



UFAM

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
MESTRADO**

ROZINEI LIMA MARTINS

**A TERRITORIALIDADE COMO NOVA POSSIBILIDADE DE
(RE)SIGNIFICAR A IDENTIDADE APURINÃ NA CIDADE DE MANAUS.**

**Manaus/Am
2011**



UFAM

ROZINEI LIMA MARTINS

**A TