazem os momentos mais significativos da trajetória de Xytara, perceptíveis em sua própria narrativa. Ainda assim, não expressam todos os aspectos dessa transformação. O processo de ‘resgate’ de sua condição étnica também ficou marcado por momentos de dificuldades<sup>378</sup>. Isto teria ocorrido em virtude de uma rejeição inicial por parte de alguns indígenas, que segundo ela, duvidavam de sua ‘identidade’. Esta desconfiança era, segundo a própria, alimentada não somente pelo fato de ter descoberto sua condição naquele momento (recente), mas também pelas suas características fenotípicas, que

---

<sup>377</sup> No começo de 2019 se contava um número próximo de 70 alunos matriculados, distribuídos entre os turnos da manhã e da tarde, destinados às crianças e adolescentes, e o turno da noite, para adultos e idosos. Atualmente este turno funciona no âmbito de um projeto que transformou a escola Apurinã em um Centro Municipal de Escolarização para adultos e idosos. Neste projeto, diga-se de passagem, há alunos indígenas e não indígenas. Para ele, a SEMED utiliza um professor de Língua Portuguesa, geralmente pertencente ao quadro permanente de servidores.

<sup>378</sup> Na entrevista, um episódio foi lembrado em tom de revolta por Xytara. Conta a indígena que, logo após assumir sua nova condição étnica, no momento em que participava de uma das ocupações, uma situação controversa resultou em inesperado transtorno. Certo dia, as famílias teriam recebido a proposta de uma reunião com autoridades, com o intuito de criar um assentamento em outro local. Para isso, teriam de dirigir para o centro da cidade, ao encontro das autoridades. Foram-lhes então enviados alguns ônibus para realizar o traslado, sendo que as lideranças da ocupação dividiram os contingentes conforme a procedência étnica (índios e não índios). O resultado disso foi que Xytara não conseguiu ser ‘aceita’ em nenhum dos veículos, o que impediu que participasse da audiência prevista.

diferem daquelas comumente atribuídas às populações nativas da região. Este contexto teria exigido de Xytara um esforço redobrado no intuito de se manter sempre presente e participativa nas mobilizações.

Mas para além dessas experiências desagradáveis, as lembranças de Xytara sobre sua descoberta apontam para uma espécie de esclarecimento em relação a determinadas atitudes observadas em seu cotidiano progressivo. Segundo a narrativa da própria indígena, em muitas ocasiões, ao longo de sua vida, ela se deparou com situações que considerava fora do comum (modos de pensar e agir). Tentava refletir sobre esses fatos, mas não encontrava uma explicação plausível, “depois que foram descobertas as minhas raízes, aí que eu fui entender as coisas”. A revelação de sua condição étnica é, portanto, tratada como um encontro consigo mesma, com uma indígena que estava dentro de si, manifestada em diversos momentos de sua vida, percebida, mas que ainda não tinha sido compreendida, pelas razões de um destino que escapou às suas escolhas.

Isso, por sua vez, explica a urgência em definir a questão com o seu pai, que na ocasião relutou em confessá-la. É importante frisar que este, a partir do momento em que participou ativamente no processo de oficialização da condição étnica de sua filha, também passou a tratar o assunto de forma mais aberta. No mesmo caminho, os filhos de Xytara aceitaram e acataram a condição da mãe. A experiência de sua filha, Jeane é um exemplo desse fato. Responsável por tocar o projeto educacional da associação Apurinã, para a professora, a descoberta e a afirmação de sua condição étnica se fez em meio à necessidade de se tornar minimamente preparada para exercer a função que assumiu na comunidade, esforço que acabou também por revelar algo muito mais profundo e esclarecedor em sua vida.

O segundo aspecto importante diz respeito à conquista do grupo de indígenas, de qual Xytara era integrante, em seu momento decisivo, marcado pelo acampamento na região central da cidade. De fato, não se poderia deixar de destacar o senso de oportunidade do grupo, ao ter vislumbrado na ocasião da mencionada visita de um chefe de Estado, a possibilidade de atendimento de suas demandas. Deve-se ressaltar que aquele acontecimento carregava uma circunstância a mais favor do grupo: o fato de tratar-se de um momento de campanha eleitoral. Certamente, a visita do então presidente da república se inseria em um contexto de fortalecimento das alianças eleitorais, no sentido de viabilizar a candidatura da sucessora daquele mandatário. Os indígenas, atentos, souberam capitalizar todos esses detalhes da melhor maneira possível.

O outro aspecto importante, também presente na formação da *Associação Ineamãnatã*, diz respeito às implicações políticas dela resultantes. Mais uma vez, retomo a discussão lançada

já nas primeiras páginas do presente trabalho, a respeito do processo de antagonização observado entre dois movimentos indígenas distintos em Manaus – tema este que, devo repetir, será melhor discutido no próximo capítulo. Basicamente, faz-se necessário contextualizar a trajetória das famílias hoje estabelecidas no conjunto habitacional ‘Cidadão XII’, por efeito de uma política pública a cargo do governo estadual. Tratava-se nada menos que parte daqueles coletivos indígenas responsáveis por ocupações em zonas periféricas da cidade, que por esse motivo constantemente sofriam com o enfrentamento direto das autoridades, inclusive por meio de ações policiais, e com olhar quase sempre estigmatizado dos meios de comunicação locais. Em vários momentos, esse modo de fazer política se confrontou com o ‘outro lado’ do movimento indígena, que, como já demonstrado, não os enxergavam com bons olhos, pelo fato de entenderem que este modo de atuação maculava toda a política indígena (institucionalizada) aos olhos da sociedade e o poder público local. Por tudo isso, não é exagero dizer que a própria criação da associação Apurinã, cuja principal motivação pode ser condensada no segundo trecho da narrativa de Xytara, destacado na epígrafe, expõe um dado significativo para aquela conjuntura apresentada no campo indigenista em Manaus. A troca da “flecha pela caneta” – como já demonstrado, uma analogia presente em outras narrativas de lideranças indígenas – inaugura a passagem de Xytara, bem como das famílias mais próximas desta liderança, em direção a um novo modo de fazer política e de se relacionar com o mundo dos brancos. Trata-se da efetiva transformação de uma ação coletiva inicialmente pautada em um modelo de enfrentamento ‘direto’, para a consciente e sistemática aceitação das regras impostas pela ‘sociedade envolvente’, traduzidas pelo uso do papel e da caneta.

Esses são os pontos que considero centrais na trajetória de formação da associação Apurinã, localizada no conjunto Cidadão XII. Uma história caracterizada pela aposta. Primeiro de sua liderança, que ao ter feito as pazes com o seu passado, se propôs trilhar o caminho da ação política indígena. Num segundo momento, a aposta das famílias que formaram a comunidade, pelo enfrentamento dos desafios, da maneira pela qual puderam fazer: apostando na possibilidade de instrumentalização de estratégias estranhas, aceitando as regras do novo cenário, jogando conforme as expectativas que passaram a se projetar sobre suas ações, ‘pacificando-se’ para aprender a pacificar o outro.

### 3.2.6 Os Kokama em Manaus

No interior da diversidade de organizações e comunidades indígenas em Manaus, os Kokama são aqueles cuja história recente é notadamente intrincada à (re) emergência política indígena no Brasil. Isto não somente pela atuação desses indígenas nos movimentos do alto e médio rio Solimões, região a que são historicamente relacionados, mas porque sua existência enquanto grupo étnico, dada como extinta até meados dos anos 1980, os colocam como um dos casos de segmentos étnicos ‘ressurgidos’ nas últimas décadas. Esse ressurgimento teria sido alavancado, sobretudo, pelo cenário relativamente favorável no campo indigenista brasileiro<sup>379</sup>.

Em paralelo ao processo de afirmação da identidade kokama, alguns desses indígenas, já na condição de ‘ressurgidos’, passaram a se deslocar para Manaus, por motivos diversos. Esse movimento se tornou mais claro no decorrer dos anos 1990, ao ponto de que, na década seguinte, já residiam várias famílias kokama na capital. Por sua vez, os primeiros passos de afirmação política na cidade ganharam forma a partir do ano de 2005, um esforço cuja liderança é comumente atribuída ao indígena Sebastião Castilho Gomes ‘Kokama’<sup>380</sup>. Naquela época, este teria percorrido alguns bairros da cidade de Manaus, no intuito de contatar famílias Kokama e propor a criação de uma comunidade e de uma organização, para atuar em favor de seus direitos na capital. Os primeiros encontros foram organizados em uma das residências dos indígenas, no bairro Grande Vitória, zona leste Manaus<sup>381</sup>. Cerca de dez famílias teriam participado das primeiras reuniões. Com a crescente adesão, os Kokama resolveram se estabelecer numa área maior, optando pelo sítio ‘Nova Esperança’, localizado no ‘Ramal do Brasileirinho’, nos extremos da zona leste da capital amazonense.

Trata-se de uma pequena propriedade originalmente pertencente à indígena Lucimar Laranjeira, que a cedeu no intuito acomodar as famílias para formar a comunidade indígena. Com o estabelecimento no sítio Nova Esperança, os Kokama fundaram a *Coordenação Indígena Kokama de Manaus – CIKOM*, que teve como primeiro presidente o já reconhecido líder Sebastião Castilho. Com a reunião das famílias e a fundação da entidade, os Kokama passaram a buscar novos passos para o estabelecimento de sua comunidade no já desenvolvido campo indigenista local. A exemplo de outros casos aqui mencionados, este caminho seguiu a matriz da ‘educação diferenciada’, a partir da escolha de um indígena, reconhecido pelos

<sup>379</sup> Questão mencionada no primeiro capítulo. Ver: RUBIM, Altaci Corrêa. op. cit., p. 80 – 81.

<sup>380</sup> Indivíduo que, em virtude da importante atuação política em Manaus, terá o nome mencionado em outros momentos do presente trabalho.

<sup>381</sup> Ibid., loc. cit.

saberes em torno do universo Kokama, para que se tornasse professor da comunidade. O projeto de revitalização se iniciou com o auxílio de profissionais do CIMI, que depois foram dispensados, supostamente em virtude de algumas discordâncias.

Também como em outros exemplos já aqui mencionados, não tardou para que os Kokama estabelecessem um diálogo com o poder público local, para apoio ao projeto da comunidade. Em 2007 o professor Orígenes Correa Rubim foi contratado pela Secretaria Municipal de Educação, iniciando a parceria com o referido órgão público<sup>382</sup>. O projeto educacional ganhou uma nova dimensão a partir do ano de 2010, quando foram colhidos os primeiros resultados da pesquisa desenvolvida pela professora Altaci Corrêa Rubim<sup>383</sup>. As observações realizadas no trabalho de campo, realizado nas próprias aldeias do alto Solimões, segundo a própria indígena, foram de extrema importância para os objetivos da unidade de ensino destinada às crianças Kokama residentes na capital.

Além da educação, que se tornou uma das principais reivindicações da CIKOM, outro tema acabou tomando espaço nas ações da comunidade Nova Esperança. Sob a liderança de Sebastião Castilho, algumas famílias passaram a participar ativamente dos movimentos de ocupações de terra, em diversos pontos da cidade. O engajamento nessa nova frente acabou por se tornar a principal atividade política de Sebastião, fazendo com que, a partir de então, este se ausentasse da comunidade que ajudara a formar poucos anos antes. As famílias Kokama da Nova Esperança resolveram, então, escolher novas figuras para liderar sua comunidade, elegendo como figura principal o Sr. Carlos César da Costa Santos, índio mura casado com uma das indígenas Kokama da comunidade. Com a nova liderança empossada, a CIKOM, que não tinha sido formalizada em cartório - e embora àquela altura já fosse conhecida no cenário político indígena de Manaus-, foi substituída por uma nova entidade, a *Associação Kokama Indígena de Manaus* – AKIM. Tendo um não Kokama sob sua liderança, a nova entidade nasceu com o intuito de representar também indivíduos pertencentes a outros grupos étnicos, tal como Mura, Tukano e Sateré-Mawé, a maioria com vínculos familiares em relação aos Kokama que formavam a Nova Esperança.

---

<sup>382</sup> Ibid., p. 102.

<sup>383</sup> Autora de um dos trabalhos aqui mencionados a respeito da educação indígena em Manaus. Nos últimos anos, Altaci Corrêa Rubim também tem participado diretamente das ações da Gerência de Educação Indígena, da Secretaria Municipal de Educação de Manaus, por indicação do movimento indígena.



Figura 21: Logo da organização AKIM.  
(Fonte: AKIM, 2019)

Desse modo, a AKIM foi se firmando no cenário indigenista local, não somente com o objetivo de atender as demandas daqueles que já viviam no antigo sítio Nova Esperança, mas para todos residentes na capital<sup>384</sup>. Esta abrangência, no entanto, não impediu que outro grupo de famílias Kokama propusesse um novo núcleo comunitário, também com o intuito de estabelecer um projeto de educação nos moldes daquele já existente na Nova Esperança.

### **Karauara**

*“Mulher Kokama vem pra cidade, casa com branco, perde cultura.  
Nós temos o projeto de revitalizar isso.”<sup>385</sup>*

Em poucos anos, tanto a comunidade Nova Esperança como a organização AKIM estabeleceram seus espaços no interior da já numerosa quantidade de entidades indígenas atuantes em Manaus. O elevado número de famílias vinculadas à organização, em especial, demonstra as razões que tornaram os Kokama um dos grupos mais importantes e reconhecidos entre os demais atuantes na capital amazonense. O reconhecimento, no entanto, se desenvolveu num contexto de crescente dissenso interno entre algumas lideranças e famílias, tanto aquelas residentes na comunidade, como outras somente filiadas à entidade. Em parte como consequência dessas particularidades, uma fração de lideranças se articulou para criar seu próprio espaço comunitário e sua própria organização. Pedro Marinho, um dos Kokama até

<sup>384</sup> Já em 2011 Altaci Corrêa Rubim contabilizava 95 famílias filiadas à associação, sendo que 15 residiam na comunidade Nova Esperança. Ibid., p. 45.

<sup>385</sup> Pedro Marinho [Pedro ‘Kokama’]. Entrevista realizada na sede da Associação Kokama Karauara. Manaus, 09.08.2018.



então vinculado à AKIM e à Nova Esperança, ofereceu parte de seu pequeno terreno para erguer a sede de uma nova comunidade, até hoje localizada no bairro João Paulo.

Pedro Marinho é Kokama originário de Tefé, principal centro urbano da região do médio rio Solimões. No ano de 1996 precisou se mudar às pressas para Manaus, em virtude de um problema de saúde de sua filha, que passou a ser tratada na capital. Quatro anos depois de chegar à cidade, viu essa mesma filha falecer. Pedro poderia ter retornado a Tefé, mas resolveu permanecer em Manaus, primeiro pelo fato de naquela altura já ter se sentido adaptado à vida na capital, e, sobretudo, pelos elevados gastos com os quais teria de arcar para concretizar seu retorno à cidade natal<sup>386</sup>.

Por algum tempo residiu no sítio ‘Nova Esperança’, antes mesmo daquele espaço ter se transformado na numerosa comunidade Kokama que viria servir de base para a AKIM. Por volta do ano de 1998 adquiriu um terreno localizado no Bairro João Paulo II, localizado nos extremos da zona leste da capital. Trata-se de um local inicialmente formado por uma ocupação irregular, protagonizado por famílias (não indígenas) que ali teriam se fixado no início da década de 1990. O reconhecimento do poder público do bairro teria se efetivado por volta do ano de 1993, o que implicou no processo de implementação da infraestrutura básica na região<sup>387</sup>. Apesar de ter beneficiado parte considerável da antiga ocupação, as obras não abrangeram o local onde Pedro Marinho posteriormente adquiriu seu terreno, talvez por se tratar de uma zona com características topográficas desfavoráveis<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> Para efeitos de orientação ao leitor pouco familiarizado à realidade Amazônica, lembremos que o principal tipo de transporte na época, assim como ainda hoje, eram os já mencionados ‘barcos de linha’. Nesse tipo de embarcação, os custos para se chegar à capital, partindo daquela região, tendem a ser menores, quando comparados ao caminho inverso. Isto se dá pelo fato de que a navegação em direção à capital corresponde à descida do rio, que impõe menores custos em relação ao combustível, e geralmente em uma demanda menor de mercadoria embarcada.

<sup>387</sup> SILVA, Ana Lígia de Queiroz Limeira; NODA, Hiroshi. A organização do espaço dos moradores da área João Paulo II no bairro Jorge Teixeira: anseios, transição e adaptação. In: *Seminário Internacional de Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia*. Manaus: PPG/CASA, 2010, p.5.

<sup>388</sup> Trata-se de um terreno acidentado, separado da zona ‘urbanizada’ por uma área alagada, sem qualquer tipo de pavimentação, e cujo trânsito de pessoas só é possível por meio de estreitas pontes de madeira improvisadas. A residência de Pedro Marinho, bem como o barracão principal da sede da comunidade Karuaura, localiza-se no meio de uma pequena, mas íngreme encosta.



Figura 22: Foto de Pedro Marinho e Elizeário Rodrigues.  
(Autor: Amilcar Jimenes, 2018)

O fato de ter se fixado naquele espaço não impediu que Pedro Marinho continuasse presente e atuante nas atividades realizadas no âmbito da comunidade Nova Esperança. Com o passar dos anos, no entanto, o indígena teria acumulado crescentes desacordos com as demais lideranças a frente da aldeia Nova Esperança e da associação Kokama. O resultado disso foi que, no ano de 2016, resolveu oferecer parte do seu terreno para a construção da sede de uma nova organização. Esta decisão, tomada depois de uma sugestão de outro indígena, foi o ponto de partida para os Kokama desejosos de alternativa de iniciarem uma nova entidade. A partir de então se iniciaram as primeiras reuniões e, em seguida, o mutirão com o intuito de erguer o barracão destinado às atividades da comunidade<sup>389</sup>. Aquela que passou a ser chamada de comunidade *Karauara* formou-se, então, com a participação de famílias residentes em diversos bairros espalhados pela zona leste da capital, na sua maioria vizinhos ao Bairro João Paulo II<sup>390</sup>. Segundo estimativas das próprias lideranças, no ano de 2018 a comunidade já contava com um número próximo a 34 famílias vinculadas. A participação mais intensa dessas se dá por meio do projeto de educação destinada aos mais jovens.

É importante destacar que a recém-criada comunidade Karauara e a comunidade Nova Esperança não se diferem significativamente quanto aos objetivos traçados por seus respectivos membros. Evidência disso pode ser encontrada na passagem destacada da narrativa do cacique Elizeário Rodrigues. Nela, está claro que o principal pilar do projeto Kokama Karauara é, de modo similar a outros casos já mencionados, a concepção do resgate ‘cultural’ e ‘identitário’ do coletivo, objetivo este que tem sido perseguido por mediação do projeto educacional.

<sup>389</sup> Um dos assuntos mais comentados na entrevista realizada junto às lideranças da Karauara foi o processo de construção do referido espaço físico. Os entrevistados fizeram questão de frisar o intenso esforço necessário para a preparação de um terreno íngreme e de difícil acesso e, logo depois, o erguimento do modesto, porém amplo salão de reuniões.

<sup>390</sup> Com exceção do próprio Sr. Marinho e de outro indígena, um reconhecido pajé Kokama.



Imagem 23: Visão parcial da sede da comunidade Kokama Karauara.  
(Autor: Amilcar Jimenes, 2018)

Por ser uma comunidade de formação recente, a Karauara está enfrentando muitos dos desafios já superados por parte considerável dos núcleos comunitários indígenas na cidade de Manaus. Isso inclui o processo de definição do mencionado projeto educacional, que quando realizei as entrevistas, ainda não possuía a parceria firmada com a prefeitura de Manaus. Além disso, destaco a ausência de uma própria entidade registrada em cartório para representá-la, processo que também se encontrava em andamento quando na ocasião do trabalho de campo. Todo esse esforço em prol de definições primordiais, por seu turno, tem sido paulatinamente passado aos cuidados do Sr. Elizeário Rodrigues<sup>391</sup>, enquanto Pedro Marinho, o principal mentor do núcleo comunitário, tem se tornado muito mais uma referência simbólica para as famílias filiadas. Isto demonstra, antes de tudo, a necessidade de uma liderança mais jovem e preparada para assumir as obrigações burocráticas inerentes a esta nova etapa em curso da trajetória comunitária, bem como que possua a disposição em dialogar com outros agentes da política indígena local. Todos esses pontos serão necessários para a concretização de um dos principais objetivos futuros da comunidade: o ambicioso plano de transformar os espaços ao redor da sede da comunidade num local de acomodação para as famílias, considerando que muitas dessas não possuem residência própria.

---

<sup>391</sup> Indígena Kokama residente em Manaus desde o início dos anos 2000, com experiência nos movimentos de ocupação de terras pela capital.

### 3.2.7 A União dos povos indígenas do Tarumã

*“Os índios não chegaram, eles já estavam aqui. Prova disso são as urnas encontradas na comunidade. Ali é a prova que nossos antepassados viviam aqui [...] quer dizer, eles são mais antigos do que a invasão do Brasil. Agora, é claro que o que aconteceu na época da colonização, nós fomos expulsos né. Nós temos parentes hoje que moram na Venezuela, no Peru, e que hoje estão voltando, e os brancos falam que estão invadindo. Nós não estamos invadindo, mas ocupando aquilo que já era nosso.*  
(Pedro Astério Tomás)<sup>392</sup>

A *União dos Povos Indígenas do Livramento, Tarumã-açu e Tarumã-mirim* - UPILTTA é uma organização multiétnica, formada por mais de 100 famílias, residentes em comunidades localizadas na região dos Rios Tarumã, na zona ribeirinha da cidade de Manaus<sup>393</sup>. A maioria é indígena proveniente do baixo rio Negro, que migrou para Manaus e imediações durante a década de 1970, mas há também aqueles que saíram de aldeias mais a jusante, incluindo alguns passaram pelas anteriormente referidas missões salesianas, e indígenas de outras regiões do Estado (Tikuna, Deni e Mura). Antes de falar sobre a organização em si, devemos, antes, fazer um apanhado sobre a história de criação da principal comunidade a qual ela está vinculada.

A comunidade do Livramento localiza-se na região do rio Tarumã-mirim, na parte oeste da zona ribeirinha da capital amazonense<sup>394</sup>. A história desta, bem como da associação indígena, enseja algumas particularidades que devem ser analisadas. Sobre a comunidade, destaca-se o fato de ter sido fundada no início da década de 1980, por agricultores indígenas e não indígenas. Entre os indígenas, o ‘primeiro’ a ter ali se fixado foi o Sr. Silvano Tomás, pai de Pedro Astério, o atual cacique da UPILTTA. Aquele indígena, que era também professor, teria migrado do município de Santa Isabel do Rio Negro para Manaus no ano de 1974. Inicialmente teria se fixado no bairro do Coroado, zona leste da cidade, onde passou cerca de dois anos, até receber o convite de um conhecido para trabalhar em uma escola na região do Tarumã-açu (comunidade Santo André). Depois de trabalhar e residir ali por aproximadamente cinco anos, recebeu um convite de outro conhecido para se integrar à comunidade do Livramento que, naquele momento, recebia seus primeiros moradores. A partir de então, convidou outros indígenas conhecidos, que se integraram à comunidade.

<sup>392</sup> Entrevista realizada no dia 06.01.2019, na comunidade do Livramento. Contou com a presença de outros membros da coordenação da UPILTTA.

<sup>393</sup> Segundo dados coletados pelos próprios indígenas no ano de 2018: 84 na comunidade do Livramento, 16 na comunidade do ‘Abelha’ e 33 na comunidade do Fátima. Incluem-se nesse rol indígenas *Baré, Tariana, Desana, Tuyuka, Paumari, Mura, Tikuna e Deni*.

<sup>394</sup> O rio Tarumã-mirim é vizinho do mencionado Tarumã-açu, que fica mais próximo da zona urbana de Manaus. Ambos deságuam, portanto, na mesma margem (esquerda) do rio Negro.



Figura 24: Logo da UPILLTA.  
(Fonte: UPILLTA, 2019)

Durante a década de 1980 os moradores do Livramento tiveram de conviver com a constante insegurança em relação à situação fundiária do local. Por se tratarem de ‘posseiros’, no momento em que ali se fixaram não tinham conhecimento de seu possível proprietário ou, sequer, se este existia. Não tardou para que o suposto dono da terra aparecesse, reivindicando a retomada de sua posse. Em razão de tal impasse, os moradores resolveram criar uma associação, que passou a funcionar como uma espécie de sindicato rural. Essa organização foi formalizada no ano de 1986, e passou a representar os interesses daqueles posseiros. Ainda assim, mesmo com a presença da entidade e a crescente mobilização comunitária, por alguns anos os fundadores do Livramento suportaram incontáveis ameaças, incluindo algumas ocasiões em que receberam visitas hostis de emissários do suposto proprietário, pois, como lembrou Pedro Astério: “esse latifundiário ameaçava a gente de todo o jeito, mandava a jagunçada expulsar a gente”<sup>395</sup>. Em meio a um constante clima de tensão vivenciado pelas famílias, o ponto máximo das investidas do suposto proprietário da terra teria se materializado na destruição de um posto de saúde então recém-inaugurado, e a quase prisão dos líderes comunitários.

Já no início da década de 90, depois de alguns anos sob o imbróglio que envolvia a posse do terreno, o Sr. Silvano, na época líder da comunidade, recorreu às autoridades para tentar resolver a questão. Segundo relata Pedro Astério, o líder primeiramente conseguiu uma reunião junto ao então prefeito de Manaus, relatando os problemas que as famílias do Livramento enfrentavam e solicitando um apoio por parte da autoridade. O chefe do executivo teria garantido que, enquanto fosse prefeito, não deixaria ninguém ameaçar a paz daquela comunidade. E, como afirma Pedro Astério, “de lá pra cá eles não mexeram mais”<sup>396</sup>. Embora

<sup>395</sup> Pedro Astério Tomás. Entrevista realizada na Comunidade do Livramento. Manaus, 06.01.2019.

<sup>396</sup> Ibid.



essa medida tenha surtido efeito prático (o fim da presença constante de ‘jagunços’), ainda faltava uma efetiva formalização das autoridades competentes. Isto aconteceu no âmbito do poder judiciário, a partir de uma demanda impetrada pelo próprio suposto dono da terra. Depois de uma situação confusa ocorrida na ocasião da audiência decisiva<sup>397</sup>, o juiz responsável pelo caso deu parecer final favorável aos moradores da comunidade.



Figura 25: Foto de lideranças da UPILLTA.  
(Autor: Cecília Jimenes, 2019)

Findado o período de tensões e incertezas, a comunidade seguiu seus próximos passos, experimentando uma fase de certa prosperidade, viabilizada pela produção agrícola e manejo dos recursos naturais presentes no local<sup>398</sup>. Este ciclo, no entanto, foi rompido em meados dos anos 2000, mais precisamente no ano de 2005, quando toda a região do rio Tarumã-mirim se transformou em uma *Reserva de Desenvolvimento Sustentável* - RDS. Esta decisão, tomada sem a consulta prévia das famílias afetadas, resultou em consequências negativas para a comunidade do Livramento – e possivelmente para as demais presentes na região. Não que a mudança não tenha sido potencialmente interessante do ponto de vista da manutenção do modo de vida daquelas famílias – como as próprias lideranças reconhecem-, mas pelo fato de que foi uma decisão tomada de modo repentino, e que evidentemente gerou uma série de restrições em relação aos usos dos recursos naturais da região. De modo mais claro, isto significa que a comunidade ficou impedida de exercer parte considerável das atividades responsáveis pelo seu sustento (sobretudo plantio e extrativismo), resultando na impossibilidade de algumas famílias se manter no local. Como afirmou o próprio cacique Pedro Astério, “foi aí que se afastou todo

<sup>397</sup> O indivíduo que ameaçava os moradores não era detentor do título da terra- sendo possivelmente um ‘grileiro’- , e foi desmascarado pela representante do ‘verdadeiro dono’ (que tinha o título verdadeiro da terra), no dia da audiência.

<sup>398</sup> O que inclui a extração de madeira e a pesca.

mundo, e o órgão fiscalizador tomou conta.” Ao mesmo tempo, as lideranças ainda reclamam pelo fato de que a prefeitura estabeleceu novas diretrizes para uso dos recursos naturais da região, mas não apresentou qualquer plano de ação para a vida dos habitantes do Tarumã-mirim, no sentido de indicar e fomentar modos de sustento condizentes às particularidades de uma reserva ambiental<sup>399</sup>.

Percebendo a complexidade do desafio que enfrentavam, a parte correspondente às lideranças indígenas começou a esboçar a possibilidade de outro caminho de diálogo junto às instituições locais. Assim, abriu-se a oportunidade para a concretização de um velho desejo compartilhado entre alguns moradores, quando, em 2009, formalizou-se a criação da UPILTTA. A partir dessa nova realidade, a UPILTTA se tornou a principal organização representante das famílias locais, e seus contados dez anos de atuação resultaram em conquistas importantes para toda a comunidade. Isto inclui a parceria com a prefeitura de Manaus, com implementação de uma unidade de ensino bilíngue, a presença constante em reuniões e audiências junto aos órgãos públicos locais. Embora tenha como associados os indígenas habitantes da comunidade do Livramento e de outras vizinhas, essa organização tem como principais eixos de ação questões de interesse de todas as famílias, indígenas e não indígenas, compromisso este que, por sua vez, tornou-se mais claro a partir do esvaziamento do antigo sindicato rural.<sup>400</sup>

Além da inegável importância para as famílias filiadas, a UPILTTA destaca-se pela relação entre as comunidades vizinhas a do Livramento. Isto tem se traduzido na participação frequente de encontros com autoridades, discutindo os rumos das políticas direcionadoras àquela Reserva de Desenvolvimento Sustentável, mas também na promoção de eventos como os “Jogos indígenas”, anualmente realizados na comunidade do Livramento. Esse evento conta com a participação intensa de indígenas e não indígenas daquela região, bem como de comunidades situadas em outras partes da cidade<sup>401</sup>. Os momentos de confraternização, possibilitados pelo evento, têm gerado um retorno positivo para a imagem da UPILTTA e para comunidade do Livramento.

---

<sup>399</sup> Pelo menos da parte das lideranças com as quais dialoguei, pairam dúvidas quanto à destinação dos recursos previstos para a reserva.

<sup>400</sup> Pedro Astério Tomás, entrevista realizada na Comunidade do Livramento, Manaus – AM, em 06.01.2019. Na verdade, é possível que o enfraquecimento da associação comunitária (mista) tenha se dado pela concentração dos esforços destinados à recém-criada UPILTTA.

<sup>401</sup> Os jogos indígenas começaram a ser realizados por volta do ano de 2008. Neles estão agregadas várias modalidades esportivas, que têm como ponto máximo o torneio de futebol, separado entre equipes masculinas e femininas. Na ocasião em que realizei minha primeira visita à comunidade, em janeiro de 2019, os indígenas já estavam em plena discussão sobre a viabilidade da edição seguinte, o que incluiu a mobilização do apoio anualmente cedido pela prefeitura e por outros agentes parceiros da comunidade.



\*\*\*

A história da organização UPILTTA impõe uma necessária reflexão em pelo menos duas direções. Para a primeira, retomo a o trecho destacado da narrativa do cacique Pedro Astério Thomás, quando este defende a legitimidade da presença indígena na região do Tarumã-mirim, especialmente na comunidade do Livramento, por meio de uma breve análise histórica. Esta argumentação chama a atenção não pela existência da mencionada ‘razão histórica’ em si, quando inclusive cita a presença de evidências arqueológicas encontradas naquela região, atribuídas aos seus antepassados. Como já demonstrado em outros momentos desta tese, trata-se de um raciocínio recorrente entre indígenas. A questão principal presente no trecho destacado emana, antes, do lugar da fala. Pedro Astério Tomás é índio Baré, grupo étnico historicamente relacionado à região do baixo rio Negro, o que inclui o território hoje correspondente à capital amazonense<sup>402</sup>. A relação desses indígenas com a cidade carrega especificidades que os difere radicalmente dos outros. O primeiro ponto, nesse sentido, pode ser encontrado na própria relação desses indivíduos com o espaço urbano manauara. Como bem já apontou Juliana Melo<sup>403</sup>, embora esses indígenas encontrem-se visivelmente marginalizados nas franjas espaciais da cidade, mas não só isso, nas franjas da ‘história’ deste espaço urbano, eles o tratam como seu. Não migraram de lugar algum, pois sempre ‘estiveram por aqui’, embora subsumidos na história. De certo modo, portanto, a história dos Baré confunde-se com a história de Manaus, pois estes por algum tempo foram parte fundamental dos braços e pernas do empreendimento colonial que resultou nesse espaço urbano. Por tudo isso, a reivindicação histórica do território correspondente à comunidade do Livramento evoca para Pedro Astério um sentido muito mais amplo, quando comparamos aos demais indígenas oriundos de outros lugares, mesmo que da calha do rio Negro, – inclusive outros filiados à UPILTTA, que testemunhavam a vocalização de sua narrativa. Esse pertencimento é, de fato, um fator diferencial frente aos demais coletivos presentes na capital amazonense, que são, na sua maioria, oriundos de outras regiões do Estado. Em certo sentido, a relação dos Baré com Manaus se estabelece em algo próximo de um vínculo afetivo fundamentado em uma reivindicação histórica, e vice-versa. A menção dos achados

---

<sup>402</sup> Os Baré, a exemplo dos Kokama, também se incluem na categoria dos povos ‘ressurgidos’ nas últimas décadas do século XX. Foram, na região do Rio Negro, os indígenas que talvez mais aprenderam a conviver com o universo colonial, tendo assim, sido considerados ‘caboclos’. A questão da ‘miscigenação’, por sua vez, parece ser uma dimensão histórica no universo Baré que, por esse motivo, tendem a ser diferenciados dos demais grupos da região do Rio Negro. Ao desafiar a lógica de uma identidade ‘pura’, também defendida por muitos coletivos indígenas, acabaram por congrega a constante desconfiança de seus parentes de outros grupos étnicos da região. Para maiores discussões sobre a questão da identidade Baré, ver: MELO, Juliana. op. cit., p. 20.

<sup>403</sup> Ibid., loc. cit.

arqueológicos enseja a esse território, dramaticamente transformado em decorrência do processo colonial, a reemergência de antigos estratos de um tempo em que tal espaço pertencia aos Baré, bem como a tantos outros ‘ancestrais’ que ficaram a margem dessa história<sup>404</sup>. Sendo assim, a ocupação do terreno onde hoje se encontra a comunidade do Livramento é nada menos que um retorno dos legítimos herdeiros do espaço em questão.

Além da discussão inerente à relação histórica com espaço que constitui a cidade de Manaus, a trajetória das famílias que compõem a UPILTTA ainda enseja mais uma importante reflexão. Para essa, faz-se oportuno partir de mais um trecho destacado da narrativa do cacique Pedro Astério Tomás, quando este afirma: *“quando a gente chegou aqui, não tinha essa discriminação, todo mundo era produtor [...]naquela época não tinha nada liberado, a gente não podia fazer associação indígena”*. Como já explicado, a comunidade do Livramento é constituída de famílias indígenas e não indígenas<sup>405</sup>. Durante quase três décadas, a parte dos indígenas optou por se manter politicamente vinculada e representada pela associação de moradores, que não fazia qualquer menção à identidade étnica diferenciada. Ou seja, os indígenas viveram ali sem intenção de se apresentarem enquanto tais. Aos olhos das autoridades locais, portanto, tratava-se de ‘pessoas comuns’: ribeirinhos, agricultores, pescadores, e extrativistas, que viviam do que conseguiam produzir naquele espaço. Por outro lado, isto não significa que, a exemplo de outros casos já mencionados no presente trabalho, esses indivíduos tenham ‘escamoteado’ ou posteriormente ‘descoberto’ as particularidades que envolvem suas condições étnicas. Ao que parece, a questão de ser indígena não era algo determinante para as relações com os demais comunitários e com as autoridades locais, e além de relegada a um segundo plano, a afirmação da identidade indígena poderia implicar, naquela conjuntura histórica, em determinados desafios, cujas dificuldades de transpor talvez não compensassem os possíveis ganhos, na perspectiva dessas famílias.

Mas como esclarecido na narrativa de Pedro Astério, além das barreiras legais de uma representação étnica institucionalizada - na conjuntura que envolvia os primeiros anos de formação da comunidade<sup>406</sup>-, foi necessária a eclosão de um acontecimento ‘tardio’ e inesperado: a mencionada transformação daquela região em reserva de desenvolvimento

---

<sup>404</sup> Diga-se de passagem, ‘Tarumã’ advém do nome dado a um dos grupos indígenas expulsos da região pelo processo colonial. Este é mais um exemplo de como a presença indígena em Manaus se faz em vários ‘estratos do tempo’.

<sup>405</sup> A mesma situação ocorre com a comunidade do Abelha e de Fátima, que também contam com indivíduos associados à UPILTTA.

<sup>406</sup> Em certo sentido, esse ponto da narrativa do cacique evidencia os desafios enfrentados pelas organizações pioneiras, sobretudo a AMARN, criada em um momento em que a estrutura legal do Estado brasileiro era visivelmente refratária à existência das organizações indígenas.

sustentável. Sendo assim, a escolha em se colocar enquanto indígenas, perante às autoridades locais, se efetivou, em parte, pela possibilidade de uma ‘identificação’ aparentemente mais alinhada às condições impostas pela nova realidade territorial. Por seu turno, quando se chega nesse ponto da discussão, é impossível não estabelecer um paralelo com a história vivenciada pelas comunidades de indígenas Sateré-Mawé do Rio Tarumã-açu, especialmente *Inhaã-beé* e *Hiwy*. Lembremos que, momento em que aquelas comunidades passavam pelas dificuldades em virtude da instalação de um grande empreendimento industrial em sua vizinhança, em determinada ocasião, autoridades ligadas ao Ministério Público Federal teriam sugerido que aqueles indígenas se apresentassem como agricultores familiares, na esperança que tal mudança resultasse em maiores chances de uma apreciação positiva das autoridades em face de suas demandas. O caso da comunidade do Livramento é diametralmente oposto, visto que as famílias se apresentavam enquanto ‘agricultores’.

Este aspecto da história da comunidade do Livramento e da UPILLTA nos coloca, mais uma vez, diante de um claro tensionamento das expectativas envolvidas na relação entre o universo indígena e o apelo ambientalista. Afirimo isto pelo fato de ter constatado, nas narrativas das lideranças dessa associação, um patente sentimento de desamparo em relação às autoridades locais, a partir do momento em que passou a vigorar a mencionada reserva ambiental. A criação da UPILLTA, voltada justamente à intenção de estabelecer uma ponte entre os interesses daquelas famílias e os do Estado, claramente ainda não surtiu os efeitos que os indígenas esperavam, haja vista as inúmeras dificuldades que têm enfrentado em criar formas de diálogo com o poder público, o que inviabiliza as possibilidades de projetos e desenvolvimento – uma tentativa de reverter o progressivo esvaziamento da comunidade, em virtude da já citada dificuldade de tirar sustento dos recursos naturais da região. Nesse ponto, mais uma vez o ‘chão histórico’ mostra as facetas nebulosas dos movimentos colocados em um grande campo de interlocução, que é o campo indigenista, de modo que a partir desses pequenos exemplos podemos conceber uma dimensão mais clara das consequências de determinadas projeções nas vidas dos indivíduos. Não significa dizer que o apelo ambientalista pelo ‘desenvolvimento sustentável’ não tenha uma importância estratégica para esse e tantos outros coletivos, como aqui já demonstrado. Todavia, a forma com que essas expectativas são postas em prática, às vezes de modo potencialmente prejudicial aos interesses daqueles diretamente afetados, e que não possuem força política para debater e propor suas demandas.

### 3.3 Entre tensões e alianças

Ainda que o foco deste capítulo seja, como já colocado em outras páginas, as maneiras pelas quais coletivos indígenas têm se colocado diante de um determinado espaço de disputa – o campo indigenista em sua dimensão local –, não há como fazer esta análise sem um mínimo apanhado sobre os demais agentes que compõem e/ou compuseram esta correlação de forças. Entre os próprios indígenas, destacam-se organizações de atuação regional, fora dessa esfera, indivíduos e entidades relacionados ao missionarismo cristão e o Estado, por meio desde organizações públicas de caráter nacional, como a FUNAI, até aquelas de atuação local, principalmente órgãos ligados a Prefeitura Municipal de Manaus<sup>407</sup>.

#### 3.3.1 Missionários e outros aliados

*IGREJA CRIA PASTORAL DO INDIGENISMO URBANO*  
 [...] *Face ao Contínuo processo de extinção dos povos indígenas no Brasil e da marginalização dos índios nos grandes centros urbanos, a Igreja Particular de Manaus – centro da região onde se encontra a maior parte da população indígena no país- sente-se no dever de incluir decididamente no seu quadro de serviços eclesiais a Pastoral Indígena, que vise os objetivos seguintes:*

*1 – Tornar-se presente no processo migratório dos Índios, que vêm de suas aldeias do interior à cidade, encarnar-se nessa realidade e identificar com eles como forma de explicitar-lhes a salvação que vem de Cristo;*

*2 – Fortalecer a identidade indígena junto à população envolvente através de um trabalho de conscientização (defesa de suas terras, respeito pela sua cultura, apoio a sua auto-determinação); junto aos índios destribalizados através da re-integração na sua área cultural (que voltem as suas áreas culturais, visita aos seus parentes, que percam a vergonha de sua origem indígena);*

*3- Acompanhar a sua integração à vida urbana, para que o índio específico da aldeia não se torne um “não índio” na cidade, mas sim para que ele possa continuar com traços específicos de sua cultura milenar (como Tukano, por exemplo, com sua língua, costumes, alimentação etc.) [...]*<sup>408</sup>

<sup>407</sup> Vale frisar que o espaço corresponde ao presente tópico foi destinado justamente a uma leitura pormenorizada da ação desses agentes. Esta escolha traduz, por sua vez, uma opção narrativa: por entender que um tratamento cuidadoso nesse sentido em cada um dos casos, anteriormente retratados, resultaria em inevitáveis redundâncias e, possivelmente, em um texto repetitivo e cansativo.

<sup>408</sup> *A NOTÍCIA*. Manaus, 08.06.1979, nº 2.744.

Como exposto no primeiro capítulo, a atuação de determinados agentes relacionados à Igreja Católica foi imprescindível para o alvorecer do movimento indígena no Brasil. Em Manaus, esta influência também se fez presente com o CIMI, por meio da *Pastoral Indigenista de Manaus*– PIAMA.

A criação da PIAMA se efetivou no ano de 1979, por meio de um encontro promovido pela Pastoral Indigenista, que já tinha um núcleo presente na capital amazonense<sup>409</sup>. Como se pode notar, de acordo com o recorte de jornal destacado, esta entidade surgiu com uma proposta alinhada às preocupações lançadas pelo missionarismo engajado da década de 1970, dentre as quais: a profunda preocupação em relação à ‘extinção’ dos povos indígenas. Nesse sentido, a presença indígena na cidade era encarada como efeito colateral de contexto deletério observado nas aldeias. Caberia à nova entidade o trabalho de acolher os indígenas recém-chegados, de modo a também desenvolver um sentimento de continuidade em relação às suas particularidades identitárias. Ou seja, evitar que houvesse a certa ‘diluição’ da identidade indígena com o passar da experiência cidadina.

Uma vez lançadas as diretrizes que nortearam as ações da PIAMA, esta entidade passou se tornar a principal porta-voz dos indivíduos e famílias indígenas na cidade, sobretudo em relação à tentativa de conscientizar a sociedade urbana em relação à possibilidade do convívio com a cada vez mais visível presença indígena. Esta atuação se fez por meio de eventos voltados à discussão do tema, manifestações em veículos de notícias locais, bem como prestando apoio direto aos próprios indígenas. Uma das ações mais contundentes da PIAMA, bem como do próprio CIMI, cidade de Manaus, se deu na ocasião em que começaram a pairar denúncias a respeito do caso das mulheres do alto rio negro. Na época esses agentes notabilizaram-se por uma postura crítica e ativa contra as práticas atribuídas aos missionários salesianos atuantes no noroeste amazônico, apreciadas no mencionado ‘Tribunal Bertrand Russell’ de 1981. Os desdobramentos do caso das mulheres do alto rio Negro, por sua vez, inauguraram as ações de apoio no processo de institucionalização das organizações<sup>410</sup> - naquele momento, expressas na criação da própria AMARN-, e na emergência das primeiras lideranças cujas experiências políticas já se faziam na capital amazonense. Aqueles anos iniciaram uma relação que se estende nas décadas seguintes, de modo que praticamente em todas as histórias de coletivos aqui mencionados é possível verificar algum tipo de apoio da parte da PIAMA.

---

<sup>409</sup> Um dos sinais da forte presença da pastoral indigenista na cidade foi a realização do *I Encontro Pan-Amazônico da pastoral Indigenista*, no ano de 1977. O evento contou com a presença de missionários da Colômbia, Brasil, Bolívia, Equador, Venezuela e Peru.

<sup>410</sup> Mediante o trabalho de formação das associações, incluindo todos os trâmites e custos necessários.

Além dessa intensa presença nas histórias de inúmeras organizações hoje presentes em Manaus, nos últimos anos, a PIAMA tem sido a entidade responsável pela tentativa de unificar o movimento indígena, por meio da COPIME – questão que está detalhada nas próximas páginas. De todo o modo, justamente por esses e outros motivos é correto dizer que o missionarismo defendido pela PIAMA tem uma importância histórica para o movimento indígena local, à altura do que se tem feito nas últimas décadas em relação ao campo indigenista brasileiro – uma importância constantemente reconhecida pelas próprias lideranças.

Essa importância, por sua vez, quando comparada à atuação de agentes ligados a outros segmentos do cristianismo, nos ajuda a entender os diferentes tipos de alianças estabelecidas entre indígenas e missionários. Em relação aos ‘evangélicos’, aparentemente existe, entre os indígenas de Manaus, uma numerosa adesão, tanto em relação a denominações mais conhecidas, de atuação nacional e até mundial, como algumas menores e restritas à atuação local. Exceto pelos mencionados casos da *Igreja Evangélica Tikuna* e da *Igreja Evangélica Indígena* da comunidade Waikiru-Tarumã, a maioria das comunidades possui parcerias diretas com determinadas ‘bandeiras’ cristãs. O diálogo com o protestantismo se traduz no cotidiano marcado pela participação frequente em cultos – em boa parte dos casos celebrados nas próprias comunidades-, e em outras atividades, como congressos e retiros espirituais. Além das constantes experiências ritualísticas, de modo que a relação com igrejas evangélicas por vezes também se revela por meio de sinais diacríticos, como no modo de se vestir, característico da estética que ainda distingue parte dos indivíduos identificados a determinados segmentos do protestantismo brasileiro.<sup>411</sup>

Quanto à Igreja Católica, excluindo-se o caso dos indígenas oriundos da região do alto rio Negro, o número de adeptos parece ser menor. Isto, no entanto, não pode ser parâmetro para medir a importância dessa instituição para as comunidades indígenas em Manaus. De certa forma, quando se discute sobre o papel exercido pela Pastoral Indigenista, do ponto de vista dos indígenas, os reconhecidos ganhos não isentam a aliança de eventuais críticas<sup>412</sup>. O mesmo, no

---

<sup>411</sup> Sem a intenção de verticalizar um assunto que é aqui periférico, ao falar sobre uma possível ‘estética evangélica’, me refiro a um modo de se colocar perante a sociedade, que como afirma Maria A. Marques, outrora foi mais comum entre indivíduos adeptos a esses segmentos do protestantismo. Ver: MARQUES, Maria Adriana. *A estética da mulher na igreja evangélica Assembleia de Deus: entre as prescrições estatutárias e as práticas cotidianas*. 2017 175 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017, p. 57.

<sup>412</sup> Dentre os encontros promovidos pelos agentes católicos os quais tive a oportunidade de presenciar, em um deles uma das lideranças indígenas obteve a oportunidade de expor sugestões a respeito das questões ali apreciadas. Logo no início, o líder defendeu uma opinião um tanto polêmica: a de que os indígenas, por mais que tivessem um histórico recente de conquistas por meio da autoafirmação e das suas próprias organizações, ainda não tinham conseguido “sair debaixo da saia dos padres”. Embora tenha incitado um conteúdo crítico, a opinião foi recebida por todos com bom humor, extraindo risos até de um padre então presente.



entanto, não constatei quando o assunto são as igrejas evangélicas. Esta diferença evidencia, por sua vez, os sentidos aparentemente projetados pelos próprios indígenas em relação ao tipo de pacto normalmente estabelecido com ambos os grupos. Enquanto frente aos evangélicos as relações apresentam um intenso sentido ‘religioso’, para com os agentes católicos os vínculos se encontram muito mais presentes no campo das ações políticas<sup>413</sup>. Por seu turno, esta diferenciação possivelmente se alinha ao modo pelo qual os distintos grupos missionários se propõem a dialogar com os indígenas. Ao que parece, para agentes ligados às igrejas evangélicas, a relação parece estar fortemente submetida à tradição clássica do missionarismo, conformada na conversão de novas ‘almas’ para seus respectivos domínios. Desse ponto de vista, o fato de ser indígenas parece ter pouca relevância, já que se trata de indivíduos e famílias considerados ‘integrados’ ao mundo dos brancos. Para os católicos, em virtude de estarmos falando de agentes ligados ao CIMI, os vínculos estão fortemente atrelados à dimensão política, o que significa uma complexificação constante das expectativas projetadas por ambos os lados (indígenas e missionários). Em outras palavras, significa dizer que os indígenas também esperam resultados práticos em relação a tal aliança, já que os temas a ela vinculados são caros à possibilidade de uma experiência viável na cidade<sup>414</sup>.

Fora a importância das relações com missionários, também podemos destacar a relevância de outros agentes e organizações pertencentes a grupos locais, interessados e atuantes em favor da discussão sobre a presença indígena em Manaus. Desde entre fins da década de 1970 e início da seguinte, é possível constatar, por exemplo, inúmeras manifestações de apoiadores ligados à então Universidade do Amazonas, quando assuntos relacionados à presença dos indígenas na cidade, por meio da promoção de encontros envolvendo acadêmicos e demais agentes envolvidos neste campo. Nesse sentido, é importante destacar que durante as décadas seguintes tal interesse se solidificaria em termos de produção científica, que como já demonstrado, ganhou força, sobretudo, no início dos anos 2000, quando na emergência dos primeiros programas de pós-graduação da já chamada UFAM. Além de acadêmicos, na esfera

---

<sup>413</sup> Um dos fatos que fortalecem essa tese é a presença constante e intensa de indígenas evangélicos em reuniões promovidas pela por agentes ligados à PIAMA, além da própria adesão à COPIME.

<sup>414</sup> Esta tem sido a tônica da relação com os dois ‘polos’ do cristianismo. Em Manaus, no entanto, há sinais de que este quadro esteja caminhando para uma transformação. Entre algumas das comunidades que possuem igrejas em seu interior, observa-se um esforço de criar uma rede urbana de entidades evangélicas indígenas. Esta proposta tem sido colocada principalmente pelo atual líder da comunidade Sateré-Mawé *Waikiru*, o cacique e pastor André Pereira [André Sateré]. O intuito de fomentar a criação de entidades evangélicas propriamente indígenas, ou, de se desvincular das denominações ‘brancas’ é, por sua vez, um esforço situado em um contexto mais amplo, que traduz o anseio por maior protagonismo por parte de lideranças indígenas ligados ao protestantismo no Brasil. Este contexto mais amplo tem sido fomentado, em nível nacional, pelo *Conselho Nacional de Pastores e Lideranças Evangélicas Indígenas* – CONPLEI.

de interesses relacionados à ‘questão’ indígena, também se inclui a classe artística local, em que se destaca a figura do literário e dramaturgo Márcio Souza. Este, por meio de seu grupo de teatro, promoveu importantes espetáculos voltados à temática indígena, durante os anos 70, que se tornaram relativamente conhecidos entre o público local. Peças como “A paixão de Ajuricaba”, “A maravilhosa estória do sapo Terobequé” e “Jurupari, a guerra dos Sexos”, embora não tivessem uma temática diretamente voltada aos problemas da realidade indígena na cidade, ajudaram a difundir e sensibilizar a sociedade local a respeito de questões gerais sobre os povos ameríndios. O ativismo político do artista e produtor cultural ainda focou marcado, na mesma época, pelo trabalho junto à equipe do mencionado Tribunal Bertrand Russel, de 1981, que teve, como também já comentado, consequências positivas para o campo indigenista brasileiro, como um todo, e para a vida das mulheres indígenas do rio Negro, recém deslocadas para a cidade de Manaus<sup>415</sup>.

Tanto acadêmicos como artistas tiveram e ainda têm papel significativo para as visões da sociedade local a respeito dos povos indígenas. Esses mesmos indivíduos, talvez numa tentativa de unificar seus esforços de modo institucional, resolveram criar uma organização exclusivamente voltada ao apoio dos indígenas na cidade. O grupo *Kukuro* materializou essa comunhão de propósitos, no ano de 1978. Sua fundação foi efetivada pela ação de trinta e dois membros iniciais, entre professores universitários, estudantes, artistas e religiosos<sup>416</sup>. O ‘Kukuro’ se mostrou intensamente atuante em Manaus, e tal como observado por Osvaldo Romano<sup>417</sup>, suas ações se inspiravam claramente em entidades congêneres de outras regiões, como *Comissão Pró-Índio* e *Associação Nacional da Ação Indigenista – ANAÍ*. Registros de jornais locais mencionam a promoção de encontros, discussões, e apoio a determinados coletivos. Com o passar dos anos, à medida que as próprias organizações indígenas surgiam na cidade, o Kukuro foi arrefecendo sua atuação, até desaparecer. Sua existência, no entanto, deixou um inegável legado naqueles anos de emergência política indígena na cidade de Manaus.

### 3.3.2 Relações com o Estado

Em se tratando da atuação do Estado sobre as comunidades indígenas na cidade de Manaus, podemos dividi-la de acordo com as três esferas administrativas. Na federal, destacamos o papel da FUNAI. Sobre essa, em Manaus a presença de uma ‘Coordenação

<sup>415</sup> Para maior aprofundamento, ver: SOUZA, Márcio. *Amazônia Indígena*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

<sup>416</sup> *A NOTÍCIA*. Manaus, 21.09.1978, n. 2.589.

<sup>417</sup> ROMANO, Osvaldo. op. cit., p.160.

Regional' é algo constantemente mencionada pelas lideranças. Sobram nesse ponto objeções a respeito da suposta inércia do órgão em relação às demandas de coletivos presentes em neste espaço<sup>418</sup>. De fato, como tem sido exaustivamente indicado e até discutido em trabalhos acadêmicos, não existe, pelo menos da parte da FUNAI, um plano sistematizado de diálogo com grupos indígenas urbanos, tampouco políticas públicas criadas com esse propósito. Poderíamos dedicar algumas páginas para tentar destrinchar as razões dessa ausência, dois pontos, no entanto, podem resumi-los. Em primeiro lugar, a própria situação do órgão, cujas crônicas deficiências operacionais sequer têm permitido que cumpra com suas atribuições fundamentais nas próprias 'terras indígenas', realidades que são, teoricamente, mais necessitadas da atenção do Estado. Em segundo lugar, o fato de que os contingentes indígenas situados em cidades perfazem uma minoria, quando comparados aos 'parentes' que habitam os 'territórios tradicionais' – nesse aspecto, não é exagero dizer que se trata da 'minoria da minoria' –, sendo assim por muito tempo vistos pelo Estado brasileiro como uma fração com pouca visibilidade, à margem da atenção do indigenismo oficial. Este segundo ponto, por sua vez, desloca a discussão para uma dimensão mais abrangente e igualmente importante: a própria forma pela qual a política indigenista brasileira é conduzida - em elevada medida, na esteira de noções essencializadas sobre as populações indígenas, de modo a enxergar esses coletivos somente dentro de um contexto territorial específico (não urbano). Como discutido no primeiro capítulo, parte considerável das ações de agentes públicos têm se mobilizado pelo alinhamento a determinadas expectativas, que do ponto de vista desses mesmos agentes, são incompatíveis à realidade dos indígenas na cidade. Justa ou não, a constante crítica dos indígenas tem sido confrontada nos últimos anos, ainda que por meio de ações pontuais. Ou seja, tudo indica que, em relação aos indígenas presentes na capital, o órgão tem atuado conforme suas possibilidades operacionais.

Em face às dificuldades de manter uma interlocução mais aprofundada com o Estado brasileiro por meio de seu órgão indigenista, restaram as esferas locais de atuação do poder institucionalizado. Dentre os eixos mais fecundos desse diálogo, educação e saúde são aqueles

---

<sup>418</sup> Por outro lado, embora toda essa discussão tenha fundamento, não custa lembrar alguns episódios marcados pela intervenção da entidade indigenista, aqui mencionados, como no caso do problema envolvendo a ocupação dos Sateré-Mawé no bairro da redenção, e nas ocupações recentes, bem como naquela que é talvez a principal contribuição da FUNAI em relação aos coletivos indígenas da cidade de Manaus: a organização da distribuição de cestas básicas enviadas pela *Companhia Nacional de Abastecimento* – CONAB (ação instituída no âmbito da *Secretaria Nacional de Segurança Alimentar* (SESAN), direcionada a “grupos populacionais específicos em situação de vulnerabilidade social”). Ver: <https://www.conab.gov.br/abastecimento-social/distribuicao-de-cestas/> (Acessado em 22.11.2018).

tratados com maior vigor pelas lideranças<sup>419</sup>. Ambos compõem não somente as razões principais para a formação das comunidades e organizações, visto que muitas vezes aparecem nas narrativas como elementos motivadores do próprio deslocamento de indivíduos e famílias rumo à capital. A importância dessas discussões, por sua vez, se reflete em algumas conquistas já assinaladas.

Na educação, por exemplo, as ações públicas impactaram positivamente para o amparo e desenvolvimento das comunidades e suas organizações. Nesse ramo, as primeiras propostas consistentes da parte do poder público datam da década de 1990, naquele momento, na esfera estadual. Uma das primeiras indicações desse estreitamento foi lançada pela *Secretaria Estadual de Educação – SEDUC*, por via de uma iniciativa nomeada como ‘*Projeto Pira-Ywara*’, uma ação desenvolvida com o intuito de qualificar os profissionais envolvidos na educação escolar indígena no estado do Amazonas<sup>420</sup>. Este inicialmente funcionava no âmbito do *Instituto de Educação Rural do Amazonas – IERAM*<sup>421</sup>, fato que evidenciava a adaptação de um órgão carente de profissionais especializados no trabalho com a frente proposta. Essa lacuna foi suprida com a criação da *Gerência de Educação Indígena*, um notável avanço institucional, mimetizado nas esferas municipais do interior do próprio Amazonas<sup>422</sup>. Ainda no âmbito estadual, entre finais dos anos 90 e início da década seguinte, outras conquistas se efetivaram com a criação do *Conselho Estadual de Educação Indígena – CEEI*, em 1998, e a implementação de uma política de ingresso diferenciada para candidatos indígenas a então *Universidade do Amazonas*<sup>423</sup>–, outra iniciativa entre as pioneiras no país<sup>424</sup>.

Para além do tema da educação, abro parênteses para um fato que indiretamente acabou por abrir importantes caminhos para a política indígena em Manaus. Trata-se da criação da *Fundação Estadual de Políticas Indigenistas – FEPI*. Instituída no início dos anos 2000, coroou uma conjuntura de franco diálogo entre o governo estadual as organizações indígenas de todo

---

<sup>419</sup> Além da moradia que, em virtude da importância para a dinâmica de alianças e tensões no interior do movimento indígena, deverá ser melhor analisada no próximo capítulo.

<sup>420</sup> Este consiste em um plano de formação de docentes indígenas, por meio de um convênio com a então Universidade do Amazonas – UA.

<sup>421</sup> Entidade extinta no ano de 1997. PONTE, Laura A. S. Ximenes. op. cit., p. 125.

<sup>422</sup> É importante frisar, no entanto, que quanto pelo menos à Amazônia ocidental, o estado de Roraima foi provavelmente o pioneiro nesse ramo. Pelo menos desde 1992 já existia um *Núcleo Estadual de Educação Indígena*, no âmbito da secretaria de educação daquele estado.

<sup>423</sup> Instituição que se tornou a Universidade Federal do Amazonas, no ano de 2002.

<sup>424</sup> É importante frisar que esses avanços foram, em grande medida, resultado da ação de organizações como o Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas - MEIAM e a Coordenação dos Professores Indígenas da Amazônia - COPIAM, iniciadas em finais da década de 1980. Ver: MELO, Rita Floramar dos Santos. *A Universidade Federal do Amazonas e o acesso dos povos indígenas ao ensino superior: desafios da construção de uma política institucional*. 2008 122f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

o Amazonas<sup>425</sup>. Poucos anos depois mudou de nome para *Fundação Estadual dos Povos Indígenas*, mantendo a sigla, sendo que partir de 2009 foi alçada à condição de *Secretaria do Estado para Povos Indígenas*– SEIND, desfrutando de maior autonomia e poder de ação<sup>426</sup>. Há pelo menos dois pontos que precisam ser destacados na constituição desta entidade. Primeiro o fato de ter contado quase que exclusivamente com a colaboração de indígenas em seus quadros - incluindo o próprio chefe executivo da pasta-, diretamente escolhido pelas várias organizações que compõem o cenário político indígena no Amazonas<sup>427</sup>. Em segundo lugar, o seu esquema de operações, que não previa o repasse direto às iniciativas voltadas às comunidades, mas a colaboração no desenvolvimento dos projetos apresentados pelas organizações, bem como no direcionamento desses para as secretarias que pudessem prestar o aporte técnico e financeiro necessário. Embora tivesse um orçamento relativamente reduzido, conseguiu desenvolver importantes iniciativas voltadas a comunidades em várias regiões do estado. Este ciclo de intensa atuação, no entanto, perdeu força a partir do ano de 2015, quando, sob fortes críticas, foi extinta enquanto secretaria, mudando de nome para *Fundação Estadual do Índio* – FEI, e passando a operar no âmbito da *Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania* – SEJUSC. Embora tenha sofrido dramáticas reviravoltas desde a sua instituição, e especialmente não gozar de melhores condições de ação nos últimos anos<sup>428</sup>, não há como negar que a atual FEI é uma entidade que traduz a intensa inserção da política indígena no campo de disputas no interior das instituições públicas no estado do Amazonas.

Todas essas medidas acabaram por impactar de modo positivo a vida populações indígenas na cidade, embora jamais tenham sido formuladas diretamente para essa realidade. Mas se em âmbito estadual as ações continuam resultando em aproveitamentos pontuais para a realidade reivindicatória dos indígenas em Manaus, mais importante ainda tem sido o diálogo com o poder público municipal. Nesta esfera notabilizaram-se políticas exclusivamente destinadas ao complexo de comunidades e organizações indígenas sediadas na capital amazonense. Seguindo o exemplo lançado pela Secretaria Estadual de Educação, a prefeitura de Manaus, a partir de meados dos anos 2000, passou a discutir com maior interesse a situação da educação escolar indígena na capital. O primeiro sinal mais claro nesse sentido foi o evento

<sup>425</sup> A criação da FEPI coincide também com o já mencionado ‘Programa Amazonas Indígena’.

<sup>426</sup> LOBATO, Tiemi K. *Índios e não índios na administração pública: uma etnografia da secretaria de estado para os povos indígenas de Manaus* – AM. 2013 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

<sup>427</sup> Evidentemente que atendessem aos interesses político-partidários do executivo estadual.

<sup>428</sup> Atualmente funciona com um quadro dramaticamente reduzido, e tem como principal executivo um não indígena, cuja escolha foi intensamente reprovada pelas organizações de todo o estado.

“*I Ciclo de Palavras – Educação Escolar Indígena: pensando uma escola diferenciada*”<sup>429</sup>. Decorrido no ano de 2002, as discussões colocadas naquela ocasião foram um claro ensaio das intenções em atender as reivindicações das organizações indígenas que começavam a ganhar notoriedade na capital. Essa trajetória culminou na criação do *Núcleo de Educação Escolar Indígena* – NEEI, no âmbito da *Secretaria Municipal de Educação* – SEMED. Este órgão passou a ficar responsável pela implementação do projeto de educação escolar indígena na capital. As comunidades passaram a contar com seus próprios profissionais, que começaram a atuar no programa a partir de 2007.<sup>430</sup> Vale ressaltar que a parceria se definiu como uma espécie de convênio, pelo qual as comunidades se dispuseram em ceder os espaços para que as atividades se desenvolvessem – geralmente nas ‘sedes’ das comunidades e associações. Os professores, por sua vez, passaram a ser remunerados pela prefeitura, sob regime de contrato temporário de dois anos. Segundo a visão da SEMED, não se trata oficialmente de ‘escolas tradicionais’, mas do que a própria secretaria convencionou chamar de ‘centros culturais’, onde os alunos participam das atividades em concomitância com as escolas regulares<sup>431</sup>. Recentemente a nomenclatura mudou para *Centros Municipais de Educação Escolar Indígena* – CEMEEI’s, totalizando a abrangência, no início do ano de 2019, de dezoito comunidades contempladas<sup>432</sup>.

De acordo com as trajetórias das comunidades aqui analisadas, é possível dimensionar a importância dos resultados produzidos pelo diálogo com a Secretaria Municipal de Educação. Por outro lado, tal reconhecimento não tem impedido que novas demandas estejam sendo continuamente propostas e discutidas pelas lideranças indígenas locais. Dentre as frentes reivindicatórias, uma das principais paira sobre a possibilidade de um melhor aporte material da parte da secretaria em relação aos CEMEEI’s, de modo a garantir a infraestrutura mínima para o funcionamento dessas unidades escolares<sup>433</sup>. Nessa esteira, soma-se a confusa situação

<sup>429</sup> RUBIM, Altaci Corrêa. op. cit., p. 35

<sup>430</sup> Inicialmente 12 comunidades foram contempladas: Wotchimaücü (Tikuna), Nova Canaã (Karapãna), AMARN (Tukano), Y’aperehyt (Sateré-Mawé), Igarapé-açuzinho (Baré), Boa Esperança (Baré), Nova Esperança (Baré), Barreirinha (Baré), Terra Preta (Baré), São Tomé (Baré) e Três Unidos (Kambeba).

<sup>431</sup> Até 2011 existia uma distinção institucional clara entre as escolas localizadas na zona urbana e na zona rural da cidade. Na primeira realidade, não existia de fato a categoria de ‘escola indígena’, enquanto na segunda sim. A partir do Decreto Nº 1.394/2011, a prefeitura passou a categorizar todas como ‘escolas indígenas’, o que pressupunha, em tese, maior autonomia e maneiras próprias de desenvolvimento das atividades e controle administrativo especial.

<sup>432</sup> Com uma expectativa de ampliação desse número ainda neste ano.

<sup>433</sup> Um dos pontos mais problemáticos nesse sentido se relaciona ao material didático e a merenda escolar. A Gerência de Educação Indígena não tem autonomia para requisitar ambos tipos de materiais diretamente para o conjunto de unidades escolares a ela vinculadas. Tudo que se recebe desses materiais é o excedente daquilo que é destinado às escolas de ensino regulares.



jurídica das parcerias,<sup>434</sup> que enseja, para alguns críticos, uma espécie de ‘institucionalização marginalizada’ da educação escolar indígena na capital. Essa mesma ideia acompanha a reivindicação por melhorias no regime de trabalho ofertado, com a demanda por concursos públicos específicos destinados à área, respeitando as particularidades que envolvem a formação dos profissionais envolvidos, e de modo que estes atuem sob as mesmas condições de qualquer outro servidor estatutário vinculado à prefeitura.

Sem desprezar esses e outros desafios, não há como negar os avanços alcançados ao longo de mais de uma década de experiência. O modelo de diálogo entre a SEMED e as comunidades tem permitido tanto o amparo daquilo que consideram importante para a identidade indígena, sobretudo para as gerações de indivíduos já nascidos na cidade, bem como para a afirmação e fortalecimento de novos grupos politicamente atuantes neste espaço. E quanto a esse último aspecto, significa dizer que tanto o diálogo com o poder público por meio da educação é fruto de demandas previamente manifestadas pelos coletivos indígenas, quanto tal diálogo abriu possibilidades para emergência de novas coletividades na cidade<sup>435</sup>. Por outro lado, embora os avanços já assinalados carreguem, sem qualquer contestação, a importância da crescente mobilização protagonizada pelos indígenas em Manaus, vale ressaltar que a abertura da SEMED em relação às populações indígenas, em meados dos anos 2000, se promoveu dentro de uma conjuntura político-administrativa positiva para os indígenas, um momento em que as forças a frente da administração municipal se encontravam mais inclinadas ao diálogo com minorias políticas da cidade de Manaus. Demais sinais dessa atmosfera propícia se manifestaram em outras ações, como na criação da *Secretaria Municipal de Direitos Humanos* – SEMDIH, constituída por coordenadorias especializadas, dentre as quais, a *Coordenadoria de Promoção dos Direitos Indígenas*, responsável pelo fomento a projetos que atendessem os interesses desses coletivos na cidade.<sup>436</sup> Ainda no âmbito da prefeitura, naquela conjuntura, outra iniciativa importante se efetivou por via da *Secretaria Municipal de Desenvolvimento*

---

<sup>434</sup> Por falar nesse ponto, destaca-se a possibilidade ventilada entre os anos de 2013 e 2014, no sentido de construir um centro educacional indígena. Tal projeto não passou de um rumor, mas mesmo assim gerou discussões e desentendimentos entre as lideranças indígenas. Alguns não concordavam em compartilhar um espaço único para todas as comunidades, reivindicando uma unidade para cada grupo, outros concordaram com a construção, mas ensaiaram disputas no sentido de que se concretizasse em regiões próximas às suas comunidades.

<sup>435</sup> Não significa dizer que muitas comunidades e associações se formam com o exclusivo intuito de garantir um atendimento do poder público no campo educacional, mas de que este campo muitas vezes se configura como o primeiro passo para o reconhecimento de comunidades e associações tanto frente ao mundo dos brancos, e até mesmo em relação a outros coletivos indígenas já ‘estabelecidos’.

<sup>436</sup> PONTE, Laura A. S. Ximenes. op. cit., p. 116.

*Econômico Local*– SEMDEL, a responsável por administrar feiras e exposições, sobretudo a chamada ‘Feira Puka-á’, que por alguns anos movimentou os coletivos indígenas na cidade<sup>437</sup>.

A exposição *Puka-á* foi relevante em diversos aspectos, de modo que merece aqui um olhar mais atento. Tratava-se nada menos que uma espécie de feira indígena, realizada semanalmente na tradicional ‘Praça da Saudade’, localizada no centro histórico de Manaus. Nessa parceria a prefeitura cedia o espaço para a realização da exposição e, ao mesmo tempo, fornecia o apoio logístico e financeiro aos grupos expositores. Em seu auge, se instalavam na praça uma quantidade próxima de 17 unidades de comercialização (barracas), das quais, 12 dedicadas à culinária, e o restante à venda de artesanato. Além da parte comercial, havia também apresentações culturais, com músicas, cantos e encenações ritualísticas. Dentre os pontos mais relevantes da existência da feira, um dos mais evidentes foi o fato de ter proporcionado, para muitos não indígenas, um primeiro contato ou mesmo o conhecimento sobre a existência dessas comunidades na malha urbana manauara. Por outro lado, para os próprios protagonistas da exposição, além de uma oportuna maneira de se afirmar na cidade, foi uma atividade indiscutivelmente importante em vários outros sentidos. Em primeiro lugar, no tocante a relação entre os participantes: a feira no mínimo aproximou diversas comunidades indígenas que até então no máximo mal se conheciam, estabelecendo as bases de uma nova coletividade indígena emergente na cidade<sup>438</sup>. Do ponto de vista econômico, a *Puka-á* reforçou ou senão inaugurou o empreendedorismo cultural<sup>439</sup> como possibilidade de alternativa de sobrevivência para muitos dos coletivos envolvidos. O artesanato e as apresentações ganharam uma arena de exposição para potenciais consumidores, representados, sobretudo, pelo contingente de turistas que normalmente costuma circular por aquela parte da cidade<sup>440</sup>. Já do ponto de vista político, vale reafirmar que a feira foi a materialização de um diálogo seminal e exitoso junto ao poder público local. Para esse mesmo poder público, além de um óbvio contexto de interesses políticos imediatos – sobretudo eleitorais, embora as comunidades indígenas representassem naquela época, como ainda hoje, uma parcela ínfima do eleitorado local – a exposição também se inseria em um momento de descoberta do potencial turístico na

---

<sup>437</sup> As barracas correspondiam a diversos grupos étnicos, que incluíam: *Apurinã, Arapaso, Baniwa, Baré, Desano, Kambeba, Kokama, Marubo, Munduruku, Sateré-Mawé, Tariano, Tikuna, Tuiuka, Wanano e Wai-wai*. Ibid., p. 120.

<sup>438</sup> Este, inclusive, é um aspecto constantemente lembrado, quando nos comentários sobre a exposição: as memórias sobre a feira sempre remontam a satisfação que tinham em encontrar seus parentes de modo regular, num lugar onde havia relativa liberdade para desenvolver suas formas específicas de sociabilidade.

<sup>439</sup> Embora aqui se faça necessário fazer uma observação: o empreendedorismo cultural é uma prática de amplo espectro para os grupos participantes, que articula dimensões identitárias, sociais, culturais, e determinados saberes.

<sup>440</sup> Nesse sentido, há inclusive relatos de grupos musicais que foram originalmente formados para se apresentar na feira. BERTOLINI, Carolina. op. cit., p. 53.

cidade de Manaus e entorno. A partir desse novo campo de possibilidades, os indígenas então passaram a ser pensados, em boa medida, enquanto alternativa sedutora, e ao mesmo tempo de relativo baixo custo, de atração para um circuito turístico então em franco desenvolvimento.

### 3.3.3 Política partidária Local

Entre todos os aspectos que cercam a atuação do movimento indígena em Manaus, faz-se necessário também trazer questões a respeito das relações com o a política partidária local. Sobre esse assunto, especificamente, em determinados momentos das narrativas dedicadas à experiência indígena em Manaus, é possível encontrar algumas referências, inclusive tratando de alguns episódios marcados por momentos de campanhas eleitorais<sup>441</sup>.

No decorrer da pesquisa que fundamenta a presente narrativa, também tive a oportunidade de presenciar momentos de diálogo com quadros políticos locais junto a lideranças indígenas. Um dos mais marcantes se desenrolou em uma das reuniões da COPIME, realizada em 2014, em um local pertencente à *Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus - PIAMA*. A reunião acontecia normalmente, conforme o esperado. Enquanto fazíamos uma pausa, observamos a chegada do tal candidato, que naquele contexto de campanha concorria à reeleição ao cargo de deputado estadual. Este se apresentou assim que chegou ao local, cumprimentou a todos, e se sentou à mesa com algumas lideranças. Reiniciada a reunião, logo pediu a palavra. Na fala, reafirmou seu apoio ao movimento indígena local, elogiou a iniciativa em favor da COPIME e deixou claro que sua aparição naquele encontro era um ato de campanha, solicitando o apoio dos ali presentes para que continuasse buscando atender demandas em favor das minorias políticas locais, no âmbito da casa legislativa para a qual pleiteava o cargo. Após o breve discurso, o candidato pediu licença para se retirar, afirmando que a campanha previa outros compromissos a serem cumpridos ainda naquele dia, se retirando em seguida. Embora todos tenham ouvido a fala com atenção, nenhum dos indígenas presentes esboçou qualquer atitude no sentido de questionar ou propor iniciativas. Parecia que todos estavam muito mais preocupados com a retomada das discussões que mobilizavam aquele encontro, ensejando a ideia de que aquele discurso, embora breve, não passou de um inoportuno ‘ponto fora da curva’ do evento. Outro detalhe importante era a relação do candidato com as lideranças ali presentes. Aquele, embora abertamente identificado aos movimentos sociais, não

---

<sup>441</sup> É o caso do relato fornecido por José Agnello Dias de Andrade, quando este presenciou irônicas reações de indígenas Sateré-Mawé às falas de um candidato, na ocasião de comício realizado nas proximidades da comunidade, no bairro da redenção. ANDRADE, José Agnello Dias. op. cit., p. 65-66.

possuía um histórico de atuação direta e intensa com o movimento indígena, de modo que despertasse o automático interesse dos presentes na reunião. Talvez a única razão de sua aparição deveu ao fato de que possuía uma trajetória relacionada à ação política no âmbito da Igreja Católica.

Uma primeira leitura do fato certamente nos apontaria o patente desinteresse das lideranças presentes no encontro, conclusão essa que estaria distante da realidade. Em todas as oportunidades em que pude questionar interlocutores a respeito de suas preferências político-partidárias, fosse em momentos de campanha eleitoral ou não, sempre recebi respostas no sentido de indicar pelo menos um quadro político de sua preferência. Num plano coletivo, por sua vez, trata-se de um assunto que remete a crônicos desentendimentos - o que talvez explique a reação discreta dos indígenas quando no mencionado episódio, já que naquele pleito as mesmas lideranças estiveram longe de formar uma base coesa em torno de uma proposta eleitoral, tanto em relação a possíveis alinhamentos a determinados programas de candidatos não indígenas, quanto a candidaturas nascidas de seu próprio quadro de lideranças. Quanto a estas, especialmente nos pleitos para a composição das casas legislativas municipal ou estadual, é notável e frequente a pulverização de propostas, com o repetido lançamento de pelo menos 3 candidaturas só entre as lideranças atuantes em Manaus, compondo chapas de diferentes partidos – muitas vezes, inclusive, alinhados a perspectivas políticas tradicionalmente distantes das históricas demandas do movimento indígena. Em especial, esse aspecto faz reemergir algo que já foi colocado em outro momento desta tese: a forma com que os coletivos indígenas se colocam diante o labirinto ideológico que constitui a política partidária. Um exemplo interessante nesse sentido pode ser constatado nas discussões no âmbito da COPIME. Ainda que uma parte minoritária das lideranças nos últimos pleitos tenha tentado estabelecer uma sintonia com determinadas agremiações, tradicionalmente caracterizadas pelo diálogo com os movimentos sociais, na maioria das vezes os indígenas parecem não encarar o prisma ‘ideológico’ como um parâmetro decisivo em suas escolhas. Existem inúmeros outros critérios mais relevantes para a definição do voto ou até a quais candidatos ou partidos se aproximar diretamente<sup>442</sup>, nenhum talvez mais frequente quanto aquilo que os próprios indígenas chamam de ‘força política’.

Um termo como este, embora aparentemente genérico, quando pensado a partir do contexto pelo qual aqui se analisa, conseqüentemente nos direciona a determinados caminhos interpretativos. Falar em ‘força política’, deste ponto de vista, é nada menos que priorizar a

---

<sup>442</sup> As aproximações com figuras políticas locais podem acontecer de diversas maneiras. Uma das mais comuns se dá por meio do convite direto de uma liderança comunitária para uma reunião ou visita à comunidade.

capacidade de determinado indivíduo (candidato ou eleito) ou grupo, no interior de uma correlação de forças que constitui a política local. Podemos traduzir isso na possibilidade destes aliados em efetivamente movimentar forças em favor das demandas de interesse dos coletivos indígenas, independentemente de suas preferências ideológicas. Definir as alianças de acordo com esse parâmetro é, portanto, o reconhecimento dos limites concretos do próprio alcance mobilizatório dos próprios indígenas, um exercício estratégico de construção de alianças. Por outro lado, este modo de se colocar na política, embora demonstre uma exata leitura das possibilidades em jogo, conseqüentemente produz ou reforça alguns efeitos indesejáveis. Em primeiro lugar, pelo fato de que esses acertos, seja com candidatos indígenas ou não, acontecem de modo fragmentado. Quando no primeiro caso (candidatos indígenas), este fato inviabiliza a possibilidade de sucesso de qualquer chapa, uma vez que, lembremos, estamos falando de um contingente populacional diminuto e com uma margem eleitoral reduzida. No segundo caso, a fragmentação produz dificuldades em manter uma constante e necessária tensão em torno dos acordos colocados no momento do pleito, enfraquecendo as possibilidades de diálogo com o poder constituído. Por esses e outros aspectos, não é exagero dizer que em Manaus o movimento indígena ainda não conseguiu capitalizar de forma eficiente o seu potencial eleitoral, que embora relativamente escasso, é, pelo menos em números, capaz de alçar melhores possibilidades políticas. Isto mesmo com o surgimento da COPIME, uma entidade multiétnica que nos últimos anos tem progressivamente reunido em torno de si uma parte considerável das organizações e lideranças locais.<sup>443</sup>

Por isso, contasse somente dos acordos político-partidários, as organizações e comunidades indígenas certamente enfrentariam inúmeras dificuldades para colocar em pauta uma agenda mínima à apreciação do poder público. Da sorte que as relações dessa natureza não são o único caminho, uma vez que o movimento indígena se equilibra buscando outras alternativas ou, em alguns casos, em ações além da esfera marcada pela ação das tradicionais agremiações partidárias. Nesse sentido, tal como apontado aqui em vários momentos, as lideranças, comunidades e organizações indígenas se inserem numa intrincada rede de alianças constituída por diversos agentes, sobretudo relacionados ao missionarismo de várias correntes cristãs, e por acadêmicos.

---

<sup>443</sup> Ascensão essa que será melhor tratada no próximo capítulo.

### 3.3.4 A cidade e as ‘bases’

Nas páginas introdutórias desta tese, uma das primeiras questões levantadas diz respeito a certa reivindicação de lideranças indígenas locais<sup>444</sup> em relação ao movimento das ‘bases’. Ao lembrar importantes ações em favor de organizações do interior e de abrangência regional, essas lideranças frequentemente afirmam que seus esforços foram decisivos para o desenvolvimento da política indígena em nível regional. Em face à sua importância, faz-se necessária uma efetiva discussão sobre a participação desses sujeitos e coletivos no fortalecimento organizações ‘regionais’, assim como na análise dos elementos inerentes ao ‘rompimento’ - também constantemente referenciado em entrevistas-, entre a mobilização ‘urbana’ e os porta-vozes do movimento identificado às ‘bases’.

De fato, nem sempre as ações, alianças e mobilizações protagonizadas pelos indígenas na cidade fizeram-se somente em razão dos desafios enfrentados neste espaço, mas por propósitos mais amplos. Uma das maneiras de mensurar essa afirmação pode ser observada no contato e na participação desses em determinadas entidades, em eventos (encontros e congressos) ocorridos na capital amazonense, e em ações pontuais, como manifestações e passeatas em prol de demandas que abrigassem anseios do movimento indígena como um ‘todo’<sup>445</sup>. Por sua vez, quando se fala na participação organizações, em especial, é possível identificar pelo menos quatro, que contaram ou ainda contam com a presença ativa de lideranças atuantes na cidade.

Começamos pela ‘Casa do Estudante Autóctone do Rio Negro’. Fundada em 1985 e formalizada em 1989, esta entidade foi criada com o propósito de acolher indígenas provenientes da região do alto rio Negro, também os auxiliando nos trâmites burocráticos necessários para que pudessem ingressar nas instituições de ensino da cidade<sup>446</sup>. Embora seu

<sup>444</sup> Neste ponto, diga-se de passagem, não me refiro àqueles indivíduos que se mudam para a capital para assumir temporariamente um cargo eletivo nessas organizações, mas de indígenas que efetivamente escolheram viver na cidade, e que posteriormente se inseriram nesse cenário político.

<sup>445</sup> Destaco mobilizações como: A ocupação da sede da Delegacia Regional da FUNAI em Manaus (*JORNAL DO BRASIL*. Rio de Janeiro, 02.17.1985 [‘PIB-CEDI 1985-1986’ (1987), p. 89]); A Reunião da UNI em Manaus, em 1985, para discutir a questão da mineração em terras indígenas na Amazônia e os avanços da empresa Paranapanema na região do rio Negro (*CORREIO BRASILIENSE*. Brasília, 09.06.1985 [‘PIB-CEDI 1985-1986’ (1987), p. 89]). Mais recentemente, ao longo do trabalho de campo que resultou na presente tese, também observei algumas manifestações dos ‘urbanos’ em favor de questões mais amplas, como na ocasião de extinção da SEIND, no ano de 2015.

<sup>446</sup> É muito provável que a formação da ‘casa do estudante’ estivesse inserida em uma incômoda e já superada discussão entre os indígenas provenientes do alto rio Negro, mencionada no citado trabalho de Marco Antônio Lazarin. Segundo o pesquisador, havia, da parte dos homens, certa queixa em relação às diferenças entre o apoio prestado a eles e às mulheres na capital, entendendo que essas tinham maiores facilidades, em função de serem, como já aqui discutido, direcionadas a ‘casas de família’ ou a instituições ligadas à Igreja, com um ‘teto’ e um ‘trabalho’ ‘garantido’. Enquanto isso, os homens não contavam com qualquer tipo de auxílio dos



público alvo fosse jovens que tinham a intenção inicial de residir temporariamente na capital, era basicamente mantida e organizada por indivíduos já estabelecidos neste espaço urbano, sendo que parte desses também tinha envolvimento com outras organizações, dos quais, inclusive, lideranças influentes no interior do nascente movimento indígena na região amazônica. Assim, enquanto se manteve atuante, embora tenha se envolvido em determinados temas gerais de interesse da política indígena, a contribuição da casa do estudante se deu principalmente por ter sido uma das frentes de desenvolvimento do senso coletivo entre indivíduos provenientes do alto rio Negro, fato inegavelmente importante para a formação de jovens lideranças que depois comporiam os quadros do movimento indígena na região amazônica.

Além da casa do estudante, que mobilizou especificamente indivíduos da região noroeste do estado, a participação de indígenas residentes em Manaus se fez em outras três organizações, sendo que duas eram diretamente voltadas ao tema da educação. A primeira foi a *Coordenação dos Professores indígenas da Amazônia Brasileira* – COPIAM, criada em 1988<sup>447</sup>, realizou inúmeros encontros na capital amazonense, com a participação significativa de indígenas residentes na cidade. Junto ao COPIAM, a educação também foi o foco das atividades do *Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas* – MEIAM, entidade fundada em 1989, com o objetivo fundamental de “articular os estudantes indígenas da cidade de Manaus com suas aldeias e localidades de origem”, fomentando também a participação no movimento indígena mais amplo<sup>448</sup>. Sobretudo durante a década de 1990 e primeira metade dos anos 2000, ambas as organizações desempenharam um papel significativo para a política indígena na região, e na conquista de políticas públicas voltadas à educação, em toda a Amazônia ocidental.<sup>449</sup> Não há como não destacar a importante participação dos indígenas ‘urbanos’ em seus encontros e manifestações – fato constantemente referenciado por lideranças que já atuavam naquela época-, e, portanto, nos esforços cotidianos de manutenção das

---

missionários, fato que teria os encorajado a formar a associação. Não vou entrar no mérito de possíveis equívocos presentes em tal contenda, apenas dizer que se tratava da percepção daquela conjuntura, e pelo fato de que todos os problemas inerentes à experiência das mulheres indígenas provenientes do alto rio Negro ainda estavam sendo apuradas. Outro ponto importante dessa frente se relaciona a algo que também já foi aqui comentado. Se as mulheres tinham melhores ‘possibilidades’ de viver na cidade, isto já tinha sido definido na própria formação dos indivíduos no sistema de internato das missões, isto é: as mulheres ‘civilizadas’ estavam destinadas a migrar para a cidade, para trabalhar, enquanto que os homens deveriam no máximo passar um período na capital, adquirir conhecimentos específicos, e depois retornar às aldeias, dando continuidade ao projeto ‘civilizacional’ iniciado pelas missões.

<sup>447</sup> Esta foi inicialmente fundada com o nome de *Coordenação dos Professores Indígenas de Roraima* – COPIAR, com uma atuação estrita a realidade daquele estado.

<sup>448</sup> MELO, Rita Floramar dos Santos. op. cit., p. 65.

<sup>449</sup> Algumas das quais estão mencionadas em páginas futuras.

atividades, na constante busca de diálogo junto ao poder público, abrindo caminhos para a concretização das mencionadas conquistas.

Dentre todas as entidades sediadas em Manaus, a *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* - COIAB foi aquela que indiscutivelmente alcançou o maior grau de influência sobre o campo indigenista brasileiro. Esta entidade, fundada em 1989, na capital amazonense, nasceu pela demanda de articulação das organizações que emergiam na Amazônia ocidental, sobretudo aquelas atuantes no alto rio Negro. Durante os anos 1990 realizou inúmeros encontros em Manaus, e promoveu importantes manifestações, também com a participação profusa de indígenas habitantes da capital<sup>450</sup>. Com o esvaziamento da UNI<sup>451</sup>, tornou-se talvez a mais conhecida e representativa organização indígena no país, estando à frente de importantes projetos, e estabelecendo uma relação ativa com o Estado brasileiro e diversos organismos internacionais. Não é exagero afirmar que, em certo sentido, durante alguns anos, a forte atuação da COIAB resultou no deslocamento do ‘centro’ da política indígena nacional - de Brasília para a capital amazonense-, traduzindo o crescente protagonismo dos povos da Amazônia, em detrimento de forças muito mais relacionadas aos anseios emanados de outras regiões<sup>452</sup>.

Tanto a COIAB quanto as demais organizações mencionadas inegavelmente impulsionaram e, ao mesmo tempo, foram impulsionadas em parte pela ação de lideranças indígenas residentes na capital amazonense. Por conseguinte, as demonstrações de envolvimento dos ‘cidadinos’ justificam a reivindicação de alguns indivíduos pelo reconhecimento de seus esforços, em relação aos seus parentes da base<sup>453</sup>. É possível afirmar, de acordo com indícios encontrados nas narrativas de lideranças com maior experiência no cenário local, que pelo menos até meados da década de 1990 não existia uma distinção clara

<sup>450</sup> A leitura dos boletins ‘PIB’ permite rastrear alguns importantes eventos: 1) Reunião com representantes de 26 organizações indígenas para discutir o ‘Ano Internacional dos Povos Indígenas’, o novo Estatuto Indígena e os riscos de uma revisão constitucional, na época cogitada por quadros políticos e potencialmente prejudicial aos povos indígenas. Este encontro contou com uma manifestação realizada no centro da cidade de Manaus. (*ACRITICA*. Manaus, 20.07.93 [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 96]); 2) Manifestação e coleta de assinaturas na capital amazonense, em favor da demarcação de terras indígenas (*ACRITICA*. Manaus, 24.07.93 [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 96]); 3) IV Assembleia da COIAB, reunindo lideranças de mais de 30 associações da Amazônia. [‘PIB-ISA 1991-1995’ (1996), p. 97].

<sup>451</sup> A CAPOIB, organização concebida pela COIAB, foi criada justamente no sentido de preencher o vácuo político deixado pela UNI após 1988.

<sup>452</sup> Embora tenha protagonizado conquistas significativas para todos os povos indígenas do país, a UNI sempre foi muito mais relacionada a lideranças da região centro-oeste.

<sup>453</sup> Destaco mobilizações como: A ocupação da sede da Delegacia Regional da FUNAI em Manaus (*JORNAL DO BRASIL*. Rio de Janeiro, 02.17.1985 [‘PIB-CEDI 1985-1986’ (1987), p. 89]); A Reunião da UNI em Manaus, em 1985, para discutir a questão da mineração em terras indígenas na Amazônia e os avanços da empresa Parapanema na região do rio Negro (*CORREIO BRASILIENSE*. Brasília, 09.06.1985 [‘PIB-CEDI 1985-1986’ (1987), p.89]).

entre o movimento indígena como ‘um todo’ e aquele que emergia na capital amazonense. Isto se traduz tanto na atuação das organizações a pouco aludidas, como em outras ‘focadas’ nos desafios locais. Nessa categoria, a AMARN e a AMISM são talvez os exemplos mais contundentes, uma vez que nasceram objetivando uma intensa integração com organizações das bases, às vezes funcionando até como uma espécie de organismo representativo de suas respectivas regiões de origem. Por tudo isso, se existe certa queixa de lideranças ‘urbanas’ por suas contribuições ao movimento indígena em geral, e especialmente às organizações da Amazônia ocidental, ela possui um lastro histórico consistente e, portanto, legítimo. Nessa esteira, ainda que haja certo incômodo em virtude do suposto não reconhecimento, não impediu que os ‘urbanos’ formassem, nos últimos anos, importantes frentes de resistência ante a deterioração das relações entre o movimento indígena e o Estado brasileiro, em todas as esferas. Do mesmo modo, deve-se lembrar que o progressivo distanciamento entre a política indígena da ‘cidade’ e da ‘aldeia’ pode ser um dos fatores que explicam as crescentes dificuldades de organizações como COIAB<sup>454</sup>, MEIAM e COPIAM, que atualmente nem de longe gozam da mesma força e influência política observada na década de 1990<sup>455</sup>.

Se por um lado é possível concluir que há de fato uma legítima razão histórica para a demanda das lideranças indígenas ‘da cidade’, por outro, quais elementos explicam o fato de haver, da parte das ‘bases’, certa indiferença em relação ao movimento indígena atuante na capital? As limitações do trabalho de campo realizado me impedem de tecer considerações de modo aberto e categórico<sup>456</sup>, mesmo assim se essa questão procede, ela nos leva,

---

<sup>454</sup> Algumas lideranças afirmam que, com relação especificamente à COIAB, o distanciamento se iniciou quando determinada direção assumiu a organização, o que teria resultado em um sistemático isolamento das lideranças ligadas ao movimento indígena local. Poderíamos lançar algumas hipóteses para tentar compreender essas ações, mas o fato é que somente uma investigação mais aprofundada poderia trazer alguma luz ao tema – o que claramente estaria fora dos objetivos deste trabalho.

<sup>455</sup> Em outra via, toda essa discussão sobre a legitimidade de se reivindicar uma participação na história das organizações de atuação ‘extra locais’ nos leva a outras reflexões. Paralelamente, a discussão também pode evidenciar a importância da atuação de lideranças e entidades presentes em Manaus em relação não somente à Amazônia, mas ao próprio campo indigenista brasileiro. É possível que as entidades ‘regionais’ sediadas em Manaus tenham alcançado um elevado status representativo, estabelecendo-se como um ponto de forças centrípetas, congregando e ao mesmo tempo projetando demandas, estratégias e anseios partilhados entre organizações presentes no interior do vasto e complexo cenário político indígena emergente na Amazônia brasileira. Se este é um entendimento possível, ele se apoia em dois elementos centrais: 1) ao passo que foram se estabelecendo na cidade, os próprios indígenas teriam percebido o potencial mobilizatório presente no encontro de indivíduos que, como já explicado, eram provenientes de várias regiões da Amazônia, com realidades e desafios específicos a resolver, mas que tinham a identidade indígena como fator agregador; 2) o fato de se tratar de uma capital e que, por essa natureza, comporta representações oficiais de diversos órgãos públicos. Em tese, isso teria facilitado o acesso aos canais de acesso à máquina burocrática estatal, na busca de uma potencial celeridade aos processos reivindicatórios

<sup>456</sup> Não fui às bases para tentar compreender as visões daqueles envolvidos no movimento indígena a respeito da atuação de seus ‘parentes’ da cidade. Do mesmo modo, uma pesquisa documental - por meio de fontes produzidas por organizações das bases, incluindo aquelas de abrangência regional – muito provavelmente resultaria em um esforço improdutivo, já que esses temas raramente são discutidos oficialmente.

invariavelmente, à seguinte reflexão: sabe-se que existe um posicionamento bastante difuso, no ‘mundo dos brancos’, que condiciona a identidade dos grupos nativos ao vínculo em seus territórios ‘tradicionais’. Esse raciocínio acaba por excluir qualquer outra possibilidade de manifestação identitária (indígena) fora de seu próprio esquema, relegando os ‘índios urbanos’ à condição de uma anomalia histórica, impossível de ser legitimada – como vimos, aquilo que outrora e ainda hoje se coloca em termos como ‘aculturados’, ‘destribilizados’ ou até ‘desterritorializados’. O movimento indígena como um todo, por sua vez, na sua constante e hábil prática de apropriação dos termos do “outro”<sup>457</sup>, teria, nesse caso específico, caído na armadilha de condicionar a identidade ameríndia nos mesmos termos, inviabilizando uma comunhão de propósitos entre as pautas ‘urbanas’ e das ‘aldeias’. Nesse sentido, é possível afirmar que a suposta indiferença é nada menos que um efeito colateral da apropriação de expectativas projetadas sobre o universo ameríndio, uma demonstração do quão complexo e problemático buscar, pela necessidade de afirmação política, se incorporar ao campo semântico criado pela força hegemônica.

### **3.4 Em busca de coesão: da UPIM à COPIME**

No primeiro capítulo foi possível observar que, no interior da emergência política indígena no Brasil, um dos temas constantemente discutidos é exponencial incremento de organizações, notabilizado a partir dos anos 2000. Em linhas gerais, as abordagens o explicam como consequência da fragmentação crônica atribuída à política indígena – evidentemente, um raciocínio que carrega as marcas de uma arriscada homogeneização do fenômeno. Especialmente em Manaus, o tema também é tratado entre parte das lideranças (não exatamente de modo aberto) como um sinal de enfraquecimento político, por ter significado a emergência de entidades cada vez mais circunscritas aos interesses de pequenos grupos familiares: isso corresponde dizer que se trata de organizações desprovidas de uma expressiva base representativa.

A efervescência política das comunidades indígenas em Manaus, desenvolvida ao longo das últimas três décadas, se constituiu e se alimentou, como já demonstrado, de muitos dos elementos também observáveis num plano mais amplo da emergência política indígena. E tal como este, um dos desafios mais evidentes tem sido a crônica dificuldade em estabelecer uma

---

<sup>457</sup> CUNHA, M. C.. “Por uma história indígena e do indigenismo”. In. \_\_\_\_\_. *Cultura com Aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p.125-131.

forma de mobilização coesa entre as organizações. Isto não significa que estas não tenham desenvolvido algum nível de articulação entre si, ao longo de suas trajetórias. Pelo contrário. Em Manaus, por exemplo, todos os caminhos foram percorridos de modo entrelaçado, uma vez que a cidade foi um verdadeiro encontro não somente frente aos não indígenas ou aos parentes que carregavam algo a mais em comum – particularidades étnicas, regionais (de origem) ou situacionais (estudantes, domésticas, artesãos, etc.). Em vários aspectos os ‘associativismos’ na cidade se influenciaram mutuamente.

Por outro lado, a questão que levanto aqui trata especificamente na possibilidade de desenvolvimento de um movimento indígena local *institucionalmente* coeso, e não somente circunscrito a determinadas conjunturas<sup>458</sup>. Sobre esse ponto, honestamente, não sei se é possível traçar um diagnóstico preciso. Isto é, uma reflexão capaz de desvendar os motivos que explicam as dificuldades de diálogos entre pelo menos parte dos coletivos atuantes na cidade. Além dos argumentos comumente reivindicados sobre o assunto, isto dependeria de uma análise que considerasse as particularidades de cada coletivo, e as relações entre si, já que essas são marcadas não somente por afinidades, mas também por distanciamentos, motivados por inúmeras e complexas questões que podem ir além das concepções políticas naturalizadas no ‘mundo dos brancos’<sup>459</sup>. Num plano geral, no entanto, talvez seja possível arriscar uma explicação: o fato de que cada coletivo buscou sua forma de se mobilizar, de acordo com suas próprias demandas e possibilidades. Assim sendo, até certo momento (pelo menos até meados dos anos 2000), embora sabendo e reconhecendo a presença de outros indígenas na cidade, se viam impossibilitados de propor uma agenda ampla, já que estavam, cada um por si, buscando alcançar um patamar mínimo de resolução de suas necessidades comunitárias básicas, bem como de institucionalização de suas organizações. De modo mais claro: talvez a situação desses coletivos fosse tão dramática a ponto de não terem condições para propor uma agenda política articulada na cidade. O resultado direto de todo esse movimento foi, à primeira vista, uma verdadeira dispersão do associativismo local, como já comentado, transformando Manaus na cidade brasileira com possivelmente o maior número de organizações indígenas em atividade.

Tal cenário, caracterizado pela intensa atividade política, viu repentinamente emergir uma alternativa de coesão entre os coletivos, a partir da *União dos Povos Indígenas de Manaus* – UPIM, criada em meados de 2005. O modelo de organização da UPIM era simples, não havia uma relação direta com as inúmeras entidades indígenas atuantes no cenário local, mas sim com

---

<sup>458</sup> Sobretudo em ocasiões em que existe a possibilidade de perda de direitos conquistados.

<sup>459</sup> Estas que, por si, constituem uma seara inacabável. No decorrer do trabalho de campo, por exemplo, em diversas ocasiões escutei elogios e críticas, por diversas motivações, de vários grupos, direcionado a outros.

as próprias comunidades, por meio de suas lideranças. Ou seja, não se tratava de um modelo que diretamente articulou o já extenso número de organizações atuantes em Manaus, mas seus agentes representantes.

Embora tenha nascido como uma possibilidade de transformar o campo indigenista local, o potencial mobilizatório da UPIM foi basicamente concentrado em uma ação pontual: a organização dos coletivos em torno da já mencionada ‘Exposição Indígena Pú-kaá’. A importância dessa parceria, no entanto, esteve longe de impedir que a atividade fosse descontinuada pela prefeitura, no ano de 2009. Para explicar esta medida unilateral que foi, sem dúvida, prejudicial aos participantes, o argumento utilizado se resumiu à afirmação de que espaço seria ‘revitalizado’, e que aos indígenas seria concebido um local próprio para o desenvolvimento de suas atividades voltadas ao empreendedorismo cultural. De fato, a famosa ‘Praça da Saudade’ foi reformada logo depois, assim como outros importantes espaços similares localizados na área central da cidade. Os indígenas, por sua vez, não tiveram a sua promessa cumprida. Mas além dessa explicação - que tem sido recorrente nos trabalhos que tocam no assunto-, existe outro aspecto importante: o grupo político que assumiu a prefeitura, a partir do ano de 2009, desde o início de sua administração nem de longe manifestou a mesma abertura demonstrada por seus antecessores, em relação aos coletivos indígenas como um todo. Isto se deu provavelmente porque no processo eleitoral de 2008 os indígenas teriam optado por apoiar a chapa contrária, que concorria à reeleição. Assim, é possível dizer que por trás de toda a mencionada cadeia de acontecimentos, ocultava-se uma razão determinante para o fim da exposição: a dinâmica do poder local<sup>460</sup>.

Depois de ler tal explicação, um leitor mais rigoroso questionaria: onde reside a relevância desse acontecimento? Justamente no fato de que o vigor mobilizatório da UPIM claramente se esvaiu a partir do momento em que a feira Pú-kaá foi descontinuada pela prefeitura. Mas ainda não satisfeito com a resposta, ainda podemos questionar as razões pelas quais a organização não sobreviveu a essa ruptura, já que poderia ter redirecionado seu plano de ação, buscado outras formas de atender as demandas de seus filiados, e se estabelecendo assim, progressivamente, como núcleo de conformação da diversidade étnica e de interesses no interior do associativismo indígena em Manaus. Diante de tal suposição, quais razões, além da visível dependência de um acordo específico (a feira Pú-kaá), explicam o enfraquecimento da UPIM? Nesse momento evidencia-se outra particularidade da organização. Sempre que

---

<sup>460</sup> Depois de uma década, no ano de 2019 as organizações conseguiram concretizar uma nova edição da Feira Indígena Puú-kaá, com expectativa de que o projeto torne a compor o calendário de eventos promovidos pela prefeitura de Manaus.



questionei meus interlocutores a respeito da UPIM, esses lembravam, além da automática vinculação à ‘Exposição Pú-kaá’, o fato de que sua criação se deveu ao esforço de um indivíduo, em particular. Essa última informação, somada as demais já levantadas, expõem evidências de que UPIM foi criada de modo repentino, sem uma sólida discussão prévia, a convite de alguém que se propôs a fazer o papel de mediador com o grupo político na situação de gestão do órgão executivo local. Sendo assim, em momento algum a UPIM desenvolveu uma base política mínima, e a partir do momento em que não foi capaz de manter a mediação com o poder público local, perdeu a importância estratégica para os seus filiados. Estes, por sua vez, não teriam esboçado maiores esforços no sentido de garantir a continuidade da organização, já que se tratava de uma entidade fundamentalmente identificada a uma liderança específica.

Por tudo isso, uma leitura mais atenta nos possibilita entender que a UPIM foi, em parte, resultado das expectativas de uma fração política (não indígena), em seu momento de ocupação do poder público (no caso, uma parte deste). A criação da exposição foi, aos olhos desses então gestores, uma oportuna maneira de aproveitar a existência de uma minoria étnica na sociedade manauara. Isto torna o exemplo da UPIM importante para o entendimento da política indígena, bem como dos limites de sua ação. Ou seja: se a sua proposta inicial de criação esteve fundamentalmente atrelada a finalidades estranhas às demandas daqueles que comporiam seu corpo político – e que, portanto, se beneficiaram diretamente de suas conquistas-, sua descontinuidade também se concretizou nas mesmas condições. O fim das atividades da organização indígena demonstrou sua dependência aos desígnios da política (não indígena) local, ou seja, de uma dinâmica de forças que estava muito além de seu controle. A fragilidade da UPIM se fez perceptível por essa dependência, e as oscilações do cenário político no mundo dos brancos foram, naquele momento, diretamente determinantes não somente para a ainda jovem entidade indígena, mas também, em última análise, aos rumos do próprio campo indigenista local.

Apesar de todos os senões atribuídos à UPIM, seria injusto dizer que sua existência abreviada não deixou qualquer legado para o movimento indígena em Manaus. Este legado se concretizou principalmente no sentido de ter sinalizado a possibilidade – e a necessidade – de uma ação convergente entre os coletivos locais. Principalmente quanto ao diálogo com o poder público, cujo *modus operandi* demanda uma unidade cada vez mais concreta por parte daqueles que se propõem a adaptar-se às regras de seu jogo. A necessidade era de fato tão presente que não tardou a emergir uma nova alternativa com essa finalidade. Nos anos seguintes ao enfraquecimento da UPIM iniciaram-se as primeiras reuniões buscando a criação daquela que hoje é conhecida como *Coordenação das Organizações Indígenas de Manaus e Entorno* –

COPIME. Oficialmente instituída no ano de 2012, esta entidade congrega atualmente dezenas de coletivos, e como bem já informa seu nome, suas pretensões de atuação abrangem as representações indígenas de toda a zona metropolitana da capital. Existem alguns pontos que demarcam a atuação da COPIME. Um deles é o modelo adotado em sua organização interna. Diferente da extinta UPIM, a nova entidade nasceu com a proposta de se relacionar sobretudo com as associações representantes das comunidades, ou seja, como uma espécie de federação, nos moldes de organizações como a FOIRN e a COIAB. Por sua vez, este modelo envolve uma intensa atividade junto às associações filiadas, caracterizada por reuniões mensais realizadas em diferentes aldeias, localizadas em diversos pontos da zona metropolitana; a presença em reuniões e eventos em geral, promovidos pelas próprias entidades filiadas; a assessoria jurídica, principalmente no sentido de orientar os primeiros passos daquelas comunidades interessadas em criar e/ou formalizar suas organizações; a presença constante em fóruns englobando diversos temas, realizados pelos mais diversos agentes e instituições. Toda essa atuação, diga-se de passagem, tem se efetivado em consonância a uma destacada capacidade de mediação das ações<sup>461</sup>.

Somente esses pontos são o suficiente para afirmar que a COPIME demonstra, desde seus primeiros momentos de existência, estabelecer-se progressivamente como a entidade capaz de representar os múltiplos interesses das organizações indígenas em Manaus. Suas reuniões sempre contam com um número considerável de lideranças, e sua ação tem sido marcada por um espectro consideravelmente amplo de finalidades. Se comparada à UPIM, portanto, a nova entidade demonstra possuir um lastro mobilizatório infinitamente maior, uma capacidade mais ampla de representação aos seus filiados e uma maior efetividade no diálogo com o ‘mundo dos brancos’. Todas essas qualidades, no entanto, estão longe de representar uma caracterização absoluta. Como todo e qualquer empreendimento político, a COPIME está envolta em questões críticas que podem – e devem – ser discutidas. Em primeiro lugar, o fato de ser uma entidade visceralmente relacionada à *Pastoral Indigenista de Manaus – PIAMA*. A atuação desta entidade missionária se faz presente desde a proposta de criação da organização multiétnica, além de fornecer aos indígenas infraestrutura para seu funcionamento e pessoal especializado, principalmente na parte jurídica. Isto significa dizer que em muitos dos direcionamentos, das escolhas, das decisões tomadas no interior da COPIME, existe a possibilidade de consolidação de algumas expectativas projetadas por parte do missionarismo indigenista, sobre a realidade do campo indigenista local. Além desta filiação, outra questão importante sobre a COPIME

---

<sup>461</sup> A COPIME sabe explorar, como poucas organizações congêneres, o alcance e a efetividade das redes sociais virtuais e dos meios de comunicação locais.

reside na sua inclinação expansionista sobre o associativismo indígena em Manaus. Um movimento indígena coordenado e pacificado em seu interior por uma organização pode resultar em muitos ganhos, mas também na imposição de alguns limites. O risco de uma excessiva uniformização política é, sem dúvida, uma ameaça para o próprio futuro do movimento indígena local, que ao longo de sua trajetória tem se notabilizado justamente pela diversidade de objetivos e estratégias. Ao mesmo tempo, esse risco se põe, também, na possibilidade de um excessivo dirigismo representado pelos interesses da PIAMA – evidentemente que isto depende de como os próprios indígenas se colocam diante as forças presentes no interior da entidade.



Figura 26: Logo da COPIME.  
(Fonte: COPIME, 2019)

Todos esses fatos constituem parte importante da história das organizações indígenas em Manaus. Embora haja particularidades na proposta e na trajetória de cada uma dessas entidades, toda a dinâmica mobilizatória que envolveu a existência da UPIM e a posterior criação da COPIME possibilita algumas observações mais amplas. Aquela que desperta alguma pertinência para os objetivos desta narrativa se relaciona pontualmente ao momento de transição correspondente ao enfraquecimento da primeira entidade e os primeiros passos da segunda. Nesse ponto, peço licença para traçar uma analogia com alguns termos mais identificados ao campo das ciências naturais: o fluxo de forças que manteve a existência da UPIM foi o mesmo que possibilitou o desenvolvimento da COPIME. A partir do momento que não foi mais útil para os seus filiados - questão já comentada –, sua mobilização foi em seguida canalizada em favor da criação de outra entidade. Em outras palavras, a dinâmica que caracteriza o nascimento e o desaparecimento de organizações, no interior da política indígena, pode ser muitas vezes

entendida a partir de uma gestão ou não dos fluxos mobilizatórios que as constituem. O caso aqui retratado demonstra como determinados agentes – sobretudo aqueles ligados à PIAMA – conseguiram fornecer uma direção ao potencial político subutilizado pela UPIM. Todo esse esforço ganha maior sentido se pensarmos que os caminhos traçados no caso retratado poderiam ter sido completamente diferentes. A UPIM poderia ter desaparecido e seu esforço ter se esfacelado. Daí a importância dos agentes que atuaram no sentido de propor uma nova organização, a ponto de aproveitar a força política ainda latente. Ao mesmo tempo, a pontualidade e o enfraquecimento da primeira organização, discutida em parágrafos anteriores, explica parte de todas as dificuldades que os coletivos indígenas encaram quando se propõem em criar e manter uma articulação multiétnica materializada em uma entidade específica. Obviamente que quanto maior e mais diversa a quantidade de interesses envolvidos em um projeto político, mais complexa se torna a missão.

### **3.5 Entre encontros e desencontros**

Na esteira de uma leitura que tente enxergar a experiência indígena em Manaus como um emaranhado de trajetórias, uma das dimensões que deve ser apreciada diz respeito aos encontros que a experiência cidadina proporcionou aos indivíduos e coletivos ao longo das últimas décadas. Esta questão, já levantada no segundo capítulo e em alguns trechos referentes às trajetórias coletivas de afirmação política na cidade, possui faces de fundamental importância para a dinâmica das relações públicas e privadas estabelecidas no universo indígena. Um exemplo emblemático nesse sentido pode ser encontrado em um caso mencionado pelo pesquisador Glademir Sales dos Santos<sup>462</sup>. No trecho em questão o autor narra o processo de definição organizacional de um grupo (multiétnico), protagonista de uma ocupação localizada na zona norte da Cidade (Comunidade Sol Nascente). Face à emergência de interesses distintos, no interior do movimento, o mencionado grupo acabou por se dividir em dois. Com o crescimento das tensões entre ambos, certo dia, uma liderança reconhecida entre os grupos, mas que até então não participara diretamente da ocupação, foi convidada a convocar alguns de seus ‘guerreiros’ com o intuito de persuadir os rivais daqueles que solicitaram seu apoio, tendo como plano maior a definitiva tomada controle político da área ocupada. Logo que tomaram conhecimento da presença potencialmente ameaçadora, as lideranças a frente do grupo alvo do intento tomaram providências com o que tinham em mãos: também reuniram seus próprios

---

<sup>462</sup> SANTOS, Glademir S. op. cit. [2016], p. 379.

guerreiros. No momento em que o conflito começava a se desenhar, esses ensaiaram uma prévia demonstração de força - devidamente pintados e adornados como se realmente estivessem preparados para a conflagração. Uma vez que observou a manifestação do grupo contrário, o reconhecido líder, então convidado a intervir na situação, não hesitou em desistir do iminente enfrentamento. O motivo da renúncia, no entanto, não foi o temor ante a mencionada demonstração de força adversária, mas o reconhecimento, entre os rivais, de indivíduos provenientes de sua região de origem (alto Solimões), tendo explicado que não poderia guerrear contra 'parentes' possivelmente pertencentes ao seu mesmo grupo étnico. Desse modo, o potencialmente sangrento duelo foi evitado.

O caso reproduzido acima poderia facilmente ser incluído em um inventário de curiosidades referentes à história de coletivos indígenas em Manaus, todavia, a verdade é que se trata de um tipo de acontecimento relativamente comum. A experiência indígena na capital amazonense se constitui de inesperados encontros: casamentos de indivíduos pertencentes ou não às mesmas filiações étnicas, que dificilmente se conheceriam caso permanecessem em suas regiões de origem; coletivos radicalmente diferentes sob diversos aspectos, mas que na cidade colocam suas dessemelhanças de lado objetivando uma necessária aliança em prol de uma melhor experiência urbana para todos. Esses acontecimentos, somados à mencionada e progressiva distinção entre o movimento indígena urbano e o das 'bases', sem dúvida têm contribuído para um crescente sentimento de fraternidade entre indivíduos e coletivos indígenas na cidade.

No entanto, se aqui foram elencados elementos que comprovam a dimensão apaziguadora e construtiva desse grande encontro, desenhado por uma série de acontecimentos históricos que aqui tentei explicar desde o primeiro capítulo, no próximo as questões estão pautadas na emergência de 'outro' movimento indígena na cidade.

Capítulo IV  
**O outro movimento indígena na cidade**



#### 4.1 No rastro de outros sujeitos

##### *“PARQUE DAS NAÇÕES INDÍGENAS PEDE SOCORRO À POPULAÇÃO DE MANAUS*

*Somos indígenas de varias etnias (Mura, Saterê, Miranha, Baré, Kokama, Miratacuia, Tukano...), já moramos no local há cinco anos onde era um lixão e desova de cadáveres. E agora o poder público determinou que o povo saia através de uma reintegração de posse como sendo área verde, mas já teve duas reintegrações de posse quebrada como área particular. Nós não estamos pedindo esmolas e nem somos vagabundos, somos cidadãos eleitores como todos que trabalham para sustentar sua família e dar educação e um futuro melhor para nossos filhos. Já retiraram até a rota escolar que pega as nossas crianças para ir à escola, dizendo que está em reforma! Como ficarão essas crianças que estudam, estão no meio do ano letivo. Os mesmos (Arthur Virgílio Neto e sua senhora Gorete e José Melo) em época de eleição se prontificaram em ajudar e agora simplesmente querem jogar mais de 300 famílias nas ruas. Existem crianças que nasceram, cresceram e estudam aqui, idosos deficientes. Isso é desumano, sendo que temos direitos assim como há lei para nos amparar nesta constituição. Mas a lei só está sendo válida para nos tirar. Desde já pedimos desculpa a vocês motoristas pelo transtorno causado no trânsito, mas é por uma boa causa, são nossas casas que estão e jogo e estão prestes a serem demolidas.”*

Certo dia, no ano de 2015, na companhia de um interlocutor, me deslocava do centro da cidade até a sede de uma comunidade indígena, depois ter realizado diligência em um órgão público. Por acaso, no caminho, percorremos a via limítrofe a uma das laterais do prédio sede da prefeitura de Manaus, avistando, durante a rápida passagem, um aglomerado de pessoas junto a alguns abrigos improvisados na calçada frontal do prédio.

Aqueles indivíduos, ali reunidos, compunham parte de um grupo de indígenas responsável por ocupações recentes de terras em diversos pontos da cidade, bem como de sede de órgãos públicos. Os noticiários locais já haviam fornecido alguma informação sobre o fato. Aparentemente, o motivo do acampamento era a reivindicação de um terreno localizado na zona oeste da cidade, ocupado desde 2011. Mesmo já possuindo uma ideia do que ocorria, fiz questão de indagar o interlocutor sobre tal acontecimento. Não faltaram palavras contundentes para condenar o ato, inclusive mencionando algumas acusações que na época pairavam sobre algumas lideranças dos acampados. É importante enfatizar que este acontecimento se desenrolou praticamente dois anos após a ocasião em que estive, pela primeira vez, diante de

diversas lideranças alinhadas ao movimento indígena autointitulado ‘organizado’ - reunião em que também pude observar a existência de possíveis diferenciações entre as respectivas frentes de mobilização indígena na cidade de Manaus. A relativa distância entre os dois fatos evidenciava a possibilidade de uma situação de divergências ainda latente, suspeita que me motivou a buscar uma melhor compreensão do quadro. Assim, contrariando a indicação do interlocutor, que me aconselhou manter distância do acampamento, rumei, no dia seguinte, para o local indicado.

Lá encontrei um grupo de aproximadamente 15 indivíduos, entre homens, mulheres e até crianças, ao redor ou no interior de tendas improvisadas com lonas de plástico, suspensas entre as grades, que separavam o estacionamento da rua, e colunas de madeira. Em seus interiores, redes atadas, colchões estendidos, cadeiras, roupas penduradas, um fogão de campanha e até um televisor. Encontrei alguns indivíduos conversando, enquanto outros comiam, ou simplesmente descansavam nas redes. Apresentei-me a um pequeno grupo que se encontrava na parte externa de uma das tendas, perguntando como estavam e se já tinham recebido alguma sinalização das autoridades em relação às suas reivindicações. Naquele momento informaram não terem obtido nada de concreto, e que continuariam acampados até receberem uma resposta satisfatória. Logo em seguida, afirmaram que, em virtude da inevitável continuidade da mobilização, precisariam de auxílio para a aquisição de mantimentos – nos dias anteriores já tinham contado com a solidariedade de transeuntes e de funcionários de um supermercado localizado no outro lado da avenida, que teriam doado algumas cestas básicas. Como minha intenção principal era conversar com a liderança responsável pelo ato, logo compreendi que seria conveniente sinalizar com um gesto concreto de apoio.

Apressadamente me dirigi ao supermercado em busca de alguma contribuição. Já na volta, manifestada a intenção ao grupo, fui orientado a aguardar. Recebida a autorização, adentrei no interior de umas das tendas. Na entrada, fui cercado e averiguado por três indivíduos, que aparentemente faziam a segurança no local. Tudo parecia muito bem organizado, cada qual com um papel definido, como uma espécie de quartel general em plena operação de guerra. Dirigi-me ao então líder, conhecido como Jair Miranha, e respeitosamente solicitei o esperado diálogo. Inicialmente, ele me explicou com maiores detalhes as razões que justificavam o esforço dos mobilizados e a situação junto às autoridades até aquele momento. Enquanto ouvia suas primeiras palavras, recebi dele um material de divulgação das demandas encampadas pelo grupo, em formato de panfleto, precariamente fotocopiado, cujo conteúdo se resumia a um pequeno texto sobreposto a um símbolo da FUNAI. O conteúdo é o mesmo apresentado como epígrafe deste capítulo. É nada menos que um apelo direcionado a figuras

do poder público local, em especial, ao então prefeito da cidade de Manaus. Relembrando supostos acordos firmados em tempos de campanha eleitoral, aqueles indígenas defendiam o direito de manter suas famílias na ocupação conhecida como “Parque das Nações Indígenas”, localizada na zona oeste da cidade, no momento em que aquelas famílias se encontravam na prestes enfrentar uma provável ação de reintegração de posse.

Aquele foi meu primeiro contato mais próximo com parte dos coletivos indígenas conhecidos pelas ações mais frontais em relação ao poder público, encampadas na cidade de Manaus. Na ocasião tive a oportunidade de ter uma noção inicial do universo que envolvia as demandas daqueles que, supostamente, se contrapunham aos ditames defendidos pelo movimento indígena que se auto intitulada ‘organizado’. O contato me possibilitou a certeza de que se trata de uma discussão complexa, constituída por elementos de indiscutível relevância do ponto de vista histórico.

Anos depois, já em 2017, quando retornei a Manaus, restabeleci contato primeiramente com aquelas lideranças e organizações com quem tinha maior proximidade, percebendo, a partir de então, que naqueles dois anos algumas importantes transformações já poderiam ser observadas. Dentre essas, destacam-se os indícios iniciais de que a diferenciação entre ‘organizados’ e ‘invasores’ já não despertava as intensas discussões de outrora. Isto, por sua vez, vai ao encontro do fato de que, nos últimos anos, as ações de lideranças e coletivos, protagonistas de ocupações iniciadas na presente década, indicam um progressivo processo de institucionalização de suas estratégias – alguns inclusive estreitando o diálogo e, em certo sentido, se alinhando aos ‘organizados’. Esta constatação, no entanto, não impediu que ainda buscasse me aprofundar no tema, pois mesmo que fosse uma observação momentânea ou até um sinal de definitivo esgotamento daquele quadro potencialmente tensional, ainda se trata de um tema cujas reflexões julgava necessárias para o debate a respeito do campo indigenista local. Depois de ter realizado o esforço de pesquisa que resultou na maioria dos casos apresentados no terceiro capítulo deste trabalho, resolvi voltar todas as atenções à questão das ocupações. Ou seja, em um momento já tardio da pesquisa que fundamentou o presente esforço narrativo, pude estabelecer uma aproximação maior com indivíduos, comunidades e lideranças associadas esse movimento.

O passo crucial desse esforço se deu a partir do contato com a professora Cláudia ‘Baré’, residente do ‘Parque das Tribos’, e responsável por um projeto de educação indígena naquela comunidade. Quando fui pela primeira vez à residência de Cláudia Baré, por indicação de um conhecido e ex-morador do Parque das Tribos, minha expectativa era a de conhecer a responsável pelo projeto, sua trajetória, bem como de obter informações mais aprofundadas a

respeito da própria formação da comunidade. Quando me apresentei a ela, fui de imediato também apresentado ao seu marido que, em poucos minutos de conversa, descobri ser uma figura com interessante experiência no movimento indígena, e com certa contribuição para a administração de sua comunidade. Mais uma vez, e a exemplo de outras ocasiões, aquela atividade de campo ganhou dimensões e rumos que em muito superaram minhas expectativas. Ali pude inteirar-me sobre o trabalho de Cláudia, de seu marido Joílson, da comunidade ‘Parque das Tribos’ e, como um ‘bônus’ acidental, tive a oportunidade de conhecer pessoalmente o líder Sabá Kokama, conhecido como o indígena mais influente e atuante no movimento de ocupações de terras em Manaus.

Sobre este, em especial, já tinha ouvido muitas histórias da parte de outros indígenas. Quando Cláudia Baré e Joilson comentaram que possuíam certa proximidade com ele, perguntei se haveria a possibilidade apresentá-lo para mim. Como resposta, Cláudia Baré e seu marido perguntaram se eu tinha interesse de conhecê-lo naquele mesmo dia, já que possivelmente se encontrava um terreno vizinho ao Parque das Tribos, em uma nova ocupação. Depois das frutíferas conversas e do almoço, nos dirigimos ao local, com o intuito de encontrar Sabá, apesar de ciente dos riscos envolvidos em visitar uma ocupação recém-iniciada<sup>463</sup>. Ingressamos no terreno constituído por uma mata densa, até avistarmos, em seu interior, as primeiras tendas improvisadas. Nelas encontravam-se, na maioria, idosos e crianças, alguns deitados em redes, junto a mantimentos, outros cozinhando ou conversando. No restante da ocupação, uma grande circulação de homens e mulheres, executando tarefas diversas que consistiam, sobretudo, na limpeza do local e na construção de novos barracos. Além desses, outros se mantinham em determinados locais estratégicos, portando flechas e arpões – tratava-se dos ‘guerreiros’ responsáveis pela segurança.

Em meio a fogueiras e ruídos de terçados avistamos Sabá Kokama, junto a seus guardas mais próximos, acompanhado do Sr. Jair Miranha - precisamente aquele que tive a oportunidade de conhecer pessoalmente anos antes, no acampamento erguido em frente à sede da prefeitura. Com o intuito de nos abrigarmos do sol que ardia no terreno parcialmente descampado, nos alojamos sob uma pequena tenda, onde eles se revezaram em explicar um pouco do histórico dos movimentos em que tiveram participação, os problemas com as autoridades locais, detalhes sobre a forma pela qual se organizam, e a situação da própria ocupação em que nos encontrávamos naquele momento. Identifiquei-me como pesquisador, externando interesse

---

<sup>463</sup> Em virtude dos riscos de presenciar um possível conflito entre os indígenas e as forças policiais ou enviados dos supostos proprietários do terreno.

sobre as histórias das ocupações em que aqueles líderes tiveram participação nos últimos anos. Após alguns minutos de proveitosa conversa, propus um posterior retorno com o intuito de obter uma explanação mais aprofundada sobre aqueles temas, solicitação positivamente recebida pelas lideranças.

Aquele dia ficou marcado como um momento chave para a trajetória de pesquisa. A partir de então, definitivamente as portas do movimento indígena por ocupações se abriram, para que assim pudesse tentar mergulhar em sua complexidade. E à medida que fui adentrando nas discussões sobre o movimento por ocupações, percebi que, embora o objetivo inicial do presente capítulo se voltasse à reflexão sobre o suposto quadro tensional frente a outras lideranças e organizações indígenas atuantes em Manaus, a realidade impôs a necessidade de se pensar em uma análise mais abrangente. Ou seja, aqueles contatos iniciais foram o suficiente para entender que o quadro tensional em relação àqueles indígenas que promoveram o mencionado encontro no ano 2013, não era considerado o tema mais importante para o cotidiano daqueles que vivem no interior do movimento por ocupações. Portanto, entendi que, ao privilegiar este aspecto, correria o risco de me ater a um entendimento que faz muito mais sentido para aqueles indígenas que estão do lado de fora do movimento indígena ‘sem-terra’. Não significa, entretanto, que tenha deixado de lado a questão do quadro tensional – ela está devidamente analisada no momento final deste capítulo. Mas entendi que existem outras questões no interior do movimento por ocupações que não poderiam ser desprezadas. De certo modo, mesmo que as intenções de análise continuassem exclusivamente voltadas ao aspecto tensional, ainda sim seria necessário expor maiores detalhes a respeito da frente indígena por moradia, até mesmo para possibilitar uma base comparativa em relação aos dois movimentos.

A partir desse ajuste, optei então por desenhar uma narrativa começando pela trajetória de algumas das lideranças envolvidas nas ocupações, nos últimos anos. Em um segundo momento, as histórias de algumas ocupações que findaram em processos de reintegração de posse, bem como algumas visões projetadas a respeito desses movimentos, considerando principalmente aquelas (re) produzidas por veículos de informações locais. No terceiro momento, a história de três das ocupações que se transformaram em comunidades, o que inclui relatos sobre seus momentos iniciais, os desafios cotidianos, seus modos de se organizar, e as relações com o poder público. Depois de apresentados esses aspectos, nos deteremos propriamente nas particularidades observadas no quadro tensional resultante da emergência do movimento por ocupações, no interior do campo indigenista local.

## 4.2 Outro movimento, outras trajetórias

Neste tópico trataremos de algumas figuras relacionadas à emergência do novo movimento indígena na cidade. Trata-se de indivíduos identificados a esse campo de atuação, alguns há mais tempo e mais conhecidos, outros nem tanto. O fato é que são indígenas apoiadores de ações em prol de moradia, aos seus modos e conforme suas possibilidades de ação. Em virtude das inúmeras distinções em relação às trajetórias de lideranças do ‘movimento organizado’, optei por estabelecer um desenho narrativo diferente do capítulo anterior. Primeiramente elencarei as histórias desses líderes, para depois, separadamente, discutir particularidades de alguns dos núcleos comunitários resultados dessas ocupações recentes. Esta escolha se dá, sobretudo, porque, em alguns casos, lideranças identificadas ao movimento de ocupações se relacionam não somente à história de criação de um núcleo comunitário ou organização específica, mas a diversos movimentos (ocupações), em diferentes momentos da história recente.

Ainda assim, reforçando a escolha no sentido de expor essas trajetórias, vale frisar que as narrativas proferidas por esses interlocutores apontam para temas e reflexões pertinentes não somente ao ‘movimento por ocupações’, mas a todo o campo indigenista em Manaus. Em alguns momentos, inclusive, entrarão em evidência temas que já se fizeram presentes em capítulos anteriores. Definitivamente, em muitos dos momentos de diálogo, as opiniões projetadas por esses indivíduos, bem como suas próprias trajetórias, impõem questionamentos que enriquecem ainda mais a análise a respeito da história do movimento indígena em Manaus.

### 4.2.1 Sabá Kokama

*“Sou que nem jabuti, vou botando ovo aqui e ali”<sup>464</sup>*

Começamos então por Sebastião Castilho Gomes, ou simplesmente ‘Sabá Kokama’. Há muito já tinha ouvido falar deste indígena, talvez a maior e mais conhecida entre as lideranças do movimento por ocupações. A primeira vez que o contatei pessoalmente, como já mencionado, aconteceu em uma ocupação então recém iniciada, em terreno vizinho da comunidade Parque das Tribos. Semanas depois consegui uma entrevista em sua própria residência, hoje localizada na comunidade Parque das Nações Indígenas.

---

<sup>464</sup> Sebastião Castilho Gomes [Sabá Kokama]. Entrevista realizada em sua própria residência, na comunidade das Nações Indígenas. Manaus, 10.06.2019.



Diferente de outros indivíduos cujas histórias foram contadas ao longo do presente trabalho, a trajetória política de Sabá Kokama teria se iniciado ainda nos tempos em que vivia na ‘base’. Sabá nasceu no ano de 1962, na aldeia de Sapotal, em localidade pertencente ao município de Tabatinga, às margens do alto Solimões. Naquela comunidade, composta por famílias Kokama, o indígena cresceu buscando manter o sustento por meio da caça e da pesca, atividades em que, segundo conta, tornou-se especialista. Já quando um jovem adulto, por volta dos vinte anos de idade, em diversos momentos Sebastião teria começado a tecer reflexões a respeito da situação do povo Kokama, de todas as dificuldades observadas ao longo de sua vida e de histórias contadas pelos seus pais e avós, que naquele momento começava a compreender. A emergência dessas perguntas teria lhe impulsionado a buscar se aproximar das agitações políticas que tomavam as comunidades indígenas na região do alto Solimões. Este engajamento resultou em sua ascensão como uma das lideranças da aldeia Sapotal, no ano de 1984, selando de vez seu envolvimento com o meio político dos Kokama. Nos anos posteriores ajudou a organizar o nascente movimento em favor da demarcação daquela terra. Dez anos depois, alguns acontecimentos resultariam em uma transformação radical em sua vida. Supostamente em virtude de tensões na política indígena na região do alto Solimões, Sabá Kokama teria sido ameaçado por um grupo de índios Tikuna<sup>465</sup>. Diante dos riscos em relação a sua integridade física e da possibilidade de uma escalada das tensões, a FUNAI interveio no caso e, com ajuda do exército, resguardou Sebastião nas dependências de uma unidade militar sediada cidade de Tabatinga. No dia seguinte, o índio Kokama embarcou em um avião para Manaus.

Estes acontecimentos se desenrolaram no final do ano de 1994. Sebastião até então não conhecia a capital amazonense. Logo que chegou, foi alojado em um apartamento - só, longe da mulher e os quatro filhos. Apesar de todo o estranhamento e da abrupta e necessária adaptação, não tardou em se envolver nos assuntos da política indígena, com o olhar ainda voltados para a realidade do alto Solimões<sup>466</sup>. Na cidade, nos anos seguintes, Sebastião passou por um processo de compreensão da dura realidade dos indígenas na capital amazonense, de modo que se sentiu impelido em dedicar seus esforços a essa nova realidade. Na época teria se incomodado com o fato de conhecer muitos ‘parentes’ vivendo em ‘bodozais’<sup>467</sup>, à beira de

---

<sup>465</sup> É importante lembrar que os Kokama estavam em processo de reafirmação de suas identidades étnicas perante a sociedade envolvente – o comentado aspecto do ‘ressurgimento’. Naquele contexto, seus ‘parentes’ Tikuna de certa forma dominavam o emergente cenário político indígena na região do alto Solimões. É possível, portanto, que a tensão a que Sabá se refere tenha ocorrido em função de um quadro inicial de disputas políticas entre os dois grupos étnicos, ainda que de modo restrito a determinadas aldeias.

<sup>466</sup> Vale lembrar que no ano seguinte os Kokama das bases criaram a sua principal organização, a *Coordenação dos Índios Kokama do Amazonas* – COIAMA.

<sup>467</sup> *Bodozal* é um termo utilizado para descrever lamaçais, ou seja, áreas alagadas com avançado nível de degradação ambiental. O termo em si, por sua vez, advém da palavra ‘bodó’, o nome popular (local) atribuído

igarapés, sob as piores condições de moradia. Passou então a reunir-se com parentes na capital, começando por famílias pertencentes ao seu próprio grupo étnico. Como já mencionado nesta tese, em meados de 2005, liderou aquelas que fundaram o que hoje é a *Associação Kokama Indígena de Manaus – AKIM*, tendo sido eleito o primeiro chefe da entidade. Reconhecido pela capacidade de liderança entre seus parentes, na mesma época Sabá Kokama teria sido procurado por outros indígenas que buscavam moradia na cidade, fato que o teria estimulado a dedicar-se exclusivamente a essa nova frente de ação política.

Com o auxílio de um grupo de seguidores leais, passou a participar e promover ocupações de terras, tendo, a partir de então, se envolvido direta ou indiretamente em diversos ou senão em todos movimentos ao longo dos últimos dez anos. Em sua entrevista, Sabá Kokama contou que naqueles anos conhecera muitos ‘parentes’ na cidade, que ficavam “atrás do muro, com medo de dizer que eram indígenas”. Com certa insistência, o líder passou a conclamar a participação desses indígenas para a nova frente de ação. O primeiro grande movimento que contou com a participação Sabá Kokama ocorreu no ano de 2008, na ocupação da ‘Lagoa Azul’, então majoritariamente formada por não indígenas. Na época, os próprios ‘parentes’, que já estavam participando da ocupação, teriam requisitado Sebastião para ajudar na organização do movimento. A partir dali passou a atuar de forma intensa e direta no movimento por moradia, em alguns momentos, por meio de alianças com não indígenas já inseridos no circuito de ocupações pela capital. Em paralelo às ações por moradias, também esteve envolvido em episódios de ocupação em sedes de órgãos públicos como a FUNASA, também em 2008, a FUNAI, em 2013, o Ministério Público Estadual, em 2014.

Ao longo desses anos, segundo conta, esse movimento acabou recebendo várias denominações de suas próprias lideranças. A que talvez ganhou mais evidência foi o *Movimento Indígena por uma Vida Melhor – MOVIMEL*. Do mesmo modo, todos esses episódios acabaram resultando em maior visibilidade para o cacique kokama, sobretudo no interior do próprio movimento indígena. Entretanto, a ação que realmente colocou seu nome em destaque ocorreu no ano de 2013, numa ocupação que tinha como alvo uma porção de terra localizada no município de Iranduba. A chamada ocupação do ‘KM-04’ foi talvez a primeira grande demonstração de força do movimento liderado por Sabá, atraindo, na época, os curiosos olhares dos veículos de notícias, bem como das autoridades locais.

\*\*\*

---

a algumas espécies do peixe da família *Loricariidae* (em outras regiões também conhecido como ‘cascudo’). Trata-se de um animal que normalmente habita águas ‘barrentas’, tais como os inúmeros igarapés e córregos que cortam a cidade de Manaus.

Dentre os inúmeros aspectos marcantes da narrativa de Sabá Kokama, destaco aqueles que julgo de maior importância do ponto de vista do presente trabalho. Primeiro, o fato de ter apresentado uma concepção muito particular acerca do que é ser uma liderança indígena. Nesse ponto, faz sentido contextualizar a analogia utilizada por ele na frase aqui destacada. Um “jabuti” que bota “ovo aqui e ali”, é a expressão precisa de um líder cujo engajamento se afirma na intenção de abrir novas possibilidades de vida para seus ‘parentes’ na cidade, por meio da moradia. Isto se torna mais claro quando percebemos que, embora tenha liderado a maioria das ocupações recentes, Sabá Kokama não se considera cacique de nenhuma delas. Na verdade, reivindica para si a posição de “pai do movimento indígena” por moradia, aquele capaz de reunir outros indivíduos em torno desse propósito, traçar estratégias de ação, apresentando-se como alguém que definitivamente ‘puxa’ o movimento. Esta reivindicação também pode ser corroborada pelo fato de que a grande maioria das ocupações, que hoje são comunidades, possuem lideranças que estiveram por algum momento sob o ‘comando’ de Sabá Kokama. Nesse ponto, a analogia do ‘ovo’ pode significar também a emergência de lideranças que outrora foram seus guerreiros, alguns dos quais, inclusive, fiéis seguidores.

Além dessa particular concepção política, outro assunto importante na narrativa do líder Kokama diz respeito à sua imagem no interior do campo indigenista em Manaus. Neste aspecto, faz-se necessário dizer que se trata de um indivíduo considerado controverso por todos os indígenas com os quais dialoguei, até mesmo entre aqueles que nos últimos anos militaram nas ocupações, inclusive indivíduos que com ele estiveram na ‘linha de frente’. Sabá, por sua vez, talvez ciente de todos os rumores que orbitam em torno de seu nome, fez questão de tocar no assunto, em diversos momentos. Reconheceu que em algumas ocasiões poderia ter tomado melhores decisões, escolhas que o envolveram em inúmeros episódios de desentendimentos, afastando aliados e criando até rivalidades. Sem necessariamente adentrar no universo que envolve os erros e acertos creditados à trajetória de Sabá, é possível dizer que este tipo de questão não é incomum para um indivíduo que optou pelo caminho por ele trilhado. Se colocar à frente de um movimento social que, por si, é observado por diversas e contraditórias visões, inevitavelmente o colocou em uma posição de extrema exposição, bem como à constância de olhares negativos e positivos de todos os lados. Ainda assim, é importante dizer que nenhum dos demais interlocutores discordou do fato de que Sabá Kokama é o grande mentor e incentivador do movimento indígena por moradia na cidade de Manaus.

#### 4.2.2 José Augusto ‘Miranha’

*“Esse negócio de quem vem da base é uma referência ruim, acabou nos dividindo, e o governo dizia que nós não éramos mais índios. A gente precisa quebrar esse protocolo. Manaus é que é a base, aqui realmente aconteceu o movimento”<sup>468</sup>.*

José Augusto Alves dos Santos é atualmente o cacique responsável pela comunidade Parque das Nações Indígenas. Tive a oportunidade de entrevistá-lo na própria comunidade, com a presença de Pedro Mura, seu vice cacique – que também foi entrevistado na mesma ocasião.

Mais conhecido como Augusto ‘Miranha’, ele tem atualmente 47 anos de idade e é o primogênito de 12 filhos. Nasceu à beira do lago Miuá, na região do município de Codajás, localizado à beira do médio curso do rio Solimões, e vive em Manaus desde a infância. O seu nascimento teria ocorrido durante o percurso entre a comunidade de Cajuirí, no município de Coari, onde seus pais residiam, e a capital amazonense. O deslocamento para Manaus teria sido consequência de ameaças contra a vida de seu pai, que na época tomou a frente na defesa de sua comunidade ante o assédio de ‘grileiros’ atuantes naquela região<sup>469</sup>. Miranha conta que, na ocasião, sua família desceu o rio Solimões a remo, em uma canoa, numa viagem que se estendeu por exatos 36 dias. Anos depois, sua família resolveu tentar novamente a vida no interior, em outro local e na mesma região de Coari, sem sucesso. Como o próprio indígena afirmou, já não conseguiam se acostumar com a vida longe da cidade. Voltaram definitivamente para Manaus, onde Augusto e seus irmãos cresceram e completaram os estudos. Tal como os demais membros de sua família, Augusto viveu por muitos anos como um ‘branco’ na capital, um trabalhador assalariado, sem envolvimento com a atividade política dos coletivos indígenas.

Um dia, já no ano de 2011, sua mãe ficou sabendo de uma ocupação onde estavam “distribuindo lotes de terra para indígenas”: tratava-se justamente da segunda semana do movimento que resultou no Parque das Nações Indígenas. Ela se dirigiu ao local, em busca do seu pedaço; dias depois Augusto se integrou ao movimento. Por meses o índio Miranha permaneceu na comunidade como um morador comum, quando esta ainda era dirigida por Sabá Kokama. Em virtude de outros compromissos, Sabá optou por deixar a direção, sem, no entanto, indicar um sucessor. Já no ano seguinte, como resultado do engajamento nos assuntos de interesse geral das famílias – justamente num dos momentos considerados mais críticos da comunidade-, Augusto foi escolhido como cacique do Parque das Nações Indígenas.

<sup>468</sup> José Augusto Alves dos Santos [Augusto Miranha]. Manaus, 14.06.2019.

<sup>469</sup> Tais ameaças teriam partido daqueles que reivindicavam a posse da terra onde se situava a mencionada comunidade. Segundo a narrativa de Augusto, os indígenas tiveram de resistir até a episódios de violência.

\*\*\*

Na ocasião da entrevista, a primeira reflexão levantada por Augusto ocorreu logo após eu lhe dirigir o primeiro questionamento. Quando perguntei sobre sua origem e se era de ‘base’, isto é, o local onde nasceu, devolveu o questionamento com outro: sobre a importância de ser ou não das aldeias. De acordo com Augusto, no movimento indígena em Manaus sempre houve uma incômoda diferenciação entre aqueles que declaram ser provenientes das aldeias do interior, em relação aqueles já nascidos em Manaus, ou aos que são do interior, mas que passaram a dar mais importância à sua condição étnica a partir de suas experiências na própria cidade. Para o cacique Miranha, muitos dos que se declaram de ‘base’ acabam, em diversos contextos, se considerando mais legítimos para reivindicar suas identidades indígenas e, por consequência, posições de liderança no interior do movimento<sup>470</sup>. Em determinadas ocasiões essas diferenças acabam resultando em processos de inferiorização e estigmatização entre os próprios indígenas.

De certo modo, essa discussão nos coloca novamente diante de um tema já abordado no capítulo anterior, que trata do histórico confuso na relação entre o movimento indígena das ‘bases’ e o da capital. Augusto, por sua vez, aponta as consequências dessas distinções para o interior do próprio movimento indígena na cidade, argumentando que, além de dividi-lo internamente, acaba fomentando a possibilidade de se tornar uma perigosa arma nas mãos de agentes relacionados aos interesses anti-indígenas na capital – que não raramente tentam deslegitimar o movimento indígena urbano por meio do raciocínio de que a cidade é a própria negação da indianidade. Por todos esses aspectos o cacique Miranha defende o fim dessa distinção, ao mesmo tempo afirmando que “Manaus é a base”, ou seja, que a histórica força do movimento indígena na capital acaba por também resultar em conquistas para todo o movimento indígena em nível extra local.

Mas, além da relevância de toda essa discussão, como o leitor pôde notar, Augusto não tinha qualquer experiência com a política indígena antes de ingressar no parque das Nações Indígenas. Seu interesse quanto a essas questões foi despertado por uma situação de extrema necessidade: a comunidade que já comportava mais de duas centenas de famílias, corria o risco de sofrer mais uma temida e derradeira reintegração de posse<sup>471</sup>. A partir de então, junto com

---

<sup>470</sup> Ao mesmo tempo, embora muitos dos que reivindicam essa hierarquização sejam de fato provenientes das ‘bases’, não significa necessariamente eles tenham vivenciado alguma experiência com o movimento indígena em suas regiões de origem, ou, simplesmente, que tenham conhecimento aprofundado a respeito de suas aldeias, pelo fato de muitos terem cedo migrado para cidades próximas

<sup>471</sup> Mais adiante estão descritos maiores detalhes de todo o histórico da comunidade Parque das Nações Indígenas.

Pedro Mura, se tornou a referência da comunidade, e passou mergulhar no movimento indígena na cidade de Manaus. Com um perfil marcadamente diplomático, procurou estabelecer alianças com quem estivesse disposto a apoiar as demandas de sua comunidade. Entre importantes parcerias, encontrou portas abertas na COPIME, que na época ainda iniciava suas atividades, fazendo uma verdadeira campanha para angariar membros e apoiadores<sup>472</sup>. Nesse ponto, não há dúvidas que a presença de Augusto no interior da então emergente entidade, bem como de outros indivíduos ligados às ocupações, ajudou a desenvolver nesta a discussão sobre terra e moradia das famílias indígenas na capital amazonense – embora muitos outros indígenas associados da COPIME se perfilassem às visões negativas quanto ao tema das ocupações. O trabalho de Augusto ‘Miranha’ ajudou, portanto, a transformar a importante entidade em um espaço de encontro entre posições divergentes acerca da atuação indígena na cidade. E é justamente este aspecto que faz da COPIME uma organização com possibilidades reais de fazer superar essas tensões entre os ‘dois’ movimentos na cidade.

#### 4.2.3 Pedro ‘Mura’

*“Eu queria que a gente fosse que nem porco queixada. Quando morre o peara, o bando fica uns cinco dias rodando sem direção. Mas depois que escolhe um novo, pra onde ele vai, o bando vai junto. Não importa a largura do rio, eles atravessam”<sup>473</sup>.*

Entre as comunidades que tive a oportunidade de conhecer ao longo desta trajetória de pesquisa, o Parque das Nações Indígenas foi uma das poucas em que pude perceber uma vigorosa cooperação entre a figura do cacique e a do vice cacique. Quando me dirigi àquele local para entrevistar Augusto ‘Miranha’, esperava tão somente estabelecer um diálogo com o principal líder da comunidade. Fui positivamente surpreendido quando percebi que a entrevista seria realizada com a presença de seu colaborador, o indígena Pedro dos Santos Vale.

Pedro ‘Mura’, como conhecido entre seus ‘parentes’, é um homem com 69 anos de idade, nascido na comunidade de Terra Preta, no município de Borba. Durante sua vida esteve na maior parte do tempo na sua própria região de origem, onde sobrevivia da pesca e da caça. Em meados do ano 2010, precisou descer o rio Madeira rumo a Manaus, em virtude de um problema de saúde de sua mulher. O intuito era permanecer na capital até solucionar a questão, sem saber se isso demoraria semanas ou meses. Hospedou-se na casa de uma filha, que morava há alguns anos na capital, na região do Tarumã. Um dia, ao assistir um noticiário veiculado por

<sup>472</sup> Na atual gestão da entidade, Augusto é o coordenador responsável por assuntos relacionados à moradia.

<sup>473</sup> Pedro dos Santos Vale [Pedro Mura], Manaus, 14.06.2019.



uma emissora de televisão local, tomou conhecimento da “invasão dos índios”, a poucos quilômetros de onde se encontrava. Já era o ano de 2011, e fazia sete meses que chegara à cidade de Manaus, quando o Sr. Pedro resolveu se integrar ao movimento de ocupação hoje conhecido como Parque das Nações Indígenas, um mês depois que este tinha se iniciado. Nesse meio tempo, acabou solucionando o problema de saúde de sua mulher, que após meses descobriu ser algo de simples tratamento. Entretanto, já era tarde, seu envolvimento com a cidade parecia irreversível. Da feita que garantiu seu pedaço de terra na ocupação, resolveu chamar seus filhos para morar na capital, e se desfazer do que ainda restava no interior.

Tal como vimos no exemplo de Augusto, a vida cotidiana da ocupação acabou por lhe impor um necessário envolvimento nos assuntos relativos à política indígena. Por sua vez, esse envolvimento guarda particularidades que merecem um olhar mais detalhado. Basicamente tudo está relacionado à aposta que este indígena fez em relação ao futuro da comunidade. Convicto de que seu pedaço de terra estava garantido, e que a ocupação já tivesse conquistado certo grau de ‘irreversibilidade’, Pedro Mura resolveu contrair um empréstimo com o intuito de construir sua casa – que como as demais, até então era feita de madeira, lona e outros materiais improvisados. Não tardou para que ressurgirem os rumores de que o Parque das Nações Indígenas pudesse a qualquer momento sofrer uma reintegração de posse. Surpreso pela informação e consciente da possibilidade de um grande revés em sua vida pessoal, Pedro Mura foi um dos que mais se envolveu na tentativa de garantir a continuidade do Parque das Tribos. O fato foi coroado com o reconhecimento da comunidade, que o escolheu como um de seus representantes.

Contudo, os desafios superados a partir de sua contribuição cobraram de Pedro ‘Mura’ um preço alto e inesperado. Nesse sentido, um fato parece ter sido decisivo para a vida do vice cacique: a ocasião em que foi detido pela polícia. O episódio ocorreu no ano de 2015, na chamada ‘Operação Blackout’<sup>474</sup>, e que teve como objeto de investigação atividades criminosas atribuídas a indivíduos e grupos residentes em ocupações na capital. Alguns índios e não índios foram detidos e/ou presos, e Pedro Mura foi levado sob a acusação de ter sido responsável por um crime ambiental, na ocupação Cidade das Luzes. Depois de cinco dias sob custódia da polícia, foi liberado por falta de provas<sup>475</sup>.

Talvez por todos esses detalhes, o vice cacique do Parque das Nações foi aquele que relembrou com maior contundência e riqueza de detalhes o clima de tensão vivido em ocasiões

---

<sup>474</sup> A cargo da ‘Secretaria de Segurança do Estado do Amazonas’.

<sup>475</sup> A polícia provavelmente o confundiu com outro indivíduo que teria sido uma liderança da ocupação ‘Cidade das Luzes’.

em que foram alvo de ações das autoridades policiais. Na entrevista, este indígena afirmou se sentir cansado para dedicar suas energias ao movimento, dizendo também que, embora tenha participado dos momentos iniciais do Parque das Nações, se sente desencorajado em se engajar em novos esforços coletivos. De certo modo, pode até parecer uma observação natural de um indivíduo que não tinha experiência com qualquer movimento social, e que se viu abruptamente em meio a situações de violência. O receio em continuar militando em novas frentes, por sua vez, não se explica somente pela indisposição que, segundo o próprio indígena, se atribui às limitações de sua idade e de suas condições físicas<sup>476</sup>. Na verdade, quando afirma não querer se envolver, a principal razão advém das inúmeras dificuldades e riscos que se fazem presentes no cotidiano desses movimentos. Já se passaram alguns anos do acontecimento, mas as marcas ainda parecem latentes para Pedro Mura. Na sua visão, ver seu nome associado a práticas criminosas<sup>477</sup>, com as quais nega qualquer envolvimento, lhe trouxe transtornos ainda não resolvidos. Sobretudo a respeito do que pensa de sua imagem, tanto perante a sua própria família e às demais que nele depositaram voto de confiança, como de outros indivíduos e grupos relacionados à política indígena em Manaus. Em meio ao dano causado, Pedro ‘Mura’ reivindica hoje ao menos uma retratação da parte dos responsáveis por aquela operação, fato que ainda não ocorreu.

\*\*\*

Considerando a importância da recente trajetória de Pedro ‘Mura’ para o movimento indígena em Manaus, sobretudo para a comunidade das Nações Indígenas, destaco aqui uma das reflexões levantadas por esse indígena na ocasião da entrevista. Quando o diálogo adentrou nos assuntos relacionados à administração da comunidade, Pedro ‘Mura’, a exemplo do cacique Sabá Kokama, recorreu a uma analogia para expor sua opinião. Notável conhecedor do universo que constitui a vida na floresta, o cacique lembrou de suas décadas de experiências com a caça de porcos ‘queixada’. Para ele, o movimento indígena deveria agir tal como os mencionados mamíferos: acreditar mais em seus ‘pearas’, isto é, em seus líderes. O indígena acredita que, se assim fosse, o movimento teria a capacidade de transpor seus maiores desafios.

Por um lado, é possível que este trecho de sua narrativa tenha relação direta com as dificuldades que tem encontrado em administrar múltiplos interesses dentro de uma grande comunidade como o Parque das Nações Indígenas. Isto não o impede de nos fornecer uma

---

<sup>476</sup> Na entrevista, Mura mencionou sofrer de alguns problemas crônicos de saúde, que o impossibilitam de dedicar todas suas energias aos assuntos políticos.

<sup>477</sup> Na ocasião, além de danos ao meio ambiente, indivíduos foram também procurados e/ou presos por acusações relacionadas aos crimes de tráfico de drogas, formação de quadrilha e estelionato.

importante reflexão acerca da política indígena. Nesse sentido, não é interesse adentrar na vasta seara que envolve os estudos sobre as relações de poder no interior de grupos indígenas, mas a opinião de Pedro Mura revela indícios de uma crônica dificuldade de se construir um sentimento de unanimidade em torno de uma liderança. Isto, por sua vez, talvez ajude a explicar o fato de que a pulverização do movimento indígena, como um todo, não significou somente a ‘fragmentação’ das forças a partir de inúmeras organizações e ‘movimentos’, mas também de seus quadros representativos.

#### 4.2.4 Messias ‘Kokama’

*“Tem muito líder que não tem povo. O verdadeiro líder é aquele que cria e que cuida.”<sup>478</sup>*

Entre os mais atuantes e reconhecidos líderes do movimento por ocupações, Messias Martins Moreira foi um dos que melhor expressou o peso inerente à esta condição. Em uma das afirmações por ele proferida, destacada na epígrafe, é possível perceber as prioridades de um indivíduo cuja responsabilidade cotidiana se atém ao presente e ao futuro de mais de 700 famílias, hoje residentes na comunidade Parque das Tribos.

Mais conhecido como Messias ‘Kokama’, é natural da aldeia de Tabocal, no alto Solimões, nas imediações do município de Santo Antônio de Içá. Messias contou que seu pai também era um dos líderes daquela aldeia, até resolver descer para a sede do município, com toda a sua família, para tentar oferecer melhores condições de estudo para seus filhos. Na época Messias tinha por volta dos seus 14 anos de idade, no início da década de 1980, tendo permanecido na cidade até completar o ensino fundamental. Já por volta dos 20 anos, deslocou-se para Manaus, com o intuito de completar o ensino médio. Depois de terminar os estudos, conseguiu trabalho na indústria local, até que, por volta dos anos 90, resolveu viver como autônomo.

Assim viveu na cidade, segundo as próprias palavras do entrevistado, um período de muitas dificuldades. Teria encontrado barreiras para se expressar por meio da língua portuguesa, bem como para se acostumar com o modo de vida urbano. Em vários momentos Messias fez questão de frisar a carga de preconceito e estigmatização vividos em seu cotidiano na capital amazonense, fazendo com que tentasse ‘invisibilizar’ sua condição étnica no ambiente urbano. Em meio a essas dificuldades, acabou engajando-se no movimento ‘sem-terra’ atuante na capital amazonense, como um indivíduo ‘não indígena’. Participou de

---

<sup>478</sup> Messias Martins Moreira [Messias Kokama]. Manaus, 04.06.2019.

ocupações desde a década de 1990, até que, na década seguinte, seu caminho se cruzou com o de outros indígenas que começavam a formar a frente de atuação nas ocupações. O momento crucial desse encontro teria sido a ocupação conhecida como ‘Lagoa Azul’, no ano de 2008. Sobre aquele movimento, Messias relembrou, com lágrimas nos olhos, de uma cena que teria definitivamente o impulsionado para dedicar todas suas energias ao movimento indígena por moradia: a de uma indígena, na época grávida, que teria sido escorraçada por policiais militares a pontapés e cacetadas, na ocasião da reintegração de posse<sup>479</sup>. Aquela cena, bem como a presença de outras famílias indígenas na ocupação, teria reavivado sentimento de pertencimento étnico em Messias, fazendo com que se engajasse cada vez mais nessa frente de atuação.

Desse modo continuou a militar no movimento por moradia, muitas vezes na condição de ‘guerreiro’ de Sabá Kokama, até ter sido convidado por Lutana Kokama a organizar a ocupação que resultou na comunidade Parque das Tribos, no ano de 2014. Tal convite inaugurou uma nova etapa em sua vida política. Tendo sido uma das peças importantes no início daquela mobilização, na primeira oportunidade a comunidade o elegeu como cacique. Os inúmeros e cotidianos desafios superados nos últimos anos provaram a sua capacidade de articulação política. Tentativas de reintegração de posse - uma parcialmente realizada -, crescentes demandas relacionadas à infraestrutura, ameaças de grupos criminosos, são somente alguns dos desafios já enfrentados. Não há como negar que muitas das conquistas alcançadas pelo Parque das Tribos se devem aos esforços coordenados por Messias. A exemplo de José Augusto Miranha, o cacique da comunidade formada em 2014 buscou estender suas relações junto a lideranças de outras comunidades, assim como estabelecer alianças com ‘não índios’ dispostos a apoiar as necessidades das famílias que formam o Parque das Tribos. Por outro lado, todas essas tarefas aos poucos o impossibilitaram de continuar militando no movimento por ocupações, passando a fornecer um apoio indireto a novos movimentos realizados a partir de então.

\*\*\*

Messias Kokama é hoje um dos líderes mais importantes do movimento indígena em Manaus. Sua trajetória aqui exposta demonstra a intensidade de sua dedicação cotidiana às suas tarefas de líder comunitário. Como ele próprio diz, considerado por alguns como “pulso forte”, afirma não medir esforços para fazer valer aquilo que considera de interesse das famílias do Parque das Tribos. Na ocasião da entrevista, inclusive, fez questão de mostrar as cicatrizes

---

<sup>479</sup> Fato que está mais bem discutido em páginas posteriores, assim como outras questões relacionadas àquela ocupação especificamente.

presentes no seu corpo, testemunha de anos na linha de frente de um movimento social cujas ações se cercam de perigos de toda a sorte<sup>480</sup>.

Para além da face violenta que permeia o cotidiano de muitos daqueles que dedicam suas vidas a esse tipo de movimento, é fato que as demandas lançadas a partir da experiência como cacique do Parque das Tribos fizeram com que, nos últimos anos, Messias se adaptasse a novas formas de diálogo, sobretudo no trato com as autoridades locais – afinal, já não se trata de alguém diretamente dedicado a ‘puxar’ o movimento indígena por moradia, mas sim responsável por administrar praticamente um bairro inteiro. São precisamente esses elementos que envolvem a segunda parte da frase destacada na epígrafe. Para Messias, a concepção de liderança deve ser percorrida necessariamente por dois momentos. No primeiro, um líder deve ser capaz de ‘criar’, ou seja, fornecer novas possibilidades de vida para os indivíduos e famílias - no contexto em que se insere, isso diz respeito à questão da moradia. No segundo momento, este mesmo líder deve ser capaz de ‘cuidar’, isto é, de transpor todos os desafios que aparecem no dia a dia de uma comunidade. Sob uma leitura descontextualizada, este raciocínio pode até parecer simplório, mas a verdade é que ajuda a entendermos aspectos cruciais em torno de concepções políticas que pairam no interior da política indígena. Quando o colocamos frente a frente ao trecho destacado na narrativa de Sabá Kokama, por exemplo, podemos observar uma nítida distinção entre visões diferenciadas sobre o que é ser um líder indígena. Isto é, a julgar pela trajetória de muitos outros coletivos indígenas na cidade de Manaus, e sem esboçar um aprofundamento a partir dessa diferença pontual visões, não é exagero considerar que essa concepção resume um dos aspectos mais importantes para o reconhecimento de uma liderança no interior do campo indigenista local.

Por seu turno, legitimidade e da força política também podem ser medidas a partir dos elementos presentes na primeira parte da frase destacada. Quando Messias afirma que “tem muito líder que não tem povo”, está proferindo uma crítica indireta a muitas das lideranças e entidades hoje atuantes no campo indigenista local. Nesse ponto, mais uma vez entra em discussão uma das consequências atribuídas ao incremento exponencial de organizações nos últimos anos: a pulverização do potencial mobilizatório. Este é considerado um efeito negativo para o cacique do Parque das Tribos, da feita que este mensura a importância de cada liderança conforme a extensão da coletividade representada – por sinal, esse é um possível aspecto que o difere de outros líderes hoje atuantes em Manaus, tendo em vista o elevado número de famílias por ele representadas. Assim, justa ou não, trata-se de uma afirmação que de fato toca em um

---

<sup>480</sup> Em uma delas, as marcas de um ferimento que diz ter sido causado por uma arma branca, resultado de um atentado sofrido no contexto de um imbrólio envolvendo outros indígenas.

ponto sensível da política indígena como um todo, ao mesmo tempo que inegavelmente tenta criar parâmetros para conceber sua própria atuação, enquanto liderança indígena, em um nível acima dos demais que se fazem presentes na atual conjuntura do movimento indígena em Manaus.

#### 4.2.5 Josué ‘Munduruku’

*“O movimento indígena tem que ser independente, não servir de massa de manobra<sup>481</sup>.”*

A primeira vez em que estive na presença do cacique Josué Munduruku aconteceu em uma reunião da COPIME, em meados do ano de 2018. Em virtude do volume de atividades desenvolvidas naquele dia, pouco pude conversar com o líder da comunidade Paxiubal, praticamente limitando-me a propor uma entrevista em um futuro próximo. Meses se passaram até eu tomar a iniciativa de contatá-lo novamente, fato que se concretizou já em 2019, na reta final desta pesquisa. Quando finalmente tive a oportunidade de ouvir sua história, sob o barracão central da comunidade Paxiubal, a conversa revelou profundas reflexões a respeito de agentes e organizações indígenas com os quais tem se relacionado. Este é, por si, um aspecto importante do diálogo estabelecido com o cacique Munduruku, pois mais uma vez me deparei, de modo claro, com as tensões existentes na intrincada rede de agentes envolvidos no campo indigenista local

Josué Matos Munduruku é um jovem líder indígena, nascido na aldeia de Paroá, localizada nos limites do município de Borba, situado na região do médio rio Madeira. Passou a infância e parte da juventude entre a aldeia e a sede do município, onde completou os estudos. Convidado por um primo, mudou-se para Manaus em 2012, com a expectativa de trabalhar em uma embarcação destinada a atividades turísticas<sup>482</sup>. Passou algum tempo naquela atividade, residindo em casa de conhecidos, até que em 2013 tomou ciência de uma grande ocupação protagonizada por indígenas: a já mencionada ocupação do ‘KM-04’, no município de Iranduba.

Josué conta que, na época, Sabá Kokama, então à frente daquele movimento, estava recrutando indígenas para se integrar aos seus esforços, principalmente jovens que estivessem dispostos a avolumar o corpo de guerreiros atuantes naquela ocupação. Até então ele não tinha qualquer envolvimento com o movimento indígena na sua região. Ainda assim, sem um local próprio para morar na cidade, o índio Munduruku não titubeou em aceitar o convite, com a

<sup>481</sup> Josué Matos [Josué Munduruku]. Manaus, 08.06.2019.

<sup>482</sup> Tratava-se de do navio ‘Ibero Star Grand Amazon’, que realiza viagens por entre rios da região Amazônica.



promessa de receber um dos inúmeros lotes de terra previstos, caso o movimento alcançasse os objetivos inicialmente traçados. Há importantes detalhes acerca daquela ocupação, sobretudo contados por Josué, que estão destacados em páginas posteriores. Neste momento, basta dizer que ele logo foi designado como um dos ‘chefes’ dos cerca de 300 guerreiros participantes do movimento. Quando houve a reintegração de posse que expulsou todos os índios e findou a ocupação, Josué, como outros, rumou para o Parque das Nações Indígenas. A àquela altura já tinha pedido para sair do trabalho, optando por dedicar-se definitivamente ao movimento. No ano seguinte participou dos primeiros esforços que resultaram na formação do Parque das Tribos, tendo recebido um lote de terra naquela então nova ocupação. No mesmo ano, acompanhou de perto o movimento que resultou na formação da comunidade Paxiubal, que em seus momentos iniciais também foi liderado por Sabá Kokama. Depois de um período conturbado naquele local – detalhes que também estão destacados em páginas posteriores-, Josué foi convidado a coordenar os rumos da recém formada comunidade, tornando-se o cacique por ela responsável.

A chegada no Paxiubal foi um acontecimento que impôs uma nova direção na trajetória de Josué, fazendo com que passasse a dedicar todos seus esforços à sua nova missão. Nos últimos anos, o cacique tem tentado fazer sua comunidade superar os desafios que têm se apresentado para as famílias residentes. Essas preocupações, por sua vez, o fizeram se distanciar de novos movimentos por ocupações. Um distanciamento que, a exemplo de outros indígenas aqui já citados<sup>483</sup>, se fez em paralelo a um progressivo alinhamento ao movimento indígena chamado ‘organizado’, de modo que a presença de agentes ligados a COPIME, na época em que estive a primeira vez no Paxiubal, demonstrava essa aproximação. Já no momento em que foi realizada a entrevista, Josué reafirmou a sua aliança com agentes daquela entidade, porém, ao mesmo tempo destacando que, em virtude de determinadas questões relacionadas à política ‘do branco’, se sente mais próximo de indígenas relacionados ao *Instituto de Apoio aos Povos originários da Amazônia – IAPOAM*.

\*\*\*

Na entrevista realizada na comunidade Paxiubal, Josué Munduruku demonstrou ser um dos líderes mais convictos de seus posicionamentos. Embora reconheça a importância das alianças formadas com outras organizações e agentes, é claramente consciente dos limites e das contradições que, de acordo com seus princípios, constituem o movimento indígena em Manaus.

---

<sup>483</sup> Como Xytara Apurinã, da Associação Inaenamã, e Elizeário Rodrigues, da comunidade Kokama Karauara.

Nesse aspecto, um dos pontos mais contundentes de suas opiniões pairam sobre os rumos da política brasileira nos últimos anos. O ponto destacado de sua narrativa, quando contextualizado de modo cuidadoso, demonstra como Josué discorda frontalmente das visões políticas de agentes envolvidos não só com a COPIME, mas com o movimento indígena em geral. Diferente da maioria dos seus ‘parentes’, em sua entrevista o cacique Munduruku faz questão de manifestar um alinhamento muito mais voltado ao espectro conservador do debate político<sup>484</sup>, ao mesmo tempo, afirmando que o movimento indígena tem sido, de certo modo, aparelhado por determinados interesses<sup>485</sup>, que minam a emergência de qualquer perspectiva divergente. Há indícios de que essas diferenças se acentuaram no período eleitoral de 2018, fato que explica a aproximação de Josué com a organização IAPOAM, cujas lideranças abertamente se alinham também ao discurso ‘conservador’.

Toda essa discussão, de certo modo, nos coloca novamente diante uma reflexão a respeito das relações entre o movimento indígena local e a política ‘do branco’. Como já explicado, embora a maioria das lideranças entrevistadas ao longo da pesquisa tenha expressado visões ‘pragmáticas’ quanto às possíveis alianças com agentes da política partidária local, num plano mais amplo, as discussões tendem a se orientar por meio de critérios com maior carga ‘ideológica’. Estas diferenças, por sua vez, são encaradas com certa naturalidade por boa parte dos indígenas. Isto é, eles não veem contradição em se alinhar a uma tradição política, em nível mais amplo, e desconsiderar esse critério quando na costura de parcerias e apoios em nível local. Entretanto, como já também mencionado, nas reuniões da COPIME existe uma tendência, vocalizada por alguns associados, de transpor esses critérios ‘ideológicos’ para o campo das ações ‘concretas’, ou seja: defendendo uma preferência por alianças com agentes vinculados a determinado espectro político. Josué, ao discordar desse posicionamento, acabou por se aproximar de uma entidade que corresponda às suas preferências políticas: por sua vez, não porque defende uma costura ‘pragmática’ em relação à política em nível mais abrangente, mas justamente por defender que grupos indígenas também podem se alinhar ‘ideologicamente’ a agentes relacionados ao espectro considerado conservador da política dos brancos.

Por todos esses fatos mencionados, é possível dizer que, pelo menos quanto à visão defendida por Josué Munduruku, bem como o próprio direcionamento da organização IAPOAM – de cuja existência eu não tinha conhecimento até então -, sua narrativa demonstra os pormenores político-ideológicos presentes no movimento indígena. De certo modo, todo o

---

<sup>484</sup> Algo próximo ao ‘neoconservadorismo’ que tem ganhado força no cenário político brasileiro nos últimos anos.

<sup>485</sup> Por sua vez, uma tendência política notadamente relacionada a agentes e instituições ligadas à ‘esquerda’ brasileira.

quadro de intenso acirramento das diferenças, observado no contexto mais amplo da política institucionalizada no país, também se faz presente no interior da política indígena, criando tensões, separando forças e unindo outras.

#### 4.2.6 Lutana Kokama

*“Meu pai morreu, aí eu fui cuidar das coisas, ler os documentos. Foi quando eu conheci os órgãos como ministério público e defensoria”<sup>486</sup>.*

Lucenilda Ribeiro Albuquerque, conhecida como Lutana Kokama, é uma das fundadoras da comunidade Parque das Tribos. Sua história e a de sua família estão intimamente relacionadas à ocupação de indígenas naquela parte do Tarumã, bem como da própria comunidade a que pertence hoje.

Esta indígena nasceu na aldeia de Punã<sup>487</sup>, às margens do médio curso do rio Solimões, numa região atualmente pertencente ao município de Uarini. No início dos anos 80, aos sete anos de idade, saiu com sua família daquele local, rumo a uma propriedade localizada na rodovia BR-174, nas proximidades da cidade de Presidente Figueiredo, zona metropolitana de Manaus. A iniciativa para a mudança teria partido de seu pai, o Sr. João Diniz, que na época foi convidado a trabalhar em um empreendimento agrícola naquela região. Com Manaus, a proximidade de Lucenilda se fez mais intensa quando resolveu morar no bairro da Alvorada, aos doze anos, na casa de uma de suas tias, para seguir adiante nos estudos. Depois de residir em outros bairros, junto aos seus pais e irmãos, sua família acabou por se fixar na região do Tarumã, no ano de 1988.

Dessa vez, movido pelo convite de um primo, seu pai se tornou caseiro de uma pequena propriedade. Lucenilda viveu a partir de então neste sítio, que com o passar dos anos tornou-se parte da comunidade Cristo Rei, hoje localizada ao sul do Parque das Tribos. Ali casou-se, e teve seus primeiros filhos. Seu sustento era retirado do trabalho na roça, junto ao seu pai, e outras atividades, como o de trabalhadora doméstica. Na comunidade viviam, além de seus pais, irmãos, tios e primos, outras famílias de indígenas, algumas das quais a convite do próprio Sr. Diniz. Quando se intensificou a presença de não indígenas, posteriormente, muitas dessas teriam se retirado. Ao longo dos anos 90, a comunidade buscou manifestar suas demandas para

<sup>486</sup> Lucenilda Ribeiro Albuquerque [Lutana Kokama]. Entrevista realizada na sua própria residência, na comunidade Parque das Tribos. Manaus, 01.06.2018.

<sup>487</sup> Uma comunidade que abrigava famílias de indígenas, de várias referências étnicas, assim como brancos também.

as autoridades locais, resultando na criação de uma associação de moradores. Após testemunhar as primeiras conquistas resultantes desse esforço, no ano de 2002, o Sr. Diniz faleceu, iniciando uma fase de tensões e incertezas para a comunidade e, sobretudo na vida de sua família.

Além do sustento ameaçado, nos anos seguintes tiveram de conviver com os riscos de uma reintegração de posse da área onde se localizava o sítio e o antigo roçado Sr. João Diniz. Naquele momento Lucenilda precisou então buscar caminhos para solucionar a questão que já tramitava na justiça, o que levou a se aproximar do movimento indígena em Manaus. Essa aproximação fez com que passasse a se engajar nos processos de ocupações a partir da década de 2000<sup>488</sup>, em ocasiões que oportunizaram a proximidade com outras lideranças relacionadas a esse movimento, bem como a própria experiência sobre a política indígena. Nesse processo de afirmação passou a ser conhecida como ‘Lutana’, alcunha que denota uma clara referência à sua personalidade proativa e insistente. Sua condição de liderança nesse meio foi iniciada no processo de ocupação do Parque das Tribos, já no ano de 2014 – história essa que está mais bem detalhada em páginas posteriores deste capítulo.

\*\*\*

Lutana Kokama é hoje uma das lideranças mais atuantes e reconhecidas no Parque das Tribos e em todo o movimento indígena em Manaus. Seus esforços foram importantes, sobretudo, nos incertos e trabalhosos momentos iniciais daquela comunidade. Por sua vez, todo o engajamento de Lutana no próprio movimento indígena se fez especialmente necessária e urgente a partir de um acontecimento: a dolorosa perda de seu pai. A partir daquele momento a indígena assumiu a responsabilidade de garantir a posse do terreno onde sua família vivia há mais de uma década, tarefa que exigiu crescente domínio acerca dos trâmites burocráticos subjacentes, o que inclui o manejo de documentação, o conhecimento de entidades públicas e diálogo com autoridades que pudessem de alguma maneira orientá-la. Antes disso, conhecia o movimento indígena, por alto, sem jamais se engajar diretamente. Lutar pela condição de sua família e da comunidade que seu pai fez com que Lutana percebesse ou, senão, valorizasse a necessidade de moradia, estendendo essa preocupação a outras famílias indígenas que vivem na capital.

Assim, sua trajetória demonstrou como uma contingência familiar, ou no máximo da comunidade em que esta se inseria, acabou por tomar uma dimensão que talvez jamais imaginasse em nos primeiros momentos. Lutana certamente enfrentou inúmeras dificuldades para concretizar os trâmites necessários que poderiam garantir a posse da terra onde seu pai

---

<sup>488</sup> Esteve na ocupação da ‘Lagoa Azul’, no ano de 2008, e também no Parque das Nações Indígenas, no ano de 2011.

tirava o sustento da sua família. Percebendo que seu esforço talvez jamais se findasse como esperava, resolveu então coletivizá-lo. Isto é, não conseguiu reaver a terra para a sua família, mas suas escolhas permitiram que outras se beneficiassem de seu esforço, uma vez que se materializou na criação do Parque das Tribos.

#### 4.2.7 Ana Cláudia ‘Baré’

*“A gente nunca teve que se pintar. Eu sabia que sou Baré, meu pai sempre disse que sou Baré. Depois já por dentro que a gente foi ver que Baré é indígena”<sup>489</sup>*

Ana Claudia Martins Tomás, indígena Baré, nasceu em Manaus, no ano de 1978, na região do Tarumã-açu. É filha de Silvano Tomás e irmã mais nova de Pedro Astério Tomás, atual cacique da comunidade do Livramento, cuja história foi contada no capítulo anterior.

Durante a infância viveu a maior parte do tempo na mencionada comunidade, tendo sido alfabetizada pelo próprio pai. Para continuar os estudos, precisou se deslocar para zona urbana de Manaus, aos doze anos de idade, passando a se sustentar pelo trabalho como babá. Entre idas e vindas da sua comunidade para a cidade, e depois de alguns contratemplos que acabaram por prejudicar sua trajetória escolar, acabou se formando em 2000, no momento em que já se encontrava casada e acabava de ter seu primeiro filho. Desde então, trabalhou na área de saúde, primeiro contratada da prefeitura de Manaus, e depois, pelo estado do Amazonas<sup>490</sup>. Em 2007 abraçou a oportunidade de trabalhar em um projeto de pesquisa, financiado pelo *Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia* - INPA. Tal estudo se voltava à investigação de determinadas enfermidades frequentemente constatadas em comunidades do interior na região amazônica, direcionando suas investigações a localidades no alto rio Solimões e na calha do rio Javari<sup>491</sup>. Além de todos os desafios de enfrentar a viagem rumo a uma região distante do Estado, aquela experiência foi um ponto marcante na vida de Ana Cláudia, pois possibilitou a ela o conhecimento de outras comunidades indígenas, incluindo de grupos cuja existência sequer supunha anteriormente. De certo modo, portanto, este acontecimento reforçou o sentimento de diferença e, sobretudo, responsabilidade em relação à sua identidade indígena.

<sup>489</sup> Ana Cláudia Martins Tomás [Cláudia Baré]. Entrevista realizada na sua própria residência, na comunidade Parque das Tribos. Manaus, 07.05.2019.

<sup>490</sup> Trabalhava como auxiliar técnica microscopista.

<sup>491</sup> Por essas particularidades, o projeto previa a participação de um acadêmico indígena. Na época, Ana Claudia não era acadêmica, mas já possuía uma experiência como assistente técnica de laboratório, tendo sido, por este motivo, selecionada para compor a equipe.

Em 2009, na época em que se encerrava sua experiência com a equipe do INPA, quando já havia findado o seu primeiro matrimônio, Ana Claudia conheceu Joilson ‘Karapãna’, com quem logo assumiu um relacionamento. Na época, este indivíduo - cuja trajetória também está destacada nas próximas páginas-, se encontrava nos primeiros anos de engajamento com a política indígena na cidade de Manaus, sendo uma das lideranças da *Associação Indígena Karapãna – ASSIKA*. É fato que, naqueles anos, na comunidade do Livramento, os familiares de Cláudia já estavam participando ativamente da política indígena local, por meio da então recém-criada UPILLTA. Ana Cláudia, no entanto, não participou diretamente desse movimento, em virtude de estar na maior parte do tempo trabalhando e residindo em Manaus, não acompanhava diretamente o esforço de seus familiares, e também não dava atenção aos eventos promovidos pelas organizações indígenas na cidade. Assim, foi partir do laço com Joilson que a indígena Baré aos poucos descobriu do pujante movimento indígena da capital.

Depois de ter vivido entre momentos na cidade e nas comunidades de seus pais, bem como anos ante ao esforço de concluir o curso superior na área pedagogia, iniciado no ano de 2009, Ana Cláudia e Joilson foram convidados a participar da ocupação do Parque das Tribos. Como naquele momento não dispunham de casa própria na capital, não titubearam em ingressar no esforço de tantas outras famílias, precisamente um mês após o início da ocupação. Já no parque das tribos, passado o primeiro e tumultuado ano de estabelecimento, a indígena passou a considerar a ideia de ali criar uma um projeto de indígena, o que se concretizou em 2015. Na época já tinha finalizando o curso superior. Desde então, distinguida como professora do Parque das Tribos, Ana Cláudia passou a ser cada vez mais conhecida como ‘Claudia Baré’, sinal de que se tornou uma referência política para as famílias daquela comunidade. A frente do projeto escolar, conquistou o apoio da SEMED, no ano seguinte, e atualmente direciona seus esforços à educação de dezenas de crianças indígenas.

A responsabilidade de tocar o projeto escolar é fato que colocou Ana Cláudia no rol de lideranças da comunidade, também solidificando uma nova fase de sua vida em relação ao movimento indígena. Os encontros, congressos e discussões voltadas à educação, e o reconhecimento do trabalho entre os demais colegas, a fizeram mergulhar de maneira intensa nos assuntos discutidos no campo indigenista.

\*\*\*

Ao retomarmos o trecho destacado da narrativa proferida por Ana Claudia Baré, concluímos que a afirmação mais importante é aquela que se direciona à sua relação com a identidade indígena. Destacamos aí o fato de que, entre seus familiares, o uso da língua materna (*nhengatu*) era considerado algo cotidiano, bem como de experiências comumente associadas



ao universo indígena – por sinal, detalhes não elencados na narrativa de seu irmão Astério-, Ana Claudia não imaginava que tudo aquilo significasse manifestações de uma identidade étnica diferenciada. Neste ponto podemos observar as diferentes percepções de indivíduos que, exceto pela diferença de idade (Astério é irmão mais velho), são do mesmo grupo familiar e, em certo sentido, compartilharam o mesmo cotidiano e as mesmas experiências em determinado momento de suas vidas. Ou seja, determinadas questões emergentes na narrativa de Cláudia e ausentes nas de Astério, ou vice-versa, demonstram, obviamente, a importância desses elementos para a vida de cada um.

De certo modo, essa explicação nos faz confirmar o fato de que o universo social de sua família basicamente se restringia à comunidade do Livramento, constituída por indígenas e não indígenas, justamente no momento em que a questão identitária não era algo importante para a relação entre aqueles indivíduos. Sua família sempre esteve na região do Tarumã, mas não possuía relações próximas com grupos ligados ao movimento indígena atuante em Manaus – e isto, de certo modo, também é corroborado pela narrativa proferida pelo seu irmão. Na verdade, pelo menos da parte de Cláudia, ela sequer sabia da existência dessas organizações. Foi a partir do encontro com outros indígenas, e da ciência de um movimento indígena organizado em Manaus – além da própria criação da mencionada organização indígena da comunidade do Livramento-, que a indígena Baré passou a atribuir um significado mais político e identitário para suas experiências e tudo que sempre viveu desde a infância.

Especialmente por esse ponto, a trajetória de Claudia Baré é um exemplo importante para compreender o perfil dos indígenas que na maioria integram os movimentos de ocupação. Como é possível verificar, sua trajetória guarda semelhanças com a de muitos dos indivíduos e famílias que integram não somente os movimentos de ocupações: indígenas que ou ‘descobrem’ sua condição étnica diferenciada<sup>492</sup> em determinado momento de suas vidas, ou, se não têm dúvidas disso, passam a assumi-la com maior intensidade a partir do encontro com a política indígena.

---

<sup>492</sup> Como no caso de Xytara Apurinã, retratado no capítulo anterior, e que por alguns anos participou intensamente do movimento indígena ‘sem terra’.

#### 4.2.8 Joílson ‘Karapãna’

*“É muito bonito pintar a cara e ir para o sol, mas às vezes não avança.”<sup>493</sup>*

Em mais um dia comum de trabalho, no ano de 2004, alguns indivíduos que moravam em uma das comunidades do rio Cuieiras, na região metropolitana de Manaus, se dirigiram até um dos inúmeros pontos de atracação localizados na extensa orla da capital amazonense. O meio de transporte era uma pequena embarcação, carregada de madeira, material que deveria ser entregue a um comprador que os aguardava no porto. Entre os presentes naquela transação comercial estava Joílson Paulino, a quem tive a oportunidade de entrevistar no mês de maio de 2019. Na ocasião em que navegou até Manaus para vender madeira, Joílson lembra que, ao desembarcar em ponto próximo à sede da FUNASA,<sup>494</sup> percebeu um grande aglomerado de indígenas, devidamente pintados e adornados, nas dependências do prédio. Provavelmente o fato lhe causou algum impacto, ao mesmo tempo não conseguiu na época imaginar que razões motivavam aqueles indivíduos a ocupar a sede de um órgão do governo, que também não fazia ideia qual era a atividade fim.

Este é mais um exemplo de como inesperados encontros se materializaram na vida de indivíduos hoje atuantes na política indígena manauara. Quando se deparou com a diferença em relação aos manifestantes, Joílson afirmou não imaginar que, poucos anos depois, sua vida estaria completamente imersa no universo que envolvia a situação dos indígenas que observou com certo espanto naquele dia.

Para entender a maneira pela qual esse ‘encontro’ se concretizou nos anos seguintes, nos cabe aqui resumir mais uma trajetória. Joílson Paulino nasceu em 1974, na aldeia Ajuricaba, região de Barcelos. Deslocou-se para Manaus quando ainda criança, no ano de 1979, residindo por alguns anos na região do Tarumã e em outros bairros da capital. É filho de Manoel Paulino, liderança indígena fundadora da *Associação Indígena Karapãna*– ASSIKA, e também um dos líderes da referida entidade, que representa, sobretudo, as famílias indígenas residentes no rio Cuieiras, localizada na zona ribeirinha de Manaus. A respeito da política indígena, a trajetória de Joílson se iniciou a partir do próprio processo de criação da ASSIKA, por volta do ano de 2007, em que teve participação ativa. Aliás, sua própria identificação enquanto indígena também é resultada daquele contexto, de modo que a partir de então passou a se envolver cada

<sup>493</sup> Joílson Paulino [Joílson Karapãna]. Entrevista concedida em sua própria residência, na comunidade Parque das Tribos. Manaus, 22.05.2019.

<sup>494</sup> Localiza-se no bairro da Glória, à beira do delta do igarapé do São Raimundo, um dos maiores que cortam a cidade de Manaus e que desaguam no rio Negro.

vez mais com questões relativas à política indígena. Tal engajamento logo o tornou reconhecido líder entre as famílias do rio Cuieiras, coroando essa distinção com a indicação para que se tornasse professor do projeto escolar da comunidade, que foi um dos contemplados na primeira etapa de implantação dos centros culturais de educação indígena da Secretaria de Educação de Manaus, em 2007. Os primeiros passos do projeto educacional encontraram importantes dificuldades, contribuindo para que Joílson cultivasse cada vez mais a prática de diálogo com sua comunidade, bem como com os agentes públicos ligados à SEMED. Ao mesmo tempo, a sua inserção no projeto fez com que tivesse a oportunidade de conhecer professores de outras comunidades. Definitivamente, seu engajamento no interior da política indígena se fez pelo tema da educação.

Já por volta do ano de 2014, teria enfrentado um período de grande adversidade. Joílson teria se colocado contra a exploração de recursos naturais em área próxima à sua comunidade, um empreendimento realizado por uma grande corporação atuante na área de construção civil<sup>495</sup>. Diante as denúncias da suposta ilegalidade daquelas ações, Joílson teria se tornado um incômodo para os agentes ligados a tal empreendimento, recebendo inclusive ameaças contra sua vida. Com receio de que o problema se tornasse um efetivo risco para si e sua família, Joílson resolveu se ausentar por tempo indeterminado da comunidade, sendo que antes disso já alternava a residência entre sua casa no rio Cuieiras e a residência de familiares de sua esposa Ana Cláudia, em Manaus, para acompanhá-la nos esforços de concretizar o curso superior. No mesmo ano recebeu o mencionado convite para integra-se à recém ocupada comunidade Parque das Tribos.

Antes disso não tinha conhecimento aprofundado do movimento pró-ocupações – até então, sua trajetória política estava muito mais perfilada a lideranças e organizações identificadas ao ‘outro’ movimento indígena atuante em Manaus. Sem deixar de lado os assuntos da ASSIKA, Joílson passou, desde então, a vivenciar e conhecer essa nova frente de ação política, naquele momento sem assumir qualquer papel de liderança no Parque das Tribos. Com o passar dos meses, teve de se deparar com o início desafiador da comunidade, que tinha como principal temor a reintegração de posse. Em certa ocasião, os agentes policiais se encontravam nos arredores da comunidade, ensaiando uma dessas ações. Naquele dia, o Parque das Tribos não contava com a presença de sua principal liderança, Messias Kokama, que se ausentara para resolver questões em outra cidade. Joílson, temendo as consequências de uma muito provável investida das autoridades policiais, entrou em contato com o referido cacique,

---

<sup>495</sup> Tratava-se da extração de areia realizada na bacia do rio Cuieiras.

oferecendo-se para tentar resolver a questão, por meio da ajuda de autoridades que conhecia desde seu trabalho à frente da ASSIKA. Messias prontamente aceitou a sugestão, afirmando que qualquer ajuda seria bem-vinda. Depois de algumas intervenções da parte das autoridades contatadas, os agentes de segurança a frente da ação resolveram não cumprir o mandado de reintegração de posse.

O episódio contribuiu para que Joílson conquistasse a confiança de Messias, fazendo que se tornasse um dos nomes importantes no interior da comunidade. Desde então, Joílson frequentemente é convidado a participar de reuniões e audiências, em instituições relacionadas ao poder judiciário e ao executivo local.

\*\*\*

Assim como Cláudia Baré, seu marido Joílson Karapãna se tornou um importante interlocutor da parte final da trajetória de pesquisa que resultou no presente esforço narrativo. Do mesmo modo, sua trajetória na política indígena local é um interessante exemplo para muitas das reflexões aqui colocadas. Do ponto de vista das pretensões analíticas aqui expostas, há pelo menos dois aspectos da narrativa de Joílson que merecem uma atenção mais detalhada. Primeiro pelo fato de este indígena ter inicialmente militado no movimento ‘organizado’ e, por uma necessidade de vida (moradia), ter se engajado no movimento por ocupações. Esta foi, sem dúvida, uma escolha que transformou radicalmente a percepção de Joílson em relação à política indígena em Manaus. Assim pôde conhecer a outra frente de ação política, seu modo de atuar e principais lideranças, ao mesmo tempo teve de encarar opiniões contrárias de velhos conhecidos do cenário político<sup>496</sup>. Por outro lado, ao que parece, o que ele aprendeu em seu engajamento no movimento ‘organizado’ não foi posto de lado. Tal como esclarece o trecho destacado de sua narrativa, Joílson valoriza a estratégia de diálogo institucionalizado com as autoridades locais, de modo que acumulou, ao longo dos anos, relações amistosas com membros do Ministério Público Federal e Estadual, Defensoria Pública Estadual, Polícia Civil e Militar do Amazonas, vereadores locais, bem como agentes do poder executivo municipal de Manaus. O indígena Karapãna sempre faz questão de frisar a respeito do constante uso desse capital social para a resolução dos problemas frequentemente colocados para as lideranças do Parque das Tribos, denotando o entendimento de que, em certos momentos, a ‘caneta’ é o instrumento mais apropriado para a resolução dos desafios enfrentados pelo movimento do qual passou fazer parte no ano de 2014, mesmo que este tenha talvez como principal característica o uso de estratégias mais ‘diretas’ no diálogo com a sociedade envolvente.

---

<sup>496</sup> Certo dia, teria sido criticado por um conhecido, que via nas ocupações a manifestação ilegítima da atuação política dos indígenas.

### 4.3 Ocupações, reintegrações e desafios

*“Índios invadem Lagoa Azul*

*A invasão da Lagoa Azul na AM-010, Santa Etelvina, Zona Norte, ganhou esta semana novos moradores. Pelo menos quatro ‘tribos’ de índios de diferentes etnias como Saterê-Mauê, Mura, Kanamary e Ticuna, já começaram a montar os barracos e engrossar as reivindicações ‘do grupo de sem tetos’ que insiste em permanecer no local. Com uma semana de permanência, a índia saterê Nádia Maria Pereira, 47, é uma das que já improvisou uma armação com ripas e plásticos para demarcar o território de sua família. Segundo ela, todos estão dispostos a lutar por um pedaço. ‘Só estamos exigindo o que é nosso, hoje em dia nós índios não temos direitos às terras que já foram nossas’, declarou. A reclamação principal da indígena é a falta de apoio por parte dos governantes aos índios que migram para a cidade. No seu caso, quando chegou em Manaus há 5 anos, nunca conseguiu estabilidade de emprego ou moradia. “Vivo do favor de alguns familiares, que, apesar das poucas condições, cedem espaço para mim”.*<sup>497</sup>

Pelo menos nas últimas quatro décadas as ocupações têm se destacado como importante elemento de dinamização da malha urbana manauara. Em todas as zonas da cidade existem bairros que foram formados a partir desses movimentos que, no geral, têm sido entendidos, sobretudo, como efeito colateral de uma política econômica que atraiu um grande contingente populacional para a capital amazonense, uma cidade que não suportou tal demanda.

Quanto aos indígenas, como aqui já mencionado, há pelo menos dois registros de participação em ocupações entre as décadas de 1980 e 1990: o caso dos Sateré-Mawé do bairro da redenção, e o dos Tikuna, no bairro Cidade de Deus, que como vimos, nem de longe alcançou a mesma visibilidade do primeiro. É provável que já naqueles anos ou até antes tenha havido a participação de muitas outras famílias indígenas em ocupações pela cidade, mas que não assumiam suas condições étnicas<sup>498</sup>. De todo o modo, após toda a repercussão observada no caso dos Sateré-Mawé, a relação entre grupos indígenas e as ocupações só se tornou mais evidente a partir de meados dos anos 2000.

Vale lembrar que esse fenômeno tem sido, aos poucos, explorado por pesquisadores locais, sendo que as primeiras reflexões nesse sentido foram produzidas por cientistas ligados

<sup>497</sup> *ACRÍTICA*. Manaus, 09.03.2008, p. A7. [ALMEIDA, Alfredo Wagner; SANTOS, Glademir Sales. op. cit., p. 199.]

<sup>498</sup> Hipótese essa levantada a partir da narrativa de Sabá Kokama.

ao já mencionado *Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia*<sup>499</sup>. Nesse escopo, os trabalhos têm explorado diversos aspectos presentes nas histórias dessas ocupações<sup>500</sup>, e não necessariamente suas implicações para o cenário indigenista da cidade de Manaus, tampouco as tensões relacionadas a coletivos também indígenas que se opuseram a essa nova frente.

Nome	Local	Ano
Lagoa Azul (Mista)	KM 11(AM 010)	2008
Lagoa Azul II (Mista)	Km 04 (AM 010)	2008
Carbrás (Mista)	Campos Sales	2010
Parque São Pedro (Mista)	Parque São Pedro	2010
Rouxinol (Mista)	Tarumã	2012
Lagoinha (Mista)	Parque Riachuelo II	
Rodovia Manoel Urbano (Indígena)	KM 04 (AM 070)	2013
Comunidade das Nações Indígenas (Indígena)	Tarumã	2011
Assentamento Sol Nascente (Indígena)	Francisca Mendes II	2013
Parque das Tribos (Indígena)	Tarumã	2014
Paxiubal (Indígena)	Santa Etelvina	2014
Cemitério Indígena (Indígena)	Nova Cidade	2017
Remanescentes do Tarumã (Indígena)	Bairro Tarumã	2019

Tabela 02: Relação de ocupações recentes.

Essas são as principais ocupações nos últimos anos em Manaus. Algumas tiveram vida curta, tendo sido logo retomadas em ações de reintegração de posse, outras acabaram por se tornar núcleos comunitários. Para se alcançar um entendimento consistente sobre as consequências da emergência dessa nova frente de atuação indígena, deve-se, antes, trazer à

<sup>499</sup> Na obra intitulada “Estigmatização e território” há um artigo que fala especialmente sobre as ‘invasões’ do ano de 2008, de grande valia sobre o assunto. Na verdade, é uma espécie de compêndio de matérias destacadas dos jornais, entre os meses de março e abril daquele ano, no calor dos fatos. Provavelmente esses acontecimentos se desenrolaram pouco antes da compilação do livro, e os pesquisadores destes, percebendo a importância do tema, destacaram, ainda que sem maiores aprofundamentos.

<sup>500</sup> Especialmente dedicados ao tema: SOUZA, Fabrício F. *Índios cidadãos: a constituição de uma comunidade multiétnica no bairro do Tarumã, Manaus, AM*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e cultura da Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017; MUSTAFA, Amanda Ramos. *As Línguas étnicas do Parque das Tribos em Manaus: Um estudo etnolinguístico nos espaços culturais indígenas Uka Umbiesara Wakenai e Kokama*. Dissertação (Mestrado em Turismo e Letras). Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

discussão aspectos da ação desses coletivos. Além de tudo isso, é importante lembrar que as ocupações acima listadas se resumem àquelas realizadas em terrenos em vários pontos da cidade. Como já apontado, o movimento indígena por moradia, por sua vez, não se limita a esse tipo de ação. Seu histórico também engloba a ocupação temporária de órgãos públicos e, em um caso específico - aqui também já mencionado-, o acampamento em uma praça pública localizada no centro da cidade. Esses diferentes tipos de ações ensejam particularidades que deverão ser explicadas mais adiante.

No que diz respeito especialmente à ocupação de terrenos, embora a minoria não tenha posteriormente se estabelecido enquanto comunidades, ao longo desses anos todas essas tiveram importância para o amadurecimento desta nova frente de ação indígena em Manaus. Nesse sentido, todos os interlocutores foram unânimes em afirmar que o primeiro caso a ‘inaugurar’ o movimento em prol de moradia foi a ocupação da ‘Lagoa Azul’, no ano de 2008. Como já dito anteriormente, não que em outros semelhantes não tenha havido a participação de indígenas, mas, nos anos 2000, aquela foi a primeira a ganhar visibilidade justamente por essa presença.

A ‘Lagoa Azul’ foi promovida pelo movimento ‘sem-terra’ já então atuante na cidade de Manaus. Esta se deu em um terreno localizado à beira da Rodovia AM-010, nos extremos da zona norte da capital amazonense. Tratava-se de uma área com aproximadamente 180 mil metros quadrados, de propriedade particular. Na ocasião, a presença indígena naquele acampamento teria se avolumado, de modo que estes teriam sido encorajados a escolher seus próprios representantes<sup>501</sup>. De certa forma, embora aquele movimento tenha sido liderado por brancos, foi justamente a presença de indígenas que despertou a atenção da sociedade local. Esta visibilidade ganhou seu ponto máximo na ocasião da ação de reintegração de posse, que enfrentou a resistência de parte dos ocupantes<sup>502</sup>. Ali, em meio à ação das autoridades policiais, uma cena, fotografada por um profissional da imprensa local, acabou se transformando em um verdadeiro instrumento de afirmação da presença indígena no movimento.

---

<sup>501</sup> Estima-se que no total de 200 indivíduos, pelo menos 100 eram indígenas. Com relação aos efetivos líderes indígenas escolhidos na época, não há um consenso entre os interlocutores com os quais dialoguei ao longo da pesquisa. A maioria, no entanto, indicou os nomes de Nádia ‘Sateré’ e Agnaldo ‘Sateré’.

<sup>502</sup> Além de inúmeros barracos destruídos, ao todo foram treze pessoas detidas, sendo dois indígenas. *JORNAL MASKATE*. Manaus, 11.03.2018, p. A3. [ALMEIDA, Alfredo Wagner; SANTOS, Glademir Sales. op. cit., p. 200.]





Figura 27: Reintegração de Posse da Lagoa Azul. Momento em que Valda ‘Sateré’ enfrenta a barreira formada por policiais militares na ocupação ‘Lagoa Azul’, em 2008. (Autor: Luiz Vasconcelos/*ACRITICA*, 2008).

Como se pode notar acima, tratava-se nada menos que uma indígena enfrentando o paredão tático formado por policiais do batalhão de choque, da Polícia Militar do Estado do Amazonas<sup>503</sup>. A imagem estampou a capa do jornal *Acrítica* no dia seguinte, de modo que sua repercussão acabou ‘sensibilizando’ alguns políticos então à frente da administração pública estadual. Como contrapartida aos excessos verificados na ocasião – e talvez tentando amenizar a repercussão negativa gerada pela publicação da imagem-, estes teriam proposto um acordo: assentar as famílias em um projeto habitacional exclusivamente dedicado aos indígenas. O plano acabou não sendo aceito pelas lideranças indígenas<sup>504</sup>, mas foi sem dúvida um exemplo da força que este tipo de ação poderia resultar. Do mesmo modo, a cena captada pelas lentes do fotógrafo se tornou uma importante motivação para os indígenas que começavam a militar nessa frente de atuação<sup>505</sup>.

Nos anos seguintes, se intensificou a participação de indígenas nas ocupações, em diversos pontos da cidade de Manaus e sua zona metropolitana<sup>506</sup>. Todas ocasionaram certo impacto na sociedade local, algumas vezes despertando a atenção dos jornais da capital: dentre as quais, o ‘Parque das Nações indígenas’ e o ‘Assentamento Sol Nascente’. No ano de 2013,

<sup>503</sup> Tratava-se de uma indígena Sateré-Mawé. Na época, além de uma criança fotografada no seu colo, a mulher também se encontrava gestante, de modo que seu estado de saúde e de seu bebê teriam gerado intensa preocupação das autoridades, na época. A imagem por sua vez, rendeu ao seu autor importante reconhecimento, coroado pelo prêmio internacional ‘World Press Foto’, no ano seguinte.

<sup>504</sup> Teriam convidado as lideranças a irem até os ‘gabinetes’ para acertar o acordo. Após isso, apresentaram duas opções de terreno para concretizar o projeto. O primeiro teria sido em um terreno localizado na região da AM-070, no município de Iranduba, e depois na região da rodovia BR-174. Ambos os locais, no entanto, não foram aceitos pelas lideranças.

<sup>505</sup> Como vimos, questão mencionada pelo indígena Messias ‘Kokama’, que esteve presente naquela ocasião.

<sup>506</sup> Uma das que ocasionou importante conquista foi a do Parque São Pedro, no ano de 2010, resultando no assentamento de famílias indígenas em projetos de moradias populares lançados no mesmo ano na capital amazonense.

no entanto, uma em especial ganhou uma projeção talvez não observada desde a ocupação Lagoa Azul. Trata-se da ocupação realizada em um terreno localizado no Km-04 da Rodovia Manoel Urbano (AM-070). Esta, assim como as duas há pouco mencionadas, foi liderada exclusivamente por indígenas, e que teve na figura de Sabá Kokama seu principal mentor. Além da intensa cobertura dos jornais locais, aquele movimento é lembrado, pelos indígenas participantes, como a maior mobilização em prol de ocupações na capital amazonense<sup>507</sup>. Daquele fato até os dias atuais, a intensidade e a adesão semelhante a tal movimento só se repetiu na ocupação do Parque das Tribos, no ano seguinte.

Todos esses fatos acabaram sinalizando que o movimento indígena por moradia não era um ‘acaso’ temporário, mas uma efetiva demanda de indivíduos e famílias que realmente necessitavam uma resolução para o problema da falta de moradia. Em meio a essa trajetória, é importante ressaltar que a visibilidade alcançada ao longo dos últimos anos também resultou em visões negativa sem relação ao movimento, tendo a imprensa local como uma das frequentes responsáveis por difundir conclusões depreciativas a respeito dos indígenas envolvidos. Na cobertura sobre o caso da ‘Lagoa Azul’, por exemplo, aventou-se a tese de que os indígenas teriam sido usados como ‘massa de manobra’ pelo movimento sem-terra,<sup>508</sup> supostamente para provocar o confronto com a polícia. Na mesma ocasião, outra matéria publicada tentou esmiuçar alguns gastos realizados pelos indígenas a partir do recebimento de indenização paga pelo governo estadual, após a reintegração de posse, por meio da manchete “Índios compram imóveis com indenização”<sup>509</sup>. Sob um olhar desavisado, qualquer leitor encararia aquela matéria como uma exposição de informações banais, sem maior importância em relação àquilo que era realmente o cerne da questão: a própria existência de indígenas ‘sem teto’ na cidade e as acusações de excessos cometidos pelas autoridades policiais na ocasião da reintegração de posse. Entretanto, é nítido que, sem uma devida contextualização, aquelas informações

<sup>507</sup> Entre interlocutores que estiveram no movimento, conta-se a existência de aproximadamente 300 guerreiros indígenas, que resistiram por dias ao cerco da Polícia Militar. Um capítulo à parte daquela ocupação são as histórias lembradas pelos participantes. Nos momentos mais tensos do cerco, alguns teriam relatado a presença de ‘caixões fúnebres’, dispersos na mata que circundava a ocupação, contendo inscritos os nomes de alguns dos indígenas resistentes. Aqueles caixões teriam supostamente sido colocados pela própria tropa de choque da PMAM, como uma forma de amedrontar os guerreiros que se mantinham no cerco. Outra história, constantemente lembrada com entusiasmo pelos indígenas, diz respeito à fuga de Sabá Kokama do cerco policial montado para capturá-lo. Na ocasião, outros guerreiros teriam se paramentado de forma com que parecessem com o líder, para assim despistar a polícia. Enquanto isso, o próprio líder do movimento, disfarçado entre outros indígenas, acabou escapando do cerco policial em meio à mata densa, tendo inclusive que nadar por alguns metros até chegar ao ponto combinado com apoiadores que o esperavam.

<sup>508</sup> Informação lançada como manchete do jornal *Acrítica* dias depois da fatídica reintegração de posse, e supostamente endossada por um funcionário da FUNAI em Manaus. *ACRÍTICA*. Manaus, 19.03.2008, p. 05. [ALMEIDA, Alfredo Wagner; SANTOS, Glademir Sales. op. cit., p. 205-206.]

<sup>509</sup> A indenização foi destinada a 59 famílias, no valor de 10 mil reais para cada uma. *DIÁRIO DO AMAZONAS*. Manaus, 29.04.2008, p.10. [ALMEIDA, Alfredo Wagner; SANTOS, Glademir Sales. op. cit., p. 207-208.]

acabavam por levar a um entendimento a partir da ótica do oportunismo e da desonestidade, da parte dos indígenas. Apartadas as iniciativas de pesquisadores e de alguns veículos de informação com olhar mais cuidadoso aos movimentos sociais, nos anos seguintes, os movimentos de ocupação subsequentes tiveram de conviver com frequentes processos desinformação por parte da mídia local.

Este fato, sem dúvida, contribuiu em determinados momentos para uma leitura até criminalizadora do movimento. Visão essa que alcançou seu ponto máximo no ano de 2015, por ocasião da já mencionada ‘Operação Blackout’, realizada por uma força tarefa e que teve como principal alvo a coerção a crimes supostamente presentes em uma ocupação com presença de indígenas. Na ocasião foram expedidos alguns mandados de busca e apreensão de lideranças relacionadas às ocupações, tendo a operação sido maculada pelo assassinato de um indígena na ocupação ‘Cidade das Luzes’ – ação atribuída a agentes da Polícia Civil do Amazonas<sup>510</sup>. Foi sem dúvida o episódio mais hediondo de um histórico violento das dos agentes de segurança para com as ocupações indígenas na cidade de Manaus. Mas como se não bastassem as constantes denúncias relacionadas à tal ação, nos últimos anos tem se intensificado a preocupação com grupos propriamente criminosos. É cada vez maior a presença das chamadas ‘facções’ e ‘milícias’, sobretudo nas ocupações mais recentes, de tal modo que, somente no ano de 2019, foram registrados assassinatos de pelo menos dois indígenas<sup>511</sup>, em ações atribuídas a grupos de criminosos que teriam tomado o ‘controle’ das comunidades<sup>512</sup>. Trata-se de mais um desafio presente no cotidiano das ocupações, principalmente para suas lideranças, os principais alvos do assédio de grupos criminosos.

\*\*\*

Todos os aspectos elencados esclarecem que as ocupações constituem de fato uma nova frente de ação política indígena na cidade de Manaus, diferenciada de outros grupos já atuantes no campo indigenista local. Essa diferenciação, por sua vez, não foi algo decidido como um projeto pré-elaborado. Na verdade, trata-se de um processo de aprendizado ainda em curso. As evidências dessa construção podem ser analisadas a partir da própria trajetória do movimento. Nas primeiras ocupações, entre 2008 e 2011, a participação de indígenas estava atrelada a

<sup>510</sup> O indígena Anderson Rodrigues de Souza ‘Mura’, na época com 30 anos de idade.

<sup>511</sup> Ambos eram caciques da ocupação ‘Cemitério dos Índios’, localizada no bairro Nova Cidade, zona norte de Manaus.

<sup>512</sup> Ao longo do trabalho de campo, muitos interlocutores tocaram no assunto. No geral, afirmaram que todas as vezes que se ‘abre’ uma nova ocupação, as lideranças logo são assediadas a ‘aceitar’ a presença de criminosos ligados a determinadas ‘facções’. Se negada a oferta, podem ser expulsos do local ou até assassinados, como nos casos relatados. Por sua vez, aceitar a presença desses indivíduos significa ter de conviver com inúmeras atividades ilegais atribuídas a esses grupos.

‘brancos’ atuantes no movimento ‘sem-terra’. Sem dúvida aquele período significou uma fase inicial de entendimento das estratégias utilizadas por grupos com experiência nessa prática, bem como de atração de outras famílias que se achavam na mesma condição, encorajando-as a se perfilarem ao movimento. Nas ocupações a partir de 2011, observa-se, por sua vez, a emergência de movimentos diretamente encabeçados por lideranças indígenas.



Figura 28: Visão parcial de uma ocupação iniciada no ano de 2019. (Autor: Amilcar Jimenes, 2019)

Mas o que significa esse aprendizado de estratégias, ou melhor, que estratégias são essas? Em diversos momentos de diálogos com interlocutores envolvidos em ocupações nos últimos anos – dentre os quais, aqueles indivíduos cujas trajetórias encontram-se resumidas no início do presente capítulo -, foi possível observar incontáveis menções a respeito de alguns detalhes que cercam esses movimentos. Em primeiro lugar, parece muito claro que toda e qualquer ocupação é prescindida por algum tipo de planejamento, que abrange, como primeiro ponto, uma avaliação das terras mais ‘apropriadas’ para se tornarem objeto de suas ações. Isto às vezes pode incluir uma pesquisa prévia sobre as condições legais do terreno, se está situado em uma gleba devoluta e/ou se paira a possibilidade de ter sido objeto de transações fraudulentas cartorárias (‘grilagem’). Outro aspecto também presente nessa análise são as condições ambientais, como topografia e recursos naturais, e a própria localização, sobretudo quanto às condições de acesso.

Além das condições do terreno, há também a escolha dos indivíduos e famílias que devem participar desde o início da ocupação. Quanto aos esses, em boa parte das ações os primeiros a assumirem a ‘linha de frente’ não são necessariamente aqueles que realmente necessitam de moradia, mas sim os que já possuem certa experiência e disposição em se engajar



no momento mais crítico das ações. Isto é, nos primeiros dias são maiores as chances de se encarar a presença de autoridades policiais, bem como de outros elementos potencialmente hostis. Além disso, dependendo das condições do terreno, nos primeiros dias e semanas há um volume maior de trabalho, voltado ao condicionamento do local para que se torne minimamente habitável<sup>513</sup>. Ainda quanto aos detalhes que cercam a escolha dos indivíduos que devem compor os movimentos iniciais, há um capítulo à parte destinado aos ‘guerreiros’ e ‘guerreiras’. Estes são nada menos que indígenas especialmente dedicados à segurança das ocupações e, sobretudo, de suas lideranças. Para se tornar um, o indígena deve ter, evidentemente, além da disposição em encarar os maiores riscos, estar de prontidão para qualquer eventualidade potencialmente hostil, bem como dominar o uso de alguns instrumentos de defesa.<sup>514</sup> Entre esses há geralmente um ‘chefe’, ou mais de um, encarregado de organizar o efetivo e, nas ‘horas vagas’, treinar seus subordinados.

Uma vez realizado o planejamento e arrematados os indivíduos participantes, os indígenas voltam suas preocupações para detalhes do próprio ato de ocupação. Nessa etapa, o dia e horário da incursão no terreno são geralmente escolhidos maneira estratégica. Um exemplo disso pode ser verificado nas ocupações que resultaram a Comunidade das Nações Indígenas e Parque das Tribos, ambas foram realizadas respectivamente em 2011 e 2014, na exata data de comemoração ao ‘dia do Índio’. O horário escolhido é geralmente o das primeiras horas da madrugada, de modo a realizar a ação com o máximo de discricção possível. Uma vez tomado o terreno, nos dias seguintes se realizam os mencionados trabalhos de preparação. Nessa etapa, alguns participantes relataram a crescente preocupação em evitar realizar desmatamentos desordenados, principalmente quando no caso de terrenos com abundância de espécies vegetais ‘primárias’. Tal preocupação se intensificou na medida em que se avolumou a imputação de crimes ambientais a algumas lideranças, além do próprio impacto visual ocasionado - o que inegavelmente tende a ser um elemento extremamente negativo para qualquer movimento de ocupação indígena<sup>515</sup>.

No cotidiano das ocupações, as atividades e a presença de indivíduos podem variar conforme a disponibilidade. Geralmente, nem todos aqueles que se propõem a integrar uma ocupação dedicam-se integralmente àquela atividade. Para isso quase sempre é adotada a tática do revezamento: enquanto alguns retornam para suas ‘casas’ à noite, outros permanecem no

---

<sup>513</sup> O que inclui a ‘limpeza’ do terreno, meios para aquisição de água potável, energia elétrica e construção dos primeiros barracos.

<sup>514</sup> Lanças, arco e flecha, e até armas de fogo.

<sup>515</sup> Justamente em virtude das comentadas expectativas ‘conservacionistas’ projetadas sobre as populações indígenas.

acampamento; ou, quando se trata de um indivíduo que trabalha durante a semana, dependendo do local e das condições de deslocamento, ele acaba permanecendo no acampamento somente durante os fins de semana. O importante, nesse aspecto, é ter um efetivo considerável durante os dias de semana, pois são os momentos mais prováveis da presença de autoridades locais – seja a polícia, em indesejáveis ações de reintegrações de posse, seja outros agentes do Estado, para propor algum tipo de acordo-, ‘emissários’ dos possíveis proprietários<sup>516</sup>, bem como os mencionados grupos criminosos.

Há certamente inúmeros outros detalhes que cercam o movimento indígena por moradia. Um dos mais importantes se relaciona ao argumento comumente utilizado pelos indígenas, quando se dedicam a fundamentar a própria existência do movimento: o fato dos terrenos escolhidos sempre serem, conforme as pesquisas previamente realizadas, objetos de manobras cartorárias fraudulentas (grilagem)<sup>517</sup>. Não é preciso elaborar maiores especulações para concluir que se trata de um fundamento moral, muito provavelmente também apreendido a partir do envolvimento com o movimento ‘sem-terra’. Este tipo de justificativa, por sua vez, frequentemente se associa às reivindicações pela propriedade ‘imemorial’ da terra, de modo que se identificam como legítimos herdeiros de espaços tomados pelo processo colonial<sup>518</sup>. Por tudo isso, é possível dizer que as ocupações recentes em Manaus são práticas incorporadas e adaptadas pelos indígenas, atribuindo novos sentidos, organizando-as conforme suas necessidades, categorizações e perspectivas sobre a ação política.

---

<sup>516</sup> Tal como no caso da ocupação realizada em uma praça no centro histórico da cidade, em 2013, contado pela indígena Xytara Apurinã. A chegada dos agentes da *Secretaria de Estado e Habitação do Amazonas* – SUHAB teria acontecido nas primeiras horas da manhã de uma segunda-feira. Algumas famílias que não se encontravam no local naquele momento - por terem optado passar o fim de semana na casa de ‘parentes’-, acabaram não sendo contempladas com as unidades habitacionais cedidas pelo Estado.

<sup>517</sup> De fato, alguns casos apresentam indícios desse tipo de questão. Na comunidade ‘Parque das Tribos’, por exemplo, foi constatada a sobreposição de seis matrículas diferentes na gleba que evolue a ocupação.

<sup>518</sup> Um dos casos mais claros nesse sentido pode ser verificado no ‘Cemitério Indígena’. Trata-se de nada menos que a parcela de uma área de aproximadamente 250 mil metros quadrados, onde foi constatada a presença de inúmeras urnas funerárias, datadas de aproximadamente 700 anos. O sítio arqueológico foi descoberto em 2001, por ocasião das obras de construção do conjunto habitacional ‘Nova Cidade’, zona norte de Manaus. Após estudos realizados por pesquisadores da Universidade Estadual do Amazonas, e o imbróglgio jurídico envolvendo o IPHAN e a Secretaria de Habitação do Amazonas, a área permaneceu desprotegida e abandonada por anos. Em 2017 um grupo de indígenas o ocupou, com a reivindicação de que se tratava de um território pertencente a seus antepassados, e que, portanto, teriam direito sob aquela terra.

### 4.3.1A Comunidade das Nações Indígenas

*“LONGE DAS ALDEIAS, INDÍGENAS LUTAM PARA MANTER  
CULTURA EM COMUNIDADES DE MANAUS*

*Nem tudo está perdido, ou desmatado. Das 13 comunidades de indígenas que deixaram as malocas e vieram morar na cidade de Manaus, nem todas mantêm os costumes e tradições religiosamente cumpridos em seus locais de origem. Algumas áreas de concentração indígena foram “dizimadas” pela oferta imobiliária, perderam a identidade e a “parceria” com a natureza, deixando de preservar e de plantar culturas de consumo e até medicinais. Mas outras ainda se seguram nas tradições, mesmo vivendo numa cidade de mais de dois milhões de habitantes [...] na comunidade Nações Indígenas, no bairro Tarumã, Zona Oeste, a situação é totalmente inversa. Três ruas, sem água, sem pavimento e sem iluminação pública, abrigam 13 etnias. E as margens de cada rua são tomadas de árvores frutíferas de vários tipos, além de plantas medicinais. [...] De acordo com censo feito pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2007, menos de sete mil pessoas se declararam indígenas em Manaus.*

*Onze anos depois, eles já somam 45 mil, divididos em 18 comunidades, que abrigam 36 etnias. [...] José Augusto dos Santos, não poupa críticas quando fala da grande migração. “As instituições estão criando vários projetos usando nome do índio, mas não fazem nada. Prometem saúde, educação e emprego, mas é tudo enganação. Só para ficarem com as terras. Aí o índio vem pra Manaus e fica a mercê da sorte”, detonou o cacique miranha [...]”<sup>519</sup>.*

A comunidade Parque das Nações Indígenas localiza-se no bairro Tarumã, zona oeste de Manaus, e é resultante de uma ocupação iniciada no ano de 2011. Tal movimento se iniciou exatamente no dia 19 de abril daquele ano, não por acaso, como se sabe, no ‘dia do índio’. Trata-se de uma data astuciosamente escolhida pelas lideranças. Na época, estes entenderam que não sofreriam, pelo menos no exato dia da ocupação, qualquer intervenção das autoridades locais. O sucesso da estratégia foi atestado com o passar dos dias. Em relação àquele primeiro momento, menciona-se a participação de aproximadamente quatorze famílias, constituídas por indígenas Kokama, Miranha e Apurinã.<sup>520</sup> Sob a liderança de Sabá Kokama e Jair Miranha, outras aderiram ao movimento. Na época, os jornais locais dedicaram atenção ao caso, tratando a ocupação como o primeiro bairro indígena de Manaus. Este fato explica a razão de que, em seus primeiros meses, os próprios indígenas o chamassem de ‘bairro das nações indígenas’.

<sup>519</sup> ACRÍTICA. Manaus, 09.08.2018.

<sup>520</sup> SOUZA, Fabrício F. op. cit., p.20.



Em sua dimensão física, a comunidade das Nações Indígenas possui uma área com aproximadamente 62 mil metros quadrados. Localiza-se no bairro Tarumã, zona oeste da capital amazonense. Seu acesso se dá por meio de uma via de trânsito local, que margeia a parte ‘frontal’ da comunidade. Além de duas vias laterais, que dão acesso ao interior da comunidade, existem mais cinco transversais, todas sem qualquer tipo de pavimentação. Não há fornecimento regular de luz elétrica, sendo todas as casas alimentadas por ligações improvisadas. O mesmo problema se observa com o fornecimento de água, cuja solução foi encontrada na perfuração de poços artesianos. Em seu interior, existe atualmente um número próximo de 200 unidades residenciais, a maioria construída de madeira, com uso também de materiais improvisados, e uma minoria de alvenaria. Essas unidades abrigam uma quantidade igualmente aproximada de famílias, constituídas por mais de mil indivíduos indígenas pertencentes a pelo menos uma dezena de grupos étnicos, e uma minoria de não indígenas.



Figura 29: Vista aérea da comunidade Parque das Nações Indígenas.  
(Fonte: Google Earth, 2019)

Em seus oito anos de existência, a comunidade sofreu com pelo menos três episódios de tentativa de reintegração. No primeiro, as lideranças foram somente notificadas, sem a concretização de uma operação. No segundo, a visita das autoridades resultou em ação efetiva, que em termos materiais deixou um saldo de aproximadamente 10 barracos derrubados, além do intenso tumulto no momento da operação. Destaca-se o fato de que esta ação foi realizada de maneira equivocada pelas autoridades, pois se descobriu, posteriormente, que a demanda do suposto proprietário se referia a outro terreno, localizado a quilômetros de distância do ‘bairro das nações’. No terceiro episódio, a ação foi talvez a mais intensa de todas. Na ocasião, as autoridades teriam utilizado tratores, resultando na derrubada de aproximadamente 20 barracos, e instaurando um clima de verdadeiro terror entre as famílias – fatos que teriam afugentado

muitas daquelas que militavam desde o início da ocupação. Em outros momentos, houve algumas ameaças no sentido de se concretizar novas tentativas de reintegração – uma delas ocorreu justamente no ano de 2015, quando os indígenas acamparam em frente à sede da Prefeitura.

Cabe destacar que, no geral, a situação do terreno esteve atrelada a duas demandas distintas. A primeira se relaciona à parte relativa à área que abrange as imediações da via que dá acesso à comunidade, que é reclamada por um particular. Na área restante, o demandante é o próprio Estado. Em meio a esse fogo cruzado, as lideranças da comunidade teriam sido inicialmente responsabilizadas pela degradação ambiental verificada no terreno. Estes, por sua vez, defenderam-se alegando que o movimento das famílias indígenas, iniciado no mês de abril de 2011, é pelo menos o quarto episódio de ocupação do terreno, sendo que todas as anteriores tiveram processos de reintegração de posse concretizados. Portanto, de acordo com os próprios comunitários os danos ambientais verificados possivelmente advêm de sucessivas ocupações anteriores, de modo que os indígenas já o encontraram em situação de avançada degradação. Legítima ou não, a acusação fez com que os moradores se preocupassem com a mitigação dos prejuízos ambientais, o que tem sido feito, ao longo dos anos, por meio do plantio de várias espécies arbóreas.



Figura 30: Vista parcial de uma das vias no interior da comunidade Parque das Nações Indígenas. (Autor: Amilcar Jimenes, 2019).

Como parcialmente explicado nas páginas dedicadas às narrativas de Augusto ‘Miranha’ e Pedro ‘Mura’, estes passaram a representar a comunidade ainda no ano de 2011.

Sabá Kokama, até então principal mentor e organizador, optou por deixar de lado sua função, justamente pelo fato de na época ter se engajado em outro movimento: aquele encampado no KM-04 da rodovia estadual AM-010. Na mesma época, convictos de que a situação fundiária da comunidade já estava se resolvendo junto às autoridades locais, as famílias do ‘bairro das nações’ teriam sido surpreendidas com a chegada de uma intimação, ordenando a saída de todos em um prazo máximo de 15 dias. Foi precisamente naquele momento que a citada dupla de caciques resolveu tomar a frente da relação junto às autoridades.

A inexperiência no assunto foi compensada pela disposição e colaboração de todos. Foram enviados documentos para vários órgãos e autoridades, na tentativa de serem ouvidos. Depois de insistência e algumas peregrinações em diversas entidades, os canais de diálogo com o poder público local teriam sido abertos em duas frentes. Na primeira, um indivíduo relacionado à equipe de um político ofereceu apoio para resolver a questão<sup>521</sup>. Este passou a defender as demandas das famílias da comunidade, ajudando também no encaminhamento para outras autoridades. Além desse canal, outra frente de se deu a partir da *Defensoria Pública do Estado do Amazonas*, por meio de um dos agentes de seu quadro, que formalmente passou a defender as solicitações da comunidade diante os processos judiciais que já estavam em andamento. E assim se procedeu. Com a reintegração suspensa pelas autoridades, e com o oportuno apoio de um importante quadro político local, a comunidade deu novos passos em relação à sua organização. Em 2012 foi concretizada a criação da *Associação Comunidade das Nações Indígenas - ACNI*, entidade que passou a administrar e representar suas demandas. Esse foi um sinal claro de que a comunidade caminhava em direção a uma institucionalização frente às autoridades. No mesmo ano, o primeiro ganho concreto dessa escolha se fez pela parceria com a Secretaria Municipal de Educação, que a exemplo de outros grupos já mencionados nesta tese, passou também a apoiar o projeto educacional da primeira comunidade resultada de uma ocupação recente. Além do convênio com a SEMED, também se destaca a mencionada aproximação com a COPIME, que definitivamente inseriu suas demandas no circuito do movimento ‘organizado’ na cidade de Manaus.

Há pelo menos dois aspectos que fazem da história da comunidade das Nações indígenas um oportuno ponto de reflexão para entendimento das ocupações recentes. Primeiramente, por ter sido a primeira que logrou efetivo êxito para as famílias envolvidas. Até então, os esforços verificados em outros movimentos teriam resultado em ganhos pontuais, para quantidades limitadas de indígenas. Sucessivos movimentos de ocupação, freados por reintegrações de

---

<sup>521</sup> Trata-se de um então deputado estadual.

posse. Algumas ganharam como contrapartida, no máximo, medidas mitigadoras para as famílias. Ou seja, até então o movimento efetivamente não tinha conquistado as terras que ocupou ao longo dos anos. Assim, o caso do ‘bairro das nações’ abriu as portas para outros movimentos que acabaram se concretizando em novas comunidades indígenas, exemplos como o ‘Parque das Tribos’, ‘Paxiubal’ e ‘Assentamento Sol Nascente’.

Além do caráter pioneiro, o Parque das Nações Indígenas experimentou, ao longo dos últimos anos, uma proveitosa aliança entre suas lideranças e determinadas autoridades locais<sup>522</sup>. A mais importante dessas teria sido gestada em meio as primeiras e temidas operações e ameaças de reintegração. Quando estive na comunidade para entrevistar suas principais lideranças, ficou claro que existe hoje certa segurança em relação à situação fundiária do local – ao que parece, a Comunidade das Nações conquistou o status de irreversibilidade ante ao poder público local. Nesse sentido, os desafios atualmente se dirigem à capitalização dessas relações, de forma a atender, sobretudo, as demandas relacionadas à infraestrutura ainda deficitária da comunidade.

#### 4.3.2 O Parque das Tribos

##### *“INDÍGENAS PROTESTAM CONTRA REINTEGRAÇÃO DE POSSE EM TERRENO NO TARUMÃ, EM MANAUS*

*Moradores da comunidade Parque das Tribos, no bairro Tarumã, na Zona Centro-Oeste de Manaus, fizeram neste domingo (22) uma marcha contra uma nova decisão judicial que autorizou a reintegração de posse do terreno onde vivem 27 tribos indígenas. A cacique Lutana Kokana (Sic) apresentou documento assinado pelo juiz Ricardo Augusto de Sales do Tribunal Regional da 1ª Região (TRF1), autorizando a reintegração. Ainda não há uma data para a realização da reintegração de posse. [...] A cacique Lutana Kokana afirma que não há invasão e que ela e sua família estão no local desde 2004, quando saíram da comunidade Cristo Rei. ‘Esse empresário D’Carli sempre atormenta a gente pra sair. Agora tem essa decisão nova que saiu dia 11 de janeiro de 2017. Esse é um parecer dizendo que a gente pode ter uma reintegração de posse. Nós temos medo, pois da última vez que teve reintegração, passou a data, eles vieram depois com um reintegração falsa e derrubaram as nossas casas. Nós fomos pra frente do Fórum e conseguimos ficar’, explicou Kokana (Sic). [...]”<sup>523</sup>*

<sup>522</sup> Uma dessas, na época, defendeu a comunidade como agente da Defensoria Pública Estadual. Atualmente compõe os quadros do poder executivo estadual.

<sup>523</sup> *ACRÍTICA*. Manaus, 22.01.2017.



A primeira vez que estive no Parque Das Tribos foi por intermédio de Aguililson Perez, numa visita rápida, após realizar outro trabalho de campo na mesma região do Tarumã. Meses depois busquei contatar alguma liderança que pudesse me receber, para assim finalmente adentrar no universo que constitui a trajetória das famílias ali residentes. Este contato se deu pela disposição da professora Cláudia Baré, e seu marido, o cacique Joilson ‘Karapãna’. Além da comentada possibilidade de conhecer outras lideranças pertencentes ao movimento de ocupações, o diálogo com aqueles moradores do ‘Parque das Tribos’ evidentemente rendeu importantes conhecimentos acerca da história daquela comunidade.

O Parque das Tribos é de longe o maior aglomerado de indígenas na cidade de Manaus. Pelas estimativas elaboradas pela própria comunidade, encontram-se ali um número próximo de mil famílias<sup>524</sup>. Seu processo de ocupação foi realizado no ano de 2014, mas para entender essa história, faz-se necessário considerar alguns anos anteriores. Isto justamente pelo já mencionado fato de que a área onde se situa o Parque das Tribos tem relação direta com o passado da família de Lutana Kokama.

Como já parcialmente explicado, a família de Lutana Kokama chegou àquela parte do Tarumã em finais da década de 80, após seu pai ter recebido o convite de um primo para trabalhar como caseiro em um sítio. Na época era um local de difícil acesso, o que não impediu a progressiva aglomeração de novas famílias. Estas novas famílias passaram a formar o que se tornou a comunidade Cristo Rei, que teve com o Sr. João Diniz, pai de Lutana, um dos líderes fundadores. Muitas dessas famílias – o que incluía, sobretudo no início, indígenas<sup>525</sup> – teriam ali chegado por convite próprio patriarca kokama. Com o crescimento, a comunidade passou a se organizar, com o intuito de ser atendida em relação aos serviços básicos, tendo sido dirigida tanto por indígenas quanto por não indígenas. No ano de 2002 o Sr. João faleceu, e logo depois os supostos proprietários da terra começaram a reivindicá-la, iniciando uma fase de disputa jurídica envolvendo a parte referente à comunidade Cristo Rei, bem como a porção de terra situada ao norte, até então utilizada como área de plantio pelo patriarca Kokama. A partir desses desafios, Lutana passou a se envolver com as questões legais daquele terreno, de modo que, entre seus diálogos com autoridades locais, e as consultas realizadas em cartórios, acabou descobrindo que toda a área, requerida pelos supostos donos, era uma terra devoluta. Em função

---

<sup>524</sup> Na última estimativa feita pelos próprios indígenas, no ano de 2017, contabilizavam-se 735 famílias, com um número total aproximado de 3.600 indivíduos, com uma minoria de famílias não indígenas.

<sup>525</sup> Em sua entrevista, Lutana Kokama contou que a maioria das famílias indígenas saíram da comunidade, quando esta passou a receber uma quantidade maior de não indígenas.

dessa condição, Lutana teria sido aconselhada a criar um projeto de habitação, na antiga área de plantio de seu pai, para que assim viabilizasse uma solução para o imbróglgio judicial.

Por volta de fins de 2013 convidou então Messias Kokama para organizar essa nova ocupação. De modo semelhante ao que ocorrera anos antes no que hoje é o Parque das Nações Indígenas, aproveitou-se a data especial de comemorações ao dia do Índio, materializando os esforços entre os dias 18 e 19 de abril do ano de 2014, data da ocupação<sup>526</sup>. Na ocasião, cerca de sessenta famílias teriam participado do primeiro movimento. Nos dois primeiros anos, tanto o barracão principal quanto as demais moradias de recém assentados se localizavam numa área que hoje corresponde ao interior da comunidade Cristo Rei. Em virtude da chegada de novas famílias, a ocupação foi se expandindo em direção ao norte daquela comunidade. As novas famílias foram se integrando e abrindo novas unidades de moradia, nos meses e anos seguintes.

No início as ações de construção de novas moradias eram coordenadas pelas lideranças, e contavam com a participação de diversos indígenas, em forma de mutirões. As famílias que chegavam eram provisoriamente abrigadas no barracão central, até que tivessem suas casas construídas<sup>527</sup>.

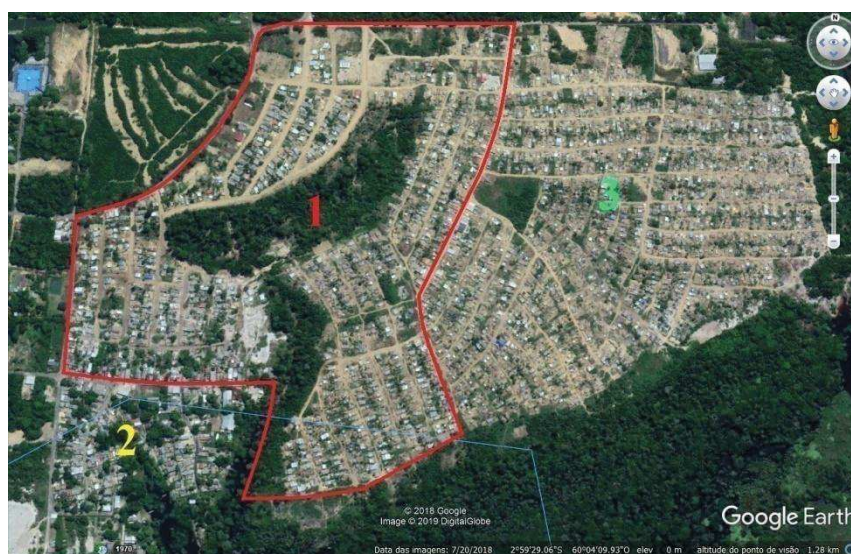


Figura 31: Vista aérea - (1) Comunidade Parque das Tribos; (2) Comunidade Cristo Rei; (3) Comunidade Cidade das Luzes. (Fonte: Google Earth, 2019)

Há algumas questões importantes a respeito do Parque das Tribos. Em primeiro lugar, lembremos sua localização e características infraestruturais. Situa-se no bairro Tarumã, porém

<sup>526</sup> Note-se que a estratégia exitosa de se fazer a ocupação na data alusiva ao “dia do índio” se fez mais uma vez presente.

<sup>527</sup> Lutana afirmou que as primeiras famílias eram, na sua maioria, advindas direto das ‘bases’, isto é, recém-chegados na capital e que não tinham onde morar. Já as que chegaram posteriormente eram, na sua maioria, da própria capital, e teriam se integrado à comunidade porque moravam de aluguel ou nas casas de familiares.



em um local mais periférico, quando comparado ao Parque das Nações indígenas. Limita-se a oeste com a chamada ‘Cidade das Luzes’, também iniciada no ano de 2014 e que, embora também conte com a presença de indígenas, tem uma população majoritariamente composta por brancos<sup>528</sup>. Outra vizinha importante é a já mencionada comunidade ‘Cristo Rei’, localizada ao sul, que também conta com a presença de algumas famílias indígenas, mas que se organiza sob a responsabilidade de um branco.

A sua área total possui aproximadamente 365 mil metros quadrados. Trata-se de um terreno relativamente plano, na sua parte mais ao norte, com um considerável declive, na parte mais próxima da comunidade Cristo Rei. As ruas foram nomeadas de acordo com termos das línguas maternas das famílias, algumas fazendo alusão aos próprios nomes de grupos étnicos, outras às referências cosmológicas destes. Quanto às residências, se alternam entre construções de madeira e uma grande quantidade de outras de alvenaria, algo que, por sinal, demonstra um relativo amadurecimento da ocupação<sup>529</sup>. Fora a ausência de serviços públicos básicos<sup>530</sup>, os momentos recentes da história da comunidade sinalizam um progressivo, embora tímido, reconhecimento do poder público local, fato demonstrado por meio do serviço de pavimentação de parte das vias, realizado pela prefeitura no final ano de 2018. Além dessa obra, de inegável importância, o poder público também se faz presente por meio de algumas ações pontuais, voltadas à saúde e educação, com apoio ao pequeno centro escolar bilíngue, que desde 2016 funciona sob supervisão e apoio da SEMED<sup>531</sup>.

---

<sup>528</sup> Embora na época da ocupação a imprensa local tenha tratado os assuntos do Parque Das Tribos e de sua vizinha Cidade das Luzes como movimentos distintos, informações colhidas entre alguns interlocutores apontam que, pelo menos no início, se tratava de uma coisa só. A repartição dos territórios teria ocorrido em virtude da grande extensão do território. Por isso, era necessário um fracionamento para ele ser melhor administrado. Outros já afirmam que teria ocorrido um racha entre lideranças.

<sup>529</sup> Já não se trata de tendas improvisadas, situação normalmente encontrada em ocupações recentes, mas de estruturas que, embora precárias em diversos aspectos, constituem residências permanentes.

<sup>530</sup> Ainda não há água encanada. A solução tem sido improvisada pelo serviço de um caminhão pipa.

<sup>531</sup> Além do espaço cultural *Uka Ubuesara Wakenai*, coordenado pela Prof.<sup>a</sup> Cláudia Baré, já coberto pelo apoio da prefeitura, há também um projeto de escola Kokama, que aguarda parecer positivo da SEMED no sentido de estabelecer uma parceria.



Figura 32: Visão interna do Parque das Tribos. Via ainda não contemplada com o serviço de asfaltamento. (Autor: Amilcar Jimenes, 2019)

Em relação às questões políticas, é possível dizer que a principal liderança da comunidade é Messias Kokama. Este, por sua vez, possui o frequente auxílio de outros indivíduos, dentre os quais Lutana ‘Kokama’ e Joílson ‘Karapãna’. As ações dessas lideranças, unidas aos esforços dos demais moradores, têm ajudado a comunidade enfrentar os desafios cotidianos da aldeia. Primeiro em função da condição jurídica do local, que desde o início é requerido na justiça por seu suposto proprietário. Nos últimos anos foram expedidas algumas ordens de reintegração de posse, e os indígenas tiveram de conviver, em certos momentos, com a presença das forças policiais, sendo que, em uma ocasião, a operação acabou por se concretizar, resultando em um episódio traumático para aqueles que na época já se encontravam no local. O desafio de se colocar diante demandas processuais contrárias, que ainda tramitam na esfera jurídica, foi um dos fatores que obrigaram as lideranças da comunidade buscar caminhos cada vez mais próximos do diálogo institucionalizado com o poder público. Sendo este um meio importante a partir de então, as lideranças do Parque das Tribos formalizaram a organização chamada *Instituto Americano dos Povos indígenas*– IAPI, utilizada para representar oficialmente as demandas da comunidade.



Figura 33: Logo da comunidade Parque das Tribos.  
(Fonte: Comunidade Parque das Tribos, 2019).

Além dos desafios para se legitimar diante das autoridades locais, nos últimos anos, as lideranças da comunidade Parque das Tribos tiveram de lidar com alguns episódios de tensões com grupos criminosos, supostamente integrantes de uma conhecida facção local, que tomaram uma porção de terra localizada ao sul da comunidade. A ocupação teria se realizado com ato de violência, expulsando famílias então residentes, ou obrigando-as a colaborar com a presença dos criminosos. Por alguns meses os indígenas tiveram de conviver com a incômoda vizinhança, até as autoridades policiais tomarem as medidas necessárias. Em se tratando de problemas com áreas adjacentes, também se destaca a relação com a comunidade Cidade das Luzes, que em mais de uma ocasião também foi alvo de operações policiais, com o intuito de coibir práticas atribuídas a grupos criminosos atuantes naquele local – o que inclui a mencionada ‘Operação Blackout’<sup>532</sup>.

Todavia, a despeito de todos os desafios e dificuldades cotidianas, o Parque das Tribos tem ganhado visibilidade positiva ante ao poder público e à sociedade local. Isto pode ser medido pela forma com que a imprensa tem noticiado fatos relacionados à comunidade. Se nos primeiros anos as notícias a ela vinculadas basicamente tratavam dos episódios de tensões com autoridades policiais, por exemplo, ultimamente faces cotidianas da vida de seus moradores sido evidenciadas. Os constantes encontros e festejos promovidos pelos indígenas, bem como os resultados colhidos a partir do projeto educacional, têm sido questões recorrentes de matérias jornalísticas da imprensa escrita e televisionada na capital amazonense. E além dos veículos de informações de massa, essa visão mais positiva também resulta do esforço dos próprios

<sup>532</sup> Estas tensões que já tinham sido percebidas pelo pesquisador Glademir Sales, quando fez seu trabalho de campo no Parque das Tribos ainda sofre com a pressão dos não indígenas, ocupantes da cidade das luzes. Estes ameaçavam os indígenas. SANTOS, Glademir S. op. cit. [2016], p. 293.

indígenas, sobretudo por meio das redes sociais virtuais, habilmente utilizadas como veículos de divulgação das atividades da comunidade, de modo a destacar a notável diversidade étnica presente no local.

Não há dúvida que, no todo, o quadro atual é favorável para as famílias do Parque das Tribos, o que pode abrir caminho para os planos almejados pelas suas lideranças e demais comunitários. Dentre tais, aquele que trata de uma possível regulamentação do local como um autêntico ‘bairro indígena’ é talvez o mais importante. Algo que, caso concretizado, demandará um imenso esforço político das suas lideranças<sup>533</sup>, mas que pode abrir um precedente importante para outras comunidades em situação similar, presentes na capital amazonense.

### 4.3.3 A comunidade do Paxiubal

#### *“GRUPO RETIRADO DE ÁREA DESAPROPRIADA OCUPA NOVO TERRENO EM MANAUS*

*Cerca de cem pessoas ocupam uma área particular na Avenida Arquiteto José Rodrigues, na Zona Norte de Manaus. O grupo havia sido retirado de um terreno situado em frente à nova área invadida, nas proximidades do Centro de Treinamento de Condutores do Departamento de Trânsito (Detran-AM), na quarta-feira (3). Policiais fazem ronda na área desapropriada para evitar o retorno dos ocupados. Parte do grupo se diz indígena. A reintegração de posse do terreno durou mais de dez horas e retirou cerca de 250 barracos feitos com lona. A área foi ocupada desde outubro. Durante a ação, houve confronto entre invasores e policiais. Uma criança precisou de atendimento por ter inalado fumada de bombas de efeito moral. Segundo o cacique Kocama, da etnia Munduruku, as famílias permanecem na área por não ter para onde ir. Ele disse ainda que foi à sede da Fundação Nacional do Índio (Funai) pedir apoio do órgão para encontrar um lugar para o grupo morar, mas até o momento, não teria obtido resposta. "Não queremos ocupar o terreno de ninguém. Queremos uma resposta para saber onde podemos ficar. Eu, como líder desse povo, peço apenas que alguém interceda e nos ajude. Não queremos brigar", afirmou ao G1, na manhã desta sexta-feira (5) [...]"<sup>534</sup>*

Como já explicado, a primeira vez que estive na comunidade Paxiubal se deu em virtude de uma reunião da COPIME, a que fui convidado por Aguililson Perez a assistir. Como de costume, o evento em si me possibilitou importantes informações, bem como o contato com

<sup>533</sup> Do ponto de vista dos arranjos institucionais, exigirá um importante ajuste legal para que se concretize, uma vez que não há qualquer dispositivo que ampare essa questão na cidade de Manaus.

<sup>534</sup> Trecho de matéria publicada na página ‘G1 Amazonas’, em 05/12/2014 [<http://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2014/12/grupo-retirado-de-area-desapropriada-ocupa-novo-terreno-em-manaus.html>]. (Acessado em 05.07.2019)

indígenas, na maioria lideranças, que ainda não conhecia. Passados alguns meses, me dirigi ao local, para estabelecer o contato com o cacique Josué Munduruku<sup>535</sup>.

A comunidade do Paxiubal resulta de um movimento de ocupação iniciado ano de 2014. Localiza-se na zona norte de Manaus e é atualmente constituída por 12 famílias. A história dessa ocupação, como também já mencionado, contou com a participação direta de Sabá Kokama. Sob sua liderança, famílias se aglomeraram inicialmente na outra margem da avenida onde se localiza, em um terreno pertencente ao Departamento Estadual de Trânsito do Amazonas<sup>536</sup>. Após alguns meses, uma violenta reintegração de posse retirou-as daquele local. Parte dessas resolveu então se fixar no outro lado da via, onde hoje se localiza a comunidade. Não tardou para o suposto proprietário aparecer, tentando impedir que a parte coberta por uma densa mata fosse ocupada - é justamente esta mata que hoje limita um dos extremos da comunidade Paxiubal. Na época os indígenas sofreram ameaças e uma intensa intervenção da polícia, fazendo com que desistissem de ocupar aquela parte do terreno. Na mesma época, o verdadeiro dono do terreno teria aparecido – até então um ‘representante’ tinha realizado contato com os indígenas. Ele afirmou que, no seu registro, o terreno que lhe pertencia iniciava na margem da avenida e findava cerca de 30 metros depois. O restante da área, aproximadamente 100 metros até a margem de um igarapé, era uma porção de terra sem dono. Sendo assim, propôs um acordo com os indígenas: estes deveriam se agrupar na parte de trás de sua propriedade; em contrapartida, desocupariam a parte frontal da área, pertencente aos limites do terreno. Os indígenas aceitaram a proposta, garantindo também resguardar a área pertencente ao proprietário.

Este acordo findou um período inicial conturbado para as famílias do Paxiubal, de modo que atualmente não enfrentam qualquer ação na justiça a respeito de assuntos fundiários. O período de incertezas, no entanto, ocasionou mudanças importantes do ponto de vista da organização interna da comunidade. Em virtude de alguns desentendimentos com as famílias participantes, na época em que foram retirados do terreno ao lado, Sabá Kokama acabou deixando a direção do movimento. Elegeram algumas lideranças para a comunidade, que não conseguiram se manter, até a chegada de Josué Munduruku. E a escolha desse novo líder, de certa forma, inaugurou um momento de maior estabilidade para as famílias e de progressiva aproximação com o movimento ‘organizado’.

---

<sup>535</sup> Nessa segunda ocasião fui recebido por duas moradoras, no portão de acesso da comunidade, que me informaram sobre a ausência daquele a quem eu procurava. Foi necessário aguardar algumas semanas, até Josué retornar da cidade de Borba, para finalmente realizar a entrevista.

<sup>536</sup> Na verdade, trata-se de uma área destinada à realização de testes a cargo do DETRAN-AM. A parte então ocupada abrangia uma porção inutilizada do terreno.





Figura 34: Vista aérea da comunidade do Paxiubal.  
(Fonte: Google, Earth, 2019)

A respeito da dimensão física da comunidade, em primeiro lugar cabe destacar que se trata de um lugar de fácil localização e acesso— mais que a maioria das comunidades aqui mencionadas—, uma vez que se encontra praticamente às margens de uma das principais vias da zona norte de Manaus. Ao mesmo tempo, trata-se de um espaço inversamente difícil de adentrar. A única porteira que separa a comunidade da mencionada via encontra-se constantemente fechada, com uma placa alertando que trata de um território indígena, cujo ingresso exige permissão prévia. Todo esse cuidado é um sinal claro de que se trata de uma comunidade que convive, talvez de maneira mais intensa do que outras, com o temor da presença de indesejáveis — no caso, não se trata da polícia ou de ‘proprietários’, mas dos já mencionados grupos criminosos que nos últimos anos têm dominado diversas locais na periferia da capital amazonense.

O interior da comunidade é notadamente diferente de outras ocupações. Primeiro por se tratar de um espaço muito menor, com cerca de 8 mil metros quadrados, e com um número igualmente inferior de unidades residenciais. Entre as moradias não há ruas, mas uma viela principal, sem qualquer tipo de pavimentação. O terreno é arenoso, localizado em uma região alagável — justamente a área rejeitada pelo proprietário do terreno localizado na parte frontal. Entre as casas há uma quantidade considerável de palmeiras, incluindo açazeiros — característica essa que justifica o nome da comunidade, uma vez que ‘paxiúba’ é o nome popular atribuído a essa família de palmeira. Ao fundo da comunidade há uma pequena área constituída por outros tipos de árvores, que finda com um igarapé, visivelmente sob avançado estado de degradação. Em dias de chuva, este córrego normalmente transborda para o interior da comunidade, fato que, segundo cacique Josué, afugentou a maioria das famílias que



participaram dos momentos iniciais da ocupação. Dentre as que sobraram, algumas tiveram de construir moradias conforme o padrão das famosas ‘palafitas amazônicas’, erguidas a uma distância segura do chão. Estas casas, por sua vez, são na maioria construídas de madeira de baixa qualidade, junto com materiais metálicos e plásticos. Não há fornecimento de energia elétrica por parte da companhia responsável pela distribuição local, sendo as moradias alimentadas por linhas improvisadas. De igual modo isto acontece com o fornecimento de água potável, que é ‘puxada’ de maneira irregular da rede que abastece o bairro de Santa Etelvina, localizado na outra margem do igarapé.



Figura 35: Visão internada comunidade Paxiubal.  
(Autor: Cecília Jimenes, 2019)

Existem alguns planos de melhoria da infraestrutura da comunidade Paxiubal, o que inclui a construção de novas moradias e uma solução para o problema dos alagamentos. Todos esses, no entanto, têm esbarrado na indiferença do poder público local. Ao que tudo indica, o número pequeno de famílias resulta em certa invisibilidade ante as autoridades. A comunidade Paxiubal se distingue, portanto, em muitos aspectos das duas outras aqui já mencionadas. Não há um projeto de educação diferenciada, algo que, como já evidenciamos, inegavelmente ajuda a demarcar a identidade indígena, abrindo portas para outras ações do poder público. Ao mesmo tempo, o número pequeno de famílias talvez não desperte maiores interesses de agentes públicos, que como se sabe, na maioria das vezes são orientados de conforme finalidades

eleitorais. Em suma, trata-se de uma comunidade que não dispõe de um capital político capaz de dar voz às suas demandas. Isto não significa, entretanto, que não seja possível alcançar os objetivos colocados então. Entre as histórias coletivas mencionadas nesta tese, foi possível observar alguns exemplos aproximados, de comunidades que conseguiram transpor seus desafios pela capacidade criativa de seus membros. Cabe às famílias da Paxiubal inventar um caminho viável para as conquistas de seus desafios cotidianos.

#### 4.4 Antagonismos e tensões

*“As organizações indígenas estabelecidas nesta cidade de Manaus [...], legitimamente constituídas e demais lideranças, que lutam por seus direitos garantidos na Constituição deste país, **REPUDIAM veementemente**, os atos praticados por indígenas ou em nomes destes, nas constantes invasões de terras particulares ou de domínio público em áreas urbanas, cujas terras não constituam pretensões legítimas de grupos indígenas caracterizado pelo uso tradicional ou imemorial desses espaços.*

*Consideramos ser legítimo o direito à moradia digna, mas deve ser conseguido dentro da legalidade, respeitando o direito do outro. **Não concordamos** com os que confundem os direitos às Terras tradicionalmente ocupadas por grupos indígenas, com os espaços urbanos ocupados sob invasão, justificando que, por se auto-reconhecer indígena tem prevalência em terrenos urbanos. E com apoio de lideranças legítimas da base nos sentimos fortalecidos, é motivo único na defesa do direito e da justiça que solicitamos respeito mútuo as organizações constituídas”.*

*“A COIAB nunca fez isso, a COPIME nunca fez isso, a AMARN nunca fez isso, porque eles não têm coragem. Nós éramos criticados por aqueles que hoje querem estar conosco, mas eles não podem falar em nosso nome.”*

A nova frente de atuação política indígena em Manaus, cujos resultados estão hoje materializados em pelo menos dois grandes aglomerados comunitários, nos coloca diante de importantes reflexões, não só do ponto de vista da dinâmica do campo indigenista local, mas, de modo geral, ousa afirmar, também dos estudos sobre povos indígenas na atualidade. Tentei evidenciar e discutir nas páginas anteriores alguns aspectos fundamentais presentes no movimento por moradia, de modo que o leitor se deparasse com uma noção mínima de quais são as particularidades e os desafios presentes na trajetória desses coletivos. Neste tópico, por sua vez, a reflexão se volta à análise de uma das principais questões emergidas a partir da

ascensão do movimento por ocupações: as relações de tensão observadas por agentes relacionados ao movimento indígena já anteriormente atuante na cidade de Manaus.

Como maneira de contextualizar a questão, podemos iniciar pela análise dos ajuizamentos transcritos em epígrafe – com as necessárias omissões de seus autores. O primeiro texto é precisamente a reprodução de uma moção de repúdio escrita em um encontro de algumas organizações, no ano de 2013, a que tive oportunidade de presenciar. Ao que parece, embora tenha sido escrito sob um clima de intensa animosidade, com o propósito de publicá-lo, não há informações de que tenha sido veiculado nos meios de comunicação local. De qualquer forma, é um documento que expressa o teor e a gravidade das tensões envolvidas na emergência do movimento indígena ‘sem-terra’ em Manaus.

O manifesto em si apresenta algumas palavras-chave que elucidam tanto a maneira como os que se intitulavam ‘organizados’ se afirmavam diante do campo indigenista local e à própria sociedade envolvente, como a forma pela qual viam aqueles que estavam sendo criticados. Quanto às projeções sobre o próprio grupo, o entendimento paira sobre um repertório de alegações específicas. A primeira delas coloca os autores da moção como representantes de “organizações indígenas estabelecidas nesta cidade de Manaus”. De antemão, a discussão em torno de ser ou não ser ‘estabelecido’ necessariamente implica em uma reflexão mais ampla, mas basicamente delineada em dois sentidos: histórico (antiguidade) e político (institucional). Tudo indica que seus autores se veem como há mais tempo atuantes neste espaço de interlocução política, e que por isso se sentem legitimados para reivindicar a condição de ‘estabelecidos’. De certa forma, isto faz sentido quando relembramos que as trajetórias de indivíduos e coletivos, perfilados a esse grupo, começaram a ser trilhadas na cidade ainda na década de 1980. Por outro lado, os indígenas que habitam as comunidades resultantes de ocupações, bem como os que participaram nos últimos anos desse movimento - incluindo a maioria das lideranças-, ou estão na capital desde período mais recente, ou, se já estavam, atribuíram um sentido político às suas particularidades étnicas em tempos igualmente mais atuais. Nesse aspecto, os organizados se veem enquanto representantes legítimos de uma tradição mobilizatória, que tem como referência histórica o surgimento de organizações como AMARN, AMISM e as demais criadas posteriormente.

Complementarmente, o fato de ser um ‘estabelecido’ é algo que impõe a possibilidade de advogar a tese de que se trata de um grupo constituído por organizações “legitimamente constituídas”<sup>537</sup>. Esta legitimidade pode ser entendida em duas vias complementares. Em

---

<sup>537</sup> Pela emergência da palavra ‘estabelecido’, não há como negar que automaticamente a discussão remete a determinados aspectos tratados no clássico estudo publicado pelos sociólogos Norbert Elias e John Scotson,

primeiro lugar, o fato de as organizações ‘estabelecidas’ atuarem de acordo com os arranjos institucionalizados, ou seja, o aparato legal estabelecido pelo Estado. Raciocínio semelhante pode ser encontrado nas diversas manifestações em que lideranças reafirmam a ‘caneta’ em detrimento da ‘flecha’ como principal instrumento de diálogo com a sociedade envolvente. Por outro caminho, legitimidade pode também ter relação com a maneira pela qual cada uma das organizações ‘estabelecidas’ e suas respectivas lideranças se colocam diante de seus próprios representados, pressupondo uma série de normas para que consigam se inserir nesse campo de atuação. Isto é, para se estar entre os estabelecidos, não basta somente ser herdeiro da história de mobilizações emergida na década de 1980, e nem atuar de acordo com as regras instituídas, mas também seguir determinados protocolos, o que se impõe nos processos de escolha de suas lideranças e formalização de um *corpus* regulamentar específico para cada coletividade – o que converge com a questão da institucionalização.

A terceira linha de argumentação paira sobre outra virtual fonte de ‘legitimidade’: as lideranças da “base”. Justamente no mesmo encontro em que reivindicavam maior reconhecimento dos parentes do interior, os ditos ‘estabelecidos’ invocaram suas relações com a base como elemento que os diferenciava positivamente dos ‘invasores’. Já destacada em outros momentos deste trabalho, a questão do reconhecimento da base supõe, na manifestação dos ‘estabelecidos’, uma legitimidade para além da realidade local da cidade. Isto é, ser ‘reconhecido’ pelas aldeias significa estar perfilado a todo o conjunto de organizações atuantes na região, o que, por sua vez, se coloca no contexto do próprio campo indigenista brasileiro. Em termos mais simples, significa dizer que os estabelecidos são conhecidos de todos, participantes atuantes do movimento indígena, enquanto os supostos ‘invasores’ eram vistos como estranhos a esse campo de forças. De modo mais profundo ainda, resgatar a questão da ‘base’ enquanto elemento produtor de legitimidade pode estar associado à própria ‘comprovação’ da condição étnica dos indivíduos e famílias envolvidas – face da questão já discutida a partir narrativa do cacique Augusto ‘Miranha’.

Se essas são as premissas que qualificam e legitimam a própria existência de um grupo de indivíduos e coletividades ‘estabelecidas’. Na outra margem, pelo menos do ponto de vista

---

intitulado ‘Estabelecidos e Outsiders’. A proposta daquele esforço se deu basicamente em discutir as diferenças entre grupos sociais de uma mesma comunidade, o que inclui as percepções de cada um a respeito de si e dos demais. No interior dessa discussão, os pesquisadores desnudam mecanismos de diferenciação e hierarquização estabelecidos nas relações entre os habitantes da comunidade, tento como principal clivagem a questão da antiguidade dos indivíduos e famílias habitantes da comunidade analisada. Aqui, no entanto, evidentemente há particularidades as quais entendo que jamais poderiam se perfilar ao caso tratado na mencionada obra. ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

desses ‘estabelecidos’, tudo parece estar nebulosamente equidistante. Ou seja, se observarmos com a devida atenção, não há qualquer tipo de adjetivação aberta endereçada àqueles que são alvos da crítica. Os predicativos, por sua vez, se escondem justamente nas ausências do que está escrito no manifesto. Sendo assim, se é for necessário arriscar um caminho que indique com certa precisão as qualidades daqueles que são os sujeitos da crítica, talvez o uso de um quadro explicativo possa ilustrar de modo mais simples e instrumental.

	<b>Movimento ‘organizado’</b>	<b>Movimento por ocupações</b>
<b>Relação Histórica</b>	<i>Antigos, estabelecidos</i>	<i>Novos, recém-chegados</i>
<b>Relação com o movimento indígena</b>	<i>Reconhecidos, legitimados</i>	<i>Desconhecidos, recém-identificados</i>
<b>Atuação Política</b>	<i>Institucionalizada, organizada</i>	<i>Marginal, desordenada</i>

O esquema acima ajuda a simplificar os termos colocados no manifesto transcrito. Todavia, vale frisar que as críticas constantemente dirigidas aos agentes do movimento por ocupações, observadas no *front* investigativo, não se encerram nele. Não obstante, por estar inserido no contexto formal<sup>538</sup> de crítica, o tomarei como uma referência para aprofundamentos posteriores.

Se o manifesto elaborado por algumas das lideranças autointituladas ‘estabelecidas’ é capaz de nos indicar elementos cruciais para o entendimento de suas visões, podemos também tentar alcançar os sentidos projetados na narrativa de um dos agentes perfilados ao movimento indígena ‘sem-terra’. Embora se trate de uma reflexão menos elaborada que a primeira, em sua simplicidade, é uma mensagem que toca em um ponto crucial. A ‘coragem’ parece ser a palavra-chave, uma vez que destaca um dos aspectos mais marcantes das ocupações, já evidenciadas em páginas anteriores: a capacidade de assumir os inúmeros riscos inerentes à ação política fora de um contexto institucionalizado, enfrentando a face violenta do Estado, bem como de outros agentes atuantes no universo que constitui as ocupações na cidade de Manaus. O que legitima o enfrentamento dos riscos, nesse contexto, é a própria possibilidade de assegurar o direito à

---

<sup>538</sup> Uma reunião institucional, que gerou uma ata como documento comprobatório dos acertos realizados.

moradia às famílias participantes. A partir dessa justificativa, mais uma vez a ausência é usada para apontar de modo implícito os desacordos com outro lado, afirmando que as lideranças e entidades críticas às ocupações, reconhecidas no campo indigenista, bem como ante aos próprios poderes instituídos, embora estejam já há algum tempo atuando neste campo política, não foram capazes de atender o que o autor da mensagem entende como uma das demandas fundamentais dos indígenas que vivem na cidade. A ‘coragem’, por seu turno, invoca a ‘ação’ enquanto elemento qualificador implícito, ao mesmo tempo, projetando, à outra margem, a ‘inércia’ como característica negativa. Outro elemento presente na mesma crítica pode ser observado na segunda afirmação. Ao proferir a frase “querem estar conosco, mas eles não podem falar em nosso nome”, o interlocutor nada menos que rechaçou todo o movimento de aproximação elaborado por determinadas lideranças, outrora nitidamente críticas às ocupações, nos últimos anos. Isto é, aos olhos deste interlocutor, parece cômodo propor um alinhamento justamente no momento em que as ocupações, principalmente aquelas que se estabeleceram enquanto comunidades, se veem diante de expressivos gestos de reconhecimento de parte do poder público local e, em certo sentido, da própria sociedade manauara.

Uma vez analisados aspectos mais evidentes das críticas elaboradas por agentes de ambos os lados, a narrativa pode se encaminhar para camadas mais aprofundadas dessa diferença. Neste caminho, faz-se necessário mapear os elementos que efetivamente contribuíram para a constituição de um quadro antagônico entre as partes. Em outras palavras: os motivos que fazem da emergência do movimento por ocupações um incômodo para aqueles que já se achavam ‘estabelecidos’ no campo indigenista local.

A primeira linha de entendimento pode partir de uma breve análise histórica do quadro. O movimento indígena ‘organizado’ surge em Manaus, ainda que inicialmente de modo tímido, na década de 1980. Com poucas exceções – que devem ser lembradas adiante-a atuação de seus grupos esteve sim marcadamente pautada no diálogo institucionalizado com o mundo dos brancos. Essa construção, por sua vez, não se fez ‘naturalmente’. É tributário de um longo e contínuo de ‘enquadramento’ institucional das demandas comunitárias, e que tem a marca indiscutível dos agentes relacionados ao missionarismo engajado do CIMI, por meio da PIAMA<sup>539</sup>. Em outras palavras, embora sempre tenha se caracterizado como uma força política com modestas possibilidades de ação frente ao poder instituído, a relação dos indígenas com a sociedade manauara esteve alicerçada por uma espécie de ‘pacto’ – não declarado, mas ainda

---

<sup>539</sup> Nesse ponto, o esforço de agentes ligados ao ‘missionarismo engajado’, em certo sentido, pode ser encarado como uma progressiva domesticação da força indígena emergente em Manaus na década de 1980. Em certo sentido, a emergência das ocupações recentes acaba tornando esse processo mais nítido.



assim concreto. Ou seja, salvo rara exceção, os indígenas em Manaus jamais se colocaram como uma força inclinada ao enfrentamento ‘direto’ do poder instituído. O movimento de ocupação rompe de modo repentino e violento esse arranjo, criando uma nova frente de tensão entre a sociedade local e os coletivos indígenas inseridos nela – afinal, como sabemos, do ponto de vista do mundo dos brancos, em primeira análise, os grupos indígenas perfazem um bloco compacto e homogêneo. Daí o urgente e categórico discurso observado no manifesto de crítica às ocupações: aqueles que se manifestaram, desejavam de todo o modo explicar, para a sociedade não indígena local, que não havia um bloco monolítico de grupos indígenas e que não se perfilavam àquelas práticas.

Mas como se não bastasse o próprio fato de romper com o tal ‘pacto’, em suas atuações, o movimento por moradia expôs limites e fragilidades inerentes às escolhas por uma ação política institucionalizada. Como já explicitado em outros momentos dessa tese, buscar uma ação política utilizando como arma a ‘caneta’ foi um caminho que abriu amplas possibilidades, do ponto de vista dos interesses das populações indígenas em Manaus. Todavia, como era de se esperar, essa apropriação impôs um constante ajustamento a formas específicas de diálogo. Isto é, implicou em aceitar o tempo dos arranjos institucionais e burocráticos, que revelam, por meio de sua dinâmica, a força de um poder travestido, escamoteado, e que tende a ‘institucionalmente’ marginalizar grupos políticos minoritários. Assim, mesmo buscando a todo custo se enquadrar a determinados mecanismos<sup>540</sup>, próprios do poder instituído, e apesar de todas as conquistas acumuladas ao longo dessas mais de três décadas de esforços, não há dúvida que a maioria das demandas encampadas pelo movimento indígena em Manaus esbarrou nos limites de sua própria margem de manobra.

Por sua vez, a ‘flecha’, ou seja, a ação política ‘direta’, é um caminho que também possui limitações, mas abre outras possibilidades. Ao longo do capítulo foi possível observar algumas, em que se destacam: o assentamento de famílias no conjunto residencial cidadão XII, no ano de 2010; a efetivação de núcleos comunitários a partir das ocupações, o que inclui a ‘Comunidade das Nações’, o ‘Parque das Tribos’, a ‘Comunidade Paxiubal’ e o ‘Assentamento Sol Nascente’. Sobretudo quanto às duas primeiras comunidades, lembramos do fato de que têm se destacado pela paulatina aproximação com o poder público, ocasionando num progressivo atendimento das demandas sensíveis às famílias nelas residentes. Assim, quando avaliamos de longe a trajetória do movimento indígena ‘sem-terra’ que começou a se formar

---

<sup>540</sup> Estar em condições legais de pleitear algo; manifestar as demandas (formalmente) a agentes ou instituições específicas; esperar uma resposta (formal); aguardar a disposição dos agentes do poder; entre tantas outras faces do universo administrativo que constitui o Estado.

em finais da década passada, não é exagero concluir que já acumula conquistas significativas – somente o assentamento de mais de mil famílias indígenas em um verdadeiro bairro é, por si, inegavelmente, um fato extraordinário. É possível dizer que as estratégias utilizadas pelo movimento ao longo dessa trajetória, resultaram, mesmo que precariamente, e em determinadas circunstâncias, numa certa equalização de forças em relação aos interesses contrários com os quais se depararam ao longo dessa história<sup>541</sup>.

Na mesma esteira, a celeridade das conquistas se efetivou em paralelo à crescente mediatização do movimento das ocupações – embora que nos primeiros momentos, como já demonstrado, muito mais negativa. Em outras palavras, as ocupações causaram um forte impacto na sociedade local, frequentemente tomando as páginas de veículos de informações da cidade, reacendendo a discussão sobre a presença indígena no espaço urbano, bem como os direitos relacionados a esses grupos. Por tudo isso, não é exagero dizer que a emergência deste novo movimento acabou por eclipsar a atuação dos autoproclamados ‘estabelecidos’ na cidade, impondo de maneira abrupta a apreciação de temas – sobretudo o próprio direito à moradia -, que pareciam ter um status marginal para as organizações até então atuantes<sup>542</sup>.

Diante de todos esses pormenores, convido o leitor a consolidar uma discussão a partir dos seguintes raciocínios:

Apesar da gravidade das tensões, não é possível dizer que existem dois blocos distintos e completamente antagônicos. Antes de qualquer reflexão nesse sentido, deve-se frisar que as próprias críticas às ocupações jamais foram um elemento hegemônico entre aqueles que, segundo os critérios analisados, poderiam se considerar ‘estabelecidos’. Este antagonismo partiu de um grupo específico, mas reverberou de modo intenso em todo campo indigenista em Manaus.

Ainda há um quadro de extrema tensão, como observado nos anos anteriores? A resposta é não. Talvez em virtude do fato de que, embora ainda persista certo ressentimento entre algumas lideranças das ocupações, é possível observar uma tendência de unificação em curso ou, pelo menos um arrefecimento dos ânimos. A dualidade clara e aberta pode até emergir em

---

<sup>541</sup> Sobre tudo dos supostos proprietários das terras, que em determinados momentos tiveram ao seu favor as forças do aparato estatal, as vezes amparado até de maneira arbitrária, mas cujas reivindicações acabaram sendo superadas ante a força e a insistência de interesses coletivos emanados pelo movimento indígena.

<sup>542</sup> Em todos esses anos de indígenas na cidade de Manaus, em algum momento de todo esse período, o poder público local esboçou qualquer tipo de iniciativa relacionada à questão de moradia para grupos indígenas? A resposta é categoricamente negativa.

contextos específicos, mas tende a se diluir no cotidiano da maioria. Ao mesmo tempo, deve-se deixar claro que as ocupações hoje em curso na cidade de Manaus nem de longe obtêm a mesma visibilidade ante ao poder público e a sociedade local. Em resumo: tudo pode até se transformar, em virtude de se tratar aqui de uma leitura presa a determinada conjuntura, mas o fato é que, atualmente as diferenças entre ‘estabelecidos’ e o ‘novo movimento’ parecem já não fazer tanto sentido. Ainda assim, mesmo que esta questão se torne mais uma página virada na história da presença indígena na cidade de Manaus, não deixa de ser um assunto que ainda pode resultar em relevantes reflexões para os estudos relacionados aos povos indígenas.

Já quanto às interpretações a respeito do caso, por algum tempo pairou para mim a hipótese de que a relação conflituosa constituída entre esses grupos poderia se configurar aquilo que alguns especialistas chamam de ‘faccionalismo’. A emergência dessa suposição e a reflexão a partir dela, por si, é algo que merece algumas considerações. A despeito de todas as formas de conceber o termo ‘faccionalismo’ – neste caso, não é intenção adentrar na seara que o envolve-, advogo o entendimento de que a realidade observada entre os indígenas em Manaus dificilmente lhe caberia, por uma razão importante. Tal como mapeado por João Pacheco de Oliveira<sup>543</sup>, um dos fundamentos que caracterizam um quadro ‘faccional’ é a constituição de um cenário conflituoso e antagônico no interior de um grupo. Nesse aspecto, não é possível dizer que o caso retratado constitua a situação de uma unidade (o movimento indígena em Manaus), que se dividiu em determinada circunstância, em razão de tensões específicas. Jamais houve unicidade entre ‘estabelecidos’ e o movimento por moradia; trata-se de grupos distintos que, embora compartilhem certas similaridades - dentre as quais, o fato de se tratar de indígenas-, foram formados além de momentos distintos, em função de razões inicialmente incomunicáveis, e encabeçados por indivíduos com experiências diferenciadas. Do mesmo modo, o movimento indígena ‘sem-terra’, sobretudo em seus momentos iniciais, não almejava precisamente os mesmos projetos compartilhados entre as organizações ‘estabelecidas’, e tampouco disputavam o mesmo nicho político. Ou seja, e reiterando: as ocupações colocaram em evidência uma questão nova para o campo indigenista local.

Mas além de não caber à realidade observada no caso dos indígenas em Manaus, qualquer movimento analítico em direção ao uso termo ‘faccionalismo’ ainda poderia se tornar uma armadilha das mais implacáveis a quem a utiliza. Ao forçar o entendimento do conflito no

---

<sup>543</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. *As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1977.

sentido de uma ‘divisão interna’, tendo como parâmetro genérico o fato de se tratar de ‘populações indígenas’, qualquer analista correria o risco de estar reproduzindo o imaginário que enxerga no universo indígena a existência de um bloco histórico monolítico e internamente coerente, e que, portanto, qualquer evidência contrária a esse imaginário poderia ser tratada como um fato anômalo.

Como observado, o antagonismo entre os dois movimentos não se alimenta a partir de uma clivagem étnica, mas, aparentemente, pela relação histórica com a política indigenista local. No primeiro ponto, vale lembrar, ambos os grupos congregam indivíduos e famílias pertencentes às mesmas identidades étnicas, alguns, inclusive, com relações consanguíneas. Diante disso, entendo que o fato de se proclamar ‘estabelecido’ é nada mais que uma maneira de tentar deslegitimar a ação daqueles que não se alinham ao seu modo de atuar na política indígena. Ou seja, todos os aspectos aqui já mencionados (o ressentimento pelo ritmo e a profundidade das conquistas logradas pelas ocupações, a visibilidade que essas alcançaram nos últimos anos, a diferenciação por meio de ser ou não estabelecido) são nada mais que aspectos adjacentes daquilo que sem dúvida é a maior fonte de antagonismo entre as partes: as estratégias diferenciadas, em um campo de atuação relativamente restrito.

Por sua vez, a relação entre a ‘caneta’ e a ‘flecha’, utilizada aqui como uma alegoria para traduzir formas distintas de atuação, jamais foi pensada como uma categorização hierarquizante. Isto não impede, todavia, que os próprios indígenas pensem de modo contrário. As evidências desse raciocínio puderam ser verificadas diversos momentos, a partir das narrativas de interlocutores, e não necessariamente em contextos de críticas àqueles que não se perfilavam ao seu entendimento sobre política indígena: emergiram principalmente em momentos em que tentaram descrever as transformações do movimento indígena sob uma dimensão histórica mais ampla, e também em contextos de reflexão sobre suas próprias trajetórias pessoais no campo indigenista local. De certa forma, é possível dizer que neste ponto podemos observar uma objetivação que se naturalizou entre as reflexões sobre a política indígena contemporânea: a ‘flecha’ como sinônimo de passado, de uma projeção de força em estado bruto, às vezes carregada de alto valor simbólico (exotização), mas, no todo, ineficiente (ante a diferença descomunal em relação ao poder das forças não indígenas); enquanto isso, a ‘caneta’, uma artimanha ‘moderna’ e sabiamente apropriada, sinalizando a evolução de uma ação indígena que ‘aprendeu’ a manipular os códigos presentes no regime de forças no mundo dos brancos.

Compreendo este modo de enxergar as coisas como mais uma evidência do quanto o campo do indigenismo é dependente dos códigos emanados do universo não indígena. Nesse

sentido, estar condicionado ao ‘campo semântico’ dos brancos é não somente ‘aceitar’ a regra do ‘outro’, mas propriamente entender que este movimento é um desdobramento natural da política indígena. Daí a importância do exemplo conferido entre os indígenas em Manaus: por se contrapor frontalmente a esse raciocínio. Por meio dele foi possível entender que a ‘flecha’ não é o símbolo de um modo de fazer política superado e inviabilizado pela hegemonia institucional, mas, contrariamente, em determinadas circunstâncias pode ser a única maneira de se alcançar determinados objetivos. Ou invertendo a questão: qual legitimidade, aos olhos dos ‘brancos’, os indígenas teriam em pleitear direito à moradia na cidade, por meios institucionais? Em nível prático, evidentemente que nenhuma.

Ainda no interior da reflexão a respeito das amarras inerentes ao ‘campo semântico’ projetado pelo universo não indígena, vemos que as tensões entre ‘estabelecidos’ e ‘sem terras’ mais uma vez demonstram a profundidade desse processo histórico. Não deixa de ser surpreendente o fato de que parte das críticas elaboradas por indígenas contrários ao movimento por ocupações vão ao encontro de algumas das acusações encontradas em veículos de informações locais nos últimos anos. Sob esse ângulo, as críticas endereçadas ao movimento das ocupações traduzem um dos trágicos efeitos colaterais da estratégica adesão ao mencionado ‘campo semântico’: a sujeição a termos e raciocínios daqueles que também os estigmatizam, para estigmatizar outros grupos.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há dois pontos que julgo necessários incluir nesta parte final do texto. O primeiro se direciona a aspectos inerentes às reflexões construídas a partir da relação com os protagonistas desta narrativa, e segundo, um apanhado sobre as opções teóricas realizadas.

A trajetória de pesquisa que fundamentou esta narrativa foi construída a partir da relação estabelecida com determinados indivíduos (indígenas). Não é exagero dizer que as possibilidades investigativas levantadas ao longo dessa caminhada foram se construindo à medida que esses sujeitos se propuseram me introduzir neste campo investigativo. Ou seja, os caminhos percorridos pela pesquisa foram, em boa medida, viabilizados pela rede de indivíduos em que se inseriam aqueles com quem já tinha proximidade – primeiramente os Tikuna, e depois os demais com quem estabeleci relações. Em alguns momentos, no entanto, foi necessário pensar e agir além do campo de possibilidades ‘fornecido’ pelos mediadores iniciais, principalmente quando para mergulhar no universo que constitui o objeto de análise do último capítulo. De todo modo, é possível observar que foi a relação com esses sujeitos que definiram os rumos da pesquisa e, por tabela, das possibilidades analíticas e narrativas. Daí a certeza de que esse esforço narrativo é ‘coproduto’, como evidenciado na introdução da tese, não somente em relação ao emerge do diálogo com os sujeitos, mas aos próprios caminhos percorridos.

Ainda dentro desta reflexão, retomo aqui algumas considerações direcionadas às histórias e visões acerca de temas abordados por esses sujeitos no decorrer dos vários diálogos estabelecidos. Num esforço atento ao vigor das narrativas pessoais como frente de produção da realidade histórica, deve-se frisar que, quando os indivíduos relembram partes de suas trajetórias ou das coletividades que os situam, quase sempre o fazem a partir de um movimento de pacificação e uniformização – às vezes acentuando determinados aspectos e/ou atenuando outros. A operação da memória é um exercício de constante invenção e reinvenção dos sentidos atribuídos ao passado vivido, por vezes como uma espécie de ‘monumentalização’ da história. Mas invariavelmente em todas essas narrativas escapam elementos que atestam a complexidade das experiências vividas, as possíveis e variadas encruzilhadas ao longo desse caminho: sujeitos titubeantes, buscando um caminho seguro diante das incertezas daquele presente (que passou) e, ao mesmo tempo, atentos às oportunidades que a vida lhes reservava. Mas quem somos nós – pesquisadores - para dizer que esses sujeitos não tinham plena lucidez do desenrolar de seus atos? Na verdade, é muito cômodo para um analista, pretensamente ciente das forças históricas operadas em nível mais amplo, dizer que não existe um sentido racional nas ações de outrem. A melhor maneira de encarar esses impasses é reconhecer que os sujeitos agem com relativa



consciência do universo histórico em que estão inseridos, ao mesmo tempo, considerando que as estratégias postas em prática (o próprio caminhar) é que quase sempre geram efeitos diversos e imprevisíveis.

O segundo ponto incluso nessa derradeira reflexão se dirige às consequências derivadas das escolhas teóricas da tese. Nesse sentido, é importante lembrar da principal pergunta da qual se buscou nortear todo o esforço analítico ao longo da narrativa: de que modo o caso da emergência política indígena em Manaus nos ajuda a estabelecer novas reflexões a respeito das relações contemporâneas entre povos indígenas e o mundo dos brancos e, em última análise, da própria história indígena?

A partir de toda a análise a respeito dos aspectos relacionados a existência de uma política indígena em Manaus, foi possível estabelecer as seguintes observações:

1. Ao identificar expectativas projetadas sobre o universo indígena, inclusive da parte da produção acadêmica e, especialmente nesse escopo, dos diversos estudiosos que têm se debruçado sobre o caso dos indígenas em Manaus, não significa que tenha reivindicado um uma posição isenta de qualquer olhar provido significação semelhante. Os leitores mais atentos certamente identificaram o que tentei visibilizar e construir ao longo da narrativa: o ‘índio pragmático’. Por sua vez, esta escolha também não está isenta de um apanhado crítico. Sobre o pragmatismo, é justo afirmar que se trata de um termo frequentemente evocado para expressar os caminhos pelos quais política indígena se deslocou nas últimas décadas. De antemão, deve-se admitir que seu uso é perfeitamente cabível à discussão, contanto que pensemos a partir do ponto de vista das expectativas lançadas sobre o movimento indígena atual em seus momentos iniciais de existência: uma projeção constituída de forte viés ‘revolucionário’<sup>544</sup> (como exposto no primeiro capítulo). Os passos tomados posteriormente indicam uma patente ‘desvirtuação’ desses cálculos: a ação indígena demonstrou que suas escolhas não os levaria em direção a uma mobilização tal como alguns esperavam. De fato, se analisado com o olhar atento e inclinado às suas manifestações, não é exagero dizer que tal pragmatismo esteve presente, de diversas maneiras, desde os ‘momentos iniciais’ do processo de organização da política indígena.

Por outro lado, devemos lembrar que, como qualquer instrumento de análise, é possível perceber que subjaz na questão do pragmatismo uma armadilha na sua própria conceptualização. Muitas das vezes em que analistas o evocam para explicar determinadas performances indígenas – e isto também vale como uma autocrítica -, deixam escapar a subentendida expectativa de outra forma de ‘ação’ para esses sujeitos. A pergunta pertinente

---

<sup>544</sup> E para alguns até ‘anticapitalista’.

neste caso é: qual o caminho possível para os indígenas, que não o pragmático? É como se o que se chama de pragmatismo fosse nada mais que um inesperado mas necessário desvio histórico. Em termos mais claros, é como se os indígenas, na sua condição de indígenas, devessem atuar conforme o que se espera de indígenas: defensores intransigentes de um modo de ser e agir que está além dos ‘joguetes políticos’, próprios do ‘mundo dos brancos’; ou, é como se o pragmatismo fosse um *modus operandi*, uma linguagem em si própria do universo branco, tenazmente apreendida e colocada em prática pelos indígenas. Este é somente mais um exemplo dos dilemas recorrentes quando se busca atribuir sentidos às ações de sujeitos históricos, o que nos obriga adotar uma postura de constante vigilância ao leque de conceitos disponíveis<sup>545</sup>.

2. Quando optei por uma abordagem a partir do jogo de expectativas projetadas sobre o universo indígena, não significou o entendimento de que própria política indígena seja uma constante resposta automatizada a estímulos externos, como bem questiona Alcida Ramos<sup>546</sup>, mas na ênfase de que esta política se encontra profundamente imersa em uma teia de agentes e interesses – o campo indigenista. Assim, o esquema apresentado no primeiro capítulo é nada mais que uma tentativa de estabelecer determinadas conexões e atribuir um sentido a esse quadro histórico. O intuito foi demonstrar que a história pode ser uma miríade de eventos e processos interconectados, e de que nesta existem relações e fluxos determinantes para os rumos do processo global. Por outro lado, embora a mesma abordagem apresente uma evidente estruturação cronológica, isto não significa que a disposição do jogo de projeções seja um processo linear em direção aos eventos mais recentes. Esta ponderação pode ser atestada na atual e flagrante persistência de vozes convictas de que as populações indígenas devem desaparecer, tanto por meio de um processo de ‘integração’, quanto até por extermínio físico, e também naquelas que projetam sobre o universo indígena a possibilidade de transformação do mundo ocidental, seja no seu aspecto econômico e social, seja mediante uma nova ordem ontológica e epistemológica, e a própria desconstrução das convicções filosóficas do mundo ‘ocidental e moderno’.

3. Sem superdimensionar a influência de todas essas expectativas – frustradas ou não, negociadas e tensionadas -, vale reafirmar que, pelo menos quanto ao campo que constitui a produção do saber historiográfico, a eclosão de uma efetiva política indígena ensejou inegáveis

---

<sup>545</sup> Inclusive, quanto a presente análise, quando evoco a noção de ‘resistência adaptativa’.

<sup>546</sup> No sentido de que demonstra uma constante capacidade criativa, a despeito dos paradigmas que cercam a ação política indígena. Ver: RAMOS, Alcida Rita: “The Indigenous Movement in Brazil. A Quarter Century of Ups and Downs”. In *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 21, 1997.

e irreversíveis consequências, justamente pelo fato de que tal história constitui-se de elementos supostamente inéditos. Sob o ponto de vista da *resistência adaptativa*, no entanto, o entendimento aqui defendido é de que a atuação dos povos indígenas a partir da segunda metade do século XX não se diferencia substancialmente do verificado pela historiografia em outros momentos<sup>547</sup>. A experiência recente de “resistência, apropriação, subversão, e reorganização”<sup>548</sup> carrega um ineditismo muito mais relacionado à ‘forma’ do que ao fato histórico em si. Uma forma expressa na amplitude das ações, na dimensão que a articulação política indígena tomou nas últimas décadas, isso sim, talvez jamais concebido em outros contextos. No todo, a emergência da política indígena é um processo que está longe de uma palavra final, como um corpo histórico morto pronto para ser dissecado. E embora o olhar panorâmico quase sempre nos enseje a impressão (equivocada) de um acontecimento homogêneo e hegemônico em relação ao próprio universo ameríndio, a verdade é que se trata de um movimento diversificado e não raramente cercado por insolúveis contradições.

4. Por outro lado, entendo que a *resistência adaptativa* não traduz aqui uma marcha rumo ao ‘aperfeiçoamento’ do diálogo frente o Estado e ao mundo dos brancos, mas do entendimento de qual a estratégia é a mais proveitosa para cada situação. O movimento indígena das ocupações em Manaus, por exemplo, ao negar sistematicamente os termos ‘institucionais’ do mundo dos brancos, alinhando-se a práticas associadas a outros movimentos sociais (não indígenas), mostraram outras maneiras viáveis para se alcançar os objetivos. Em suma, *resistência adaptativa* necessariamente não diz respeito, no atual contexto histórico, a um progressivo enquadramento a uma ação política institucionalizada – caminho que, de certo modo, se tornou hegemônico no campo indigenista-, mas também de, quando necessário, uma calculada confrontação das regras impostas pelo Estado nacional.

5. Por sinal, os limites da negociação entre indígenas e mundo dos brancos, por sua vez, são nítidos e efetivos. Prova disso pode ser atestada no cenário atual do campo indigenista. Em virtude da conturbada conjuntura política no país, a intensificação das ameaças a algumas conquistas tem fatalmente se direcionado sobre as populações indígenas. Nesse quadro, o movimento indígena tem basicamente atuado no sentido de impedir os possíveis retrocessos, mostrando que a política indígena continua dramaticamente exposta aos dilemas e crises da

---

<sup>547</sup> Como, por exemplo, nos anteriormente citados trabalhos de Steve Stern (*Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries*, de 1987), de Maria Regina Celestino de Almeida (*Metamorfoses Indígenas*, de 2003), e em tantos outros perfilados ao renovado campo da história indígena.

<sup>548</sup> STERN, Steve. “Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics”. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 24, 1992, p. 29.

sociedade nacional. Nesse sentido, entre os inúmeros caminhos próximos de uma possível explicação, deve-se sempre ressaltar que o universo ameríndio no Brasil contemporâneo é minoritário em vários aspectos, fato que impõe à política indígena uma estratégica ‘submissão’ aos termos do branco, buscando, nas franjas dessa relação, os avanços possíveis. Por outro lado, diga-se de passagem, não somente a política indígena tem se notabilizado pelo uso de estratégias antes comumente associadas às forças contrárias aos seus interesses. Setores notadamente anti-indígenas também têm aperfeiçoado suas estratégias, às vezes até mimetizando armas antes ‘exclusivas’ de forças a favor dos povos indígenas<sup>549</sup>. Fora toda a discussão que paira sobre essa novidade, não há como negar que traduz uma complexificação das relações no interior do campo indigenista, mostrando-se mais um grande desafio para a política indígena e para aqueles favoráveis às suas demandas.

6. A política indígena reemergiu a partir da segunda metade do século XX justamente pelo fato de que a história convergiu para isso, ou seja, houve um encadeamento de fatos decisivos para que se concretizasse. Por sua vez, esse acontecimento é carregado de um caráter descontínuo. Estamos falando de diferentes ‘ritmos históricos’, isto é: os processos de mobilização política avançaram e avançam de maneiras diversas, de acordo com cada grupo étnico e suas histórias de relações com o a sociedade que os ‘envolve’. Um exemplo marcante, nesse sentido é que, enquanto na década de 90 os povos do alto rio Negro já se destacavam como um novo paradigma de organização política, auferindo importantes conquistas, grupos como os ‘Guajá Arredios’, do estado do Maranhão, eram noticiados como vítimas de ‘caçadores de índios’, possivelmente contratados por proprietários de terras da região<sup>550</sup> e, em outros pontos do nordeste brasileiro, os primeiros sinais de um notável processo de reafirmação étnica, da parte de grupos já considerados extintos.<sup>551</sup>

7. Partindo agora para um olhar mais localizado, é possível observar que as histórias de mobilização dos coletivos que protagonizaram esta narrativa, embora diversificadas em vários aspectos, compartilham similitudes decorridas nos momentos iniciais da experiência cidadina e no processo de afirmação política na cidade. Mais uma vez é importante frisar que o ‘despertar’ político se opera em função dos desafios enfrentados na própria cidade, ou seja: jamais existiu

---

<sup>549</sup> Nos últimos anos, por exemplo, um incômodo fenômeno tem se feito presente: a emergência de estudos (laudos) antropológicos, históricos e arqueológicos que acabam por endossar demandas anti-indígenas, sobretudo em situações de litígio fundiário, pairando sobre os autores desses estudos não somente dúvidas em relação às metodologias empregadas, mas muitas vezes até suspeita comprometimento escuso com aqueles que demandam seus trabalhos.

<sup>550</sup> FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo, 20.12.1992 [PIB 1991-1995, p. 456].

<sup>551</sup> OLIVEIRA, João Pacheco de. “Fronteiras étnicas e identidades emergentes”. [PIB 1991-1995, p. 477-479]. Sem falar dos episódios recentes de violência, registrados em diversos pontos do país.

qualquer plano pré-concebido pelos indígenas em relação aos caminhos escolhidos. São os desafios de cada momento, de cada acerto, erro, de cada passo, de cada curva colocada em suas trajetórias, que definem os horizontes de ação dos sujeitos e coletivos indígenas na cidade. Uma das maneiras de se constatar essas escolhas se dá na análise do manejo identitário possível no espaço urbano: artesãos, dos quais muitos aprenderam a arte da manufatura quando já instalados no universo urbano; lideranças que desenvolveram suas capacidades a partir das experiências políticas na cidade; indivíduos identificados a determinadas origens regionais, como no caso das mulheres da AMARN e outros grupos provenientes do alto rio Negro, que utilizam uma categoria supra-étnica de afirmação identitária emergida a partir de suas experiências na cidade<sup>552</sup>. Por tudo isso, os casos que perfazem a emergência política indígena em Manaus permitem perceber a circulação de projeções de um modo mais aprofundado. Isto pode ser muito bem observado quando analisamos as expectativas inerentes à ‘virada sustentável’, emergida na década de 1990. Embora entre as experiências de grupos indígenas em Manaus tenha havido uma ou outra tentativa de se perfilar a essa projeção, o fato é que, excluindo-se iniciativas isoladas<sup>553</sup>, a etiqueta da ‘virada sustentável’ e ‘eco-indigenista’ jamais se firmou como um ponto de convergência no processo de afirmação política dos coletivos locais, conseqüentemente, tampouco para a formulação de ações públicas direcionadas a esse universo. Diante a escassez de questões sensíveis às expectativas do mundo dos brancos, restou aos indígenas de Manaus um caminho estreito de diálogo com os agentes públicos – diga-se de passagem, muito bem aproveitado. Nesse sentido, as projeções direcionadas para a realidade indígena têm sido, neste nível local, diluídas em múltiplas categorizações, tais como ‘culturalmente diferenciados’, ‘tutelados’, ‘aldeados’, ‘aculturados’, ‘integrados’, ‘carentes’, ‘vulneráveis’ ou em ‘situação de fragilidade’, ‘produtores rurais’, ‘artesãos’, ‘detentores de saberes’, entre tantos outros, já aqui mencionados em diversos momentos. Na outra margem desse fluxo, os próprios indígenas, num contínuo trabalho de tradução e tensionamento dessas terminologias, isto é: educação, saúde e empreendedorismo cultural, a princípio, temas cristalizados no mundo dos brancos, para os indígenas, podem significar algo muito mais

---

<sup>552</sup> E por falar em identidade, embora ainda seja um ato de coragem se colocar como indígena, em muitas situações nem de longe carrega o mesmo estigma de outros tempos. Não há como desconsiderar os efeitos positivos, embora tímidos, gerados pelo debate público sobre temas relacionados à afirmação étnica. E especialmente em Manaus, o recente e crescente fenômeno de afirmação regional, observado no ‘mundo dos brancos’, carrega consigo um reconhecimento mais apurado do universo ameríndio no fenótipo e nos costumes da população local. Este reconhecimento, que em parte é fruto dos próprios indígenas, tem fomentado uma postura, senão consciente, ao menos mais tolerável em relação ao universo nativo-amazônico.

<sup>553</sup> Como no mencionado caso da comunidade Sahu-Apé, dos Sateré-Mawé, que recebeu apoio financeiro no projeto *Zona Franca Verde*.

amplo. Tudo isso constitui, no fundo, a disputa pela expansão de um campo semântico limitado, por meio da apropriação crítica das expectativas.

A cidade é o *locus* da criação e reprodução de novos marcos identitários e modos de fazer política. Desse modo, as escolhas tomadas ao longo dessa trajetória demonstram que os acertos, os erros, as conquistas e as derrotas jamais são somente resultados das incertezas de um cenário político ou das ingerências dos demais agentes que constitui o campo indigenista – sempre há, em diferentes medidas, uma parcela de responsabilidade dos próprios indígenas. Nesse sentido, a face mais profunda do protagonismo indígena não diz respeito somente à tomada das decisões certas ou erradas, mas a própria possibilidade de garantir uma efetiva participação no que é decidido sobre seu futuro.



## RELAÇÃO DE ENTREVISTAS CITADAS

ALBUQUERQUE, Lucenilda Ribeiro. Entrevista. [Jun. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

FREITAS, Deolinda. Entrevista. [Abr. 2015]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2015.

GOMES, Sebastião Castilho. Entrevista. [Jun. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

JOSÉ, Bonifacio. Entrevista. [Mai. 2015]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2015.

MARCOLINO, Reginaldo Luciano. Entrevista I. [Mai. 2012]. Entrevistadores: Amilcar Jimenes, Marcos César Borges da Silveira, Ernesto Martinez. Manaus, 2012.

\_\_\_\_\_. Entrevista II. [Jun. 2018]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2018.

MARINHO, Pedro. Entrevista. [Ago. 2018]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2018.

MATOS, Josué. Entrevista. [Jun. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

MOREIRA, Messias Martins. Entrevista. [Jun. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

PAULINO, Joílson. Entrevista. [Mai. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

PENA, Justino Melchior. Entrevista. [Ago. 2018]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2018.

PEREZ, Aguililson Araújo. Entrevista. [Nov. 2012]. Entrevistadores: Amilcar Jimenes, Marcos César Borges da Silveira. Manaus, 2012.

SANTOS, José Augusto Alves dos. Entrevista. [Jun. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

SILVA, André Pereira da. Entrevista. [Jul. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

SOUZA, Rozimar Menandes de. Entrevista. [Jun. 2018]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2018.

SOUZA, Terezinha Ferreira. Entrevista. [Jun. 2018]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2018.

TOMÁS, Pedro Astério. Entrevista. [Jan. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

TOMÁS, Ana Cláudia Martins. Entrevista. [Mai. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

VALE, Pedro dos Santos. Entrevista. [Jun. 2019]. Entrevistador: Amilcar Jimenes. Manaus, 2019.

**LISTA DE JORNAIS**

- ACRÍTICA*. Manaus, 20.07.1993.
- ACRÍTICA*. Manaus, 24.07.1993.
- ACRÍTICA*. Manaus, 11.06.1995.
- ACRÍTICA*. Manaus, 24.09.1997.
- ACRÍTICA*. Manaus, 19.07.1998.
- ACRÍTICA*. Manaus, 08.02.1996.
- ACRÍTICA*. Manaus, 18.01.1996.
- ACRÍTICA*. Manaus, 09.03.2008.
- ACRÍTICA*. Manaus, 19.03.2008.
- ACRÍTICA*. Manaus, 09.08.2018.
- ACRÍTICA*. Manaus, 22.01.2017.
- A NOTÍCIA*. Manaus, 08.06.1979, nº 2.744.
- A NOTÍCIA*. Manaus, 21.09.1978, nº. 2.589.
- CORREIO BRASILIENSE*. Brasília, 09.06.1985.
- DIÁRIO DO AMAZONAS*. Manaus, 29.04.2008.
- JORNAL DO BRASIL*. Rio de Janeiro, 02.17.1985.
- MASKATE*. Manaus, 11.03.2018.
- O ESTADO DE SÃO PAULO*. São Paulo, 14.07.1984.
- O ESTADO DE SÃO PAULO*. São Paulo, 15.05.2000.
- O GLOBO*. Rio de Janeiro, 14.09.1991.
- O JORNAL DA CÂMARA*. Brasília, 07.08.2000.
- PORANTIM*. Manaus, Dez. 1979, ano II, n. 14.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACSELRAD, Henri. “Ambientalização das lutas sociais? O caso do movimento de justiça ambiental”. *Estudos avançados*, São Paulo, v.24, 2010, pp. 103-120.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (século XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner; SANTOS, Glademir Sales. (Orgs.). *Estigmatização e Território: Mapeamento Situacional dos Indígenas em Manaus*. Manaus: EDUA, 2008.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. *Indigenização da Cidade: Etnografia do Circuito Sateré-Mawé em Manaus – AM e arredores*. 2012 193 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iuaretê*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARAÚJO, Ana Valéria. “Direito Internacional e Povos Indígenas”. [‘PIB- ISA 1991-1995’ (1996), pp. 23-28].

ARAÚJO, Jucinôra Venâncio de Souza. *Centro Cultural Tikuna: práticas pedagógicas e identidade étnica no contexto urbano*. 2015 111 f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

ARAÚJO, Wagner dos R. M. *Das Margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus*. 2010 142 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

ARROYO, S. A. . “Os Tembê e a Relação pesquisador pesquisado”. *História Oral* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 4, 2001, pp. 121-146.

BALLESTRIN, Luciana. “A América latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, Brasília, 2013, pp. 89-117.

BARROS, José D’Assunção. “História e memória– uma relação na confluência entre tempo e espaço”. *MOUSEION*, vol. 3, n.5, Jan-Jul/2009, pp. 36-67.

BARROSO, Milena F. *Rotas críticas das Mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica: novos marcadores de gênero no contexto indígena*. 2011 134 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social e Sustentabilidade da Amazônia) – Programa de Pós-graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas Manaus, 2011

BAUMAN, Zygmund. *Modernidade Líquida*. Tradução: Plínio Dentzein. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BENTES, Rosineide. “A intervenção do Ambientalismo Internacional na Amazônia”. *Estudos Avançados*, v. 19 (54), São Paulo, 2005.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos. Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Valer, 2009.

BERTOLINI, Carolina. *Performance Musical e Reconhecimento: a etnomusicologia da relação entre os povos Sateré-Mawé e Tikuna através do estudo do grupo musical Kuiá, da aldeia Inhãbé, Manaus – AM*. 2016 177 f. Dissertação (Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

BICALHO, Poliene S. dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970 – 2000)*. 2009 468 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil*. Goiânia: Ed. UFG, 2007.

BONFIL BATALHA, G. *América latina: Etnodesarrollo, Etnocidio*. Costa Rica: Ediciones FLACSO, 1982.

BOURDIEU, Pierre. “A Ilusão Biográfica”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, pp. 183-191.

CAIRES, Nely Cristina Medeiros. *Análise Epidemiológica e Imunológica em indígenas da etnia Sateré-Mawé e Tikuna portadores de infecções endodônticas*. 2018 140f. Tese (Doutorado em Odontologia) - Programa de Pós-graduação em Odontologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

CARDENES, Luciano. *Sahu-apé e o turismo em comunidades e terras indígenas*. 2011 255 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus: 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tükúna do alto Solimões*. Campinas: Ed. Unicamp, 1996 [1964].

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

\_\_\_\_\_. “Ação Indigenista, etnicidade e diálogo interétnico”. *Estudos Avançados*, São Paulo, 14 (40), 2000, pp. 213-230.

CARVALHO, Joelma Monteiro. *Ritual da Tucandeira da Etnia Sateré-Mawé: Língua, Memória e Tradição Cultural*. 2015 153 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) - Programa de Pós-graduação em Letras e Artes, Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2015.

CERTEAU, Michel de. *Escrita da história*. (Tradução de Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica [de] Arno Vogel) - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COSTA, Mauro Gomes. *Igreja Católica no Brasil: As ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960/1980)*. 2012 322 f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2012.

COSTA, Roseane G. C. *Territorialidade e condições de vida dos indígenas Cocama da comunidade Nova Esperança de Manaus/AM*. 2014 186f. Dissertação (Mestrado Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia. Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

CUNHA, M. C.. *Os Direitos do Índio: ensaios e documentos*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. “Introdução a uma História Indígena”. In: \_\_\_\_\_. *Índios no Brasil: História, direitos e cidadania*. [S. L.]: Claro Enigma, 2012.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. “História Oral e Narrativa: tempo, memória e identidades”. *História Oral* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 6, 2003, pp. 9-26.

DEPARIS, Sidiclei Roque. *A União das Nações Indígenas (UNI): Contribuição ao Movimento Indígena no Brasil (1980-1988)*. 2007 126 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Grande Dourados, Dourados – MS, 2007.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FÍGOLI, L.H.G. *Identidad étnica y regional: trayecto constitutivo de una identidad social*. 1982 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

FREITAS, Luiz F. N. de. *Filhos do Waraná: Territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus*. 2014 180 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

FREIRE, Maria do Céu Bessa. *A criança indígena na escola urbana*. Manaus: EDUA, 2009.

GOMES, Mércio Pereira. *Índios e o Brasil. Ensaio Sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GONZÁLES-ABRISKETA, Olatz; CARRO-RIPALDA, Susana. “La apertura ontológica em la antropologia contemporânea”. *Revista Dialectología y Tradiciones Populares*, Madri, vol. LXXI, n. 1, 2016, pp. 101-128.

GRAHAM, Laura R. “Citando Mario Juruna: imaginário linguístico e a transformação da voz indígena na imprensa brasileira”. *Mana*, Rio de Janeiro, v.17, n.2, 2011, pp. 271-312.



HARTOG, F. *O espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

HECK, Egon Dionísio. *Os índios e a Caserna: Políticas Indigenistas nos Governos Militares (1964-1985)*. 1996 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Políticas) – Programa de Pós-graduação em Ciências Políticas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

HEIDEMANN, Dieter. “Deslocamentos populacionais e mobilidade fictícia: a razão fetichizada do migrante e do seu pesquisador”. In: SILVA, Sidney Antônio (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. 1 ed. Manaus: EDUA, v. 1, 2010, pp. 15-34.

JIMENES, Amilcar Aroucha. *Protagonismo Indígena na cidade: os Tikuna em Manaus e a Associação Comunidade Wochthimaucü (1994-2014)*. 2014 120 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

JOUTARD, Philippe. “Reconciliar História e memória”. *Revista da FAEEBA*. Salvador, v. 14, n. 23, jan./jun. 2005, pp. 205-212.

KHOURI, Yara Aun. “Historiador, as fontes orais e a escrita da história” In: *Outras Histórias: Memórias e Linguagens*. 1. Ed. São Paulo: Olho D'Água, 2006, pp. 30-48.

LACERDA, Rosane Freire. *Os Povos Indígenas e a Constituinte - 1987/1988*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), 2008.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago do Leite – gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. “Irmã de índio, mulher de branco: perspectivas femininas no alto rio Negro”. *MANA*, Rio de Janeiro, n. 14, v.2, 2008, pp. 429-454.

LAZARIN, M. A. *A Descida do Rio Purus: uma experiência de contato interétnico*. 1981 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1981.

LEFF, Enrique. *Ecologia, Capital e Cultura. A Territorialização da Racionalidade Ambiental*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2009.

LIMA, Ademar dos Santos. *Educação escolar indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na escola Puranga Pisasú do rio Negro, Manaus – AM*. 2018 184 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) - Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes, Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

LIMA, Deborah; POZZOBON, Jorge. “Amazônia Socioambiental. Sustentabilidade Ecológica e Diversidade Social”. *Estudos Avançados*, Vol. 19 (54), São Paulo, 2005, pp.45 - 76.

LIMA, Kátia Maria da Silva. *Controle Social da Saúde Indígena: Um estudo dos conselhos de saúde do distrito sanitário especial indígena de Manaus/AM*. 2008 148 f. Dissertação (Mestrado

em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

LOBATO, Tiemi K. *Índios e não índios na administração pública: uma etnografia da secretaria de estado para os povos indígenas de Manaus – AM*. 2013 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

LORENZ, Sônia da Silva. *Sateré-Mawé: os filhos do guaraná*. São Paulo: Publicação do Centro de Trabalho Indigenista, 1992.

LÖWY, Michel. “O catolicismo Latino-americano radicalizado”. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n.5, 1989, pp. 50-59.

LOURENÇÃO, Humberto José. *Forças Armadas e Amazônia (1985 a 2006)*. 2007 191 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.

LUCIANO, Gersem dos Santos. “*Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar*”: experiências dos povos indígenas no alto rio Negro. 2006 155 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

\_\_\_\_\_. *Educação para manejo e domesticação do mundo – entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. 2011 370 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, 2011.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. “De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 49, 2002, pp. 11-29.

MARTINS, Rozinei Lima. *A territorialidade como possibilidade de (re) significar a identidade Apurinã na cidade de Manaus*. 2011 94 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

MARQUES, Maria Adriana. *A estética da mulher na igreja evangélica Assembléia de Deus: entre as prescrições estatutárias e as práticas cotidianas*. 2017 175 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

MATOS, Maria do Socorro Pacó. *O olhar das Mulheres Sateré-Mawé sobre o lixo*. 2003 Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2003.

MAURO, Ana Luisa S. A. *Seguindo Sementes: Circuitos e trajetos do artesanato sateré-mawé entre cidade e aldeia*. 2016 212 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. *Mulheres indígenas em Manaus: Identidade étnica e organização como forma de construir comunidade*. 2008 136 f. Dissertação (Mestrado em

Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

MELO, Joaquim Rodrigues. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. 2007 212 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2007.

MELO, Juliana Gonçalves. *Identidades fluidas: o ser e perceber-se como Baré (Aruak) na Manaus contemporânea*. 2009 225 f. Tese (Doutorado em Antropologia social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

MELO, Rita Floramar dos Santos. *A Universidade Federal do Amazonas e o acesso dos povos indígenas ao ensino superior: desafios da construção de uma política institucional*. 2008 122f. Dissertação (Mestrado em Educação) - Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

MIRANDA, Vanessa. *Mulheres indígenas na cidade: cultura, saúde e trabalho (Manaus, 1995-2014)*. 2015 203 fls. Dissertação (Mestrado em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas e Fundação Oswaldo Cruz, Manaus, 2015.

MONTEIRO, John Manuel. "Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios". In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: FUNARTE/Companhia das Letras, 1999, pp. 237-256.

\_\_\_\_\_. *Tupis, Tapuias e Historiadores: estudos de história indígena e indigenismo*. 2001 235f. Tese (Livre-Docência) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MUNDURUKU, Daniel. *O Caráter educativo do Movimento Indígena Brasileiro (1970-1990)*. 01. ed. São Paulo: Editora Paulinas, 2012.

MUSTAFA, Amanda Ramos. *As Línguas étnicas do Parque das Tribos em Manaus: Um estudo etnolinguístico nos espaços culturais indígenas Uka Umbiesara Wakenai Anumarehit e Kokama, Manaus-AM*. 2018 210 f. Dissertação (Mestrado em Letras e Letras) - Programa de Pós-graduação em Letras e Artes, Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2018.

NASCIMENTO, Solange Pereira do. *Vida e trabalho da Mulher Indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-Apé, Iranduba-AM*. 2010 164 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

NDOVLU, Morgan. "Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial". *Epistemologias do sul*, Foz do Iguaçu, 1 (1), 2017, pp. 127-144.

NOLASCO, Edgar César. "Os condenados da Fronteira: Pensamento fronteiriço e estética decolonial". *Revista Z Cultural*, Rio de Janeiro, 2016.

NOVO, Viviane da Silva Costa. *Avaliação das potencialidades sócioeconômicas do programa gasoduto Coari-Manaus na terra indígena Sahu-Apé*. 2008 161 f. Dissertação (Mestrado em

Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1977.

\_\_\_\_\_. “Os novos tutores dos índios”. In RICARDO, C. A (Ed.). *Aconteceu - povos Indígenas do Brasil (1983)*. Centro Ecumênico de Documentação e Informação - CEDI. São Paulo, v.3, 1984.

\_\_\_\_\_. “O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT-CNPq, 1988.

\_\_\_\_\_. “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais . In: \_\_\_\_\_ *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ LACED, 2004 [1999], pp. 13-42.

ORTOLAN MATOS, Maria Helena. *O processo de criação e consolidação do movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

\_\_\_\_\_. *Rumos do Movimento Indígena no Brasil Contemporâneo: Experiências exemplares no Vale do Javari*. 2006 274 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M.M.; SANTOS, R.V. “Demografia dos Povos Indígenas no Brasil: um panorama crítico”. In: PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M.M.; SANTOS, R.V. (Orgs.). *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, pp. 11-32.

PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar a cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre ‘jovens’ indígenas Tikuna, Amazonas*. 2006 352 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2006.

PASSERINI, Luisa. “A ‘Lacuna’ do Presente”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina (Org.). *Usos e Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro, FGV, 8a ed. 2006, pp. 211-214.

PENTEADO, Yara Maria Brum. *A condição urbana: estudo de dois casos de inserção do índio na vida cotidiana*. 1980 118 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1980.

PEREIRA, Marcelo Souza. *Navegar é preciso*. A lógica simbólica dos usos socioambientais do rio. 2015 564 f. Tese (Doutorado em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia) –

Programa de Pós-graduação em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

PEREIRA DA SILVA, Raimundo Nonato. *O universo social dos indígenas no espaço urbano: Identidade étnica na cidade de Manaus*. 2001 115 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2001.

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. 2003 457 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PETRONI, Mariana da Costa A. *Índios em movimento: a trajetória política de Álvaro Tukano*. 2015 237 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

PIMENTA, José. “Indigenismo e ambientalismo na Amazônia Ocidental: à propósito dos Ashaninka do rio Amônia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.50, 2007, pp. 633-681.

POLLAK, Michael. “Memória e identidade social”. In: *Estudos históricos*. Rio de Janeiro: vol. 5, n. 10, 1992, pp. 200-212.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução. Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

PONTE, Laura A. S. Ximenes. *Políticas Públicas e os Indígenas Cidadãos: estudo das políticas indigenistas de educação e saúde em Belém e Manaus (1988-2010)*. 2011 169f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional) - Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Federal do Pará, Belém, 2011.

PORRO, Antônio. *O povo das águas – ensaios de etno-história amazônica*. Vozes. Petrópolis. 1992.

RAMALHO, José Ricardo (Ed.). *Aconteceu- Povos Indígenas do Brasil (1980)*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1981.

RAMOS, Alcida Rita. “The Indigenous Movement in Brazil. A Quarter Century of Ups and Downs”. In *Cultural Survival Quarterly*, Vol. 21, 1997, pp. 50-53.

\_\_\_\_\_. “Mentes indígenas e o Ecúmeno Antropológico”. *Série Antropologia* (Brasília), vol. 439, 2013.

REVEL, Jacques. “Micro-história, Macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado”. *Revista Brasileira de Educação*. V.15, n.45, set./dez. 2010, pp. 434-444.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Editora Companhia das Letras, São Paulo: 2009 [1996].



RICARDO, C. A.; RONCARI, Luis. (Eds.). *Aconteceu - Povos Indígenas do Brasil (1981)*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1982.

RICARDO, C. A.; RICARDO, Fany; RONCARI, Luis. (Eds.). *Aconteceu - povos Indígenas do Brasil (1982)*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1983.

RICARDO, C. A (Ed.). *Aconteceu - Povos Indígenas do Brasil (1983)*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1984.

RICARDO, C. A (Ed.). *Aconteceu - Povos Indígenas do Brasil (1984)*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1985.

RICARDO, C. A (Ed.). *Aconteceu - Povos Indígenas do Brasil (1985/86)* São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação – CEDI, 1987.

RICARDO, C. A (Ed.). *Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil. 1987/1988/1989/1990*. São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 1991.

RICARDO, C. A (Ed.). *Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil. 1991-1996*. São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 1996.

RICARDO, C. A (Ed.). *Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil. 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 2001.

RICARDO, C. A; RICARDO, Fany (Eds.). *Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil. 2001-2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 2006.

ROMANO, Jorge O. *Índios Proletários em Manaus: El caso de los Sateré-Mawé citadinos*. 1982 320f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

RUBIM, Altaci Corrêa. *Identidade dos Professores Indígenas e Processo de Territorialização/Manaus-Am*. 2011 170 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

SALGUEIRO, Fernanda E. Zaccarelli. “A ferro e fogo: tutela indígena até a constituição federal de 1988”. Revista *Latino-Americana de História*, São Leopoldo, Vol. 4, n.13, 2015, pp. 109-125.

SANTOS, Antônio Maria de S. *Etnia e urbanização no Alto Rio Negro: São Gabriel da Cachoeira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1984.

SANTOS, Glademir S. *Identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, Manaus-AM*. 2008 195 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.



\_\_\_\_\_. *Territórios Pluriétnicos em Construção: a proximidade, a poiesis e a práxis dos índios em Manaus-AM*. 2016 435 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SILVA, Aldenor Moçambite da. *A Inserção dos Tikuna no tecido social urbano de Manaus*. 2008 195 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

SILVIA, Ana Lígia de Queiroz Limeira; NODA, Hiroshi. A organização do espaço dos moradores da área João Paulo II no bairro Jorge Teixeira: anseios, transição e adaptação. In: *Seminário Internacional de Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia*. Manaus: PPG/CASA, 2010.

SILVA, Josibel Rodrigues e. *Relações de trabalho na comunidade tikuna em Manaus (AM): Um estudo de caso no bairro Cidade de Deus*. 2009 132 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

SILVA, Márcia dos Santos. *Etnoconhecimentos na educação intercultural dos índios urbanos Sateré-Mawé/AM*. 2016 140 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

SOARES, Ana Luísa Moraes. *Indígenas na Cidade de Manaus (1870-1910): entre invisibilidade e assimilação*. 2014 98f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

SOUZA, Fabrício F. *Índios citadinos: a constituição de uma comunidade multiétnica no bairro do Tarumã, Manaus, AM*. 2017 124 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura da Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

SOUZA, Kalinda F. *Regimes e Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé*. 2011 150 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

SOUZA, Márcio. *Amazônia Indígena*. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SOUZA, Mirian Martins V.. *Campeonato de futebol 'peladão indígena': um olhar sociocultural*. 2014 69f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

STAVENHAGEN, R. “Etnodesenvolvimento: uma questão ignorada no pensamento desenvolvimentista.” *Anuário Antropológico/84*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

STERN, Steve. *Resistance, rebellion and consciousness in the Andean peasant world: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

\_\_\_\_\_. “Paradigms of Conquest: History, Historiography, and Politics”. *Journal of Latin American Studies*, Vol. 24, 1992, pp. 1-34.

SUESS, Paulo. “Inovação pastoral da Igreja católica: O conselho indigenista Missionário (Cimi)” In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, pp. 25-38.

TEIXEIRA, Maria do Carmo S. *Igreja católica e a ação indigenista na Amazônia contemporânea: o CIMI (1972-2000)*. 2008 135f. Dissertação de Mestrado (História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

TEÓFILO DA SILVA, Cristhian. “Regimes de indianidade, tutela coercitiva e estadania: examinando a violência institucional contra indígenas no Brasil e no Canadá”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v.10, n.2, 2016, pp. 194-222.

THOMPSON, E.P. “A economia moral da multidão na Inglaterra do Século XVIII”. In *Costumes em Comum. Estudos Sobre a cultura popular e tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VERDUM, Ricardo. *Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia de indigenismo*. 2006 190f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “(Anthropology) AND (Science). After-Dinner Speech at Anthropology and Science”. *Manchester Papers in Social Anthropology*, 2003.

WACHTEL, Nathan. *Deuses e Vampiros. De volta a Chipaya*. São Paulo: Edusp, 1996.

Y-JUCAPIRAMA – *O Índio: aquele que deve morrer. Documento de urgência dos Bispos e Missionários*. [S.I.], 25 de dezembro de 1973.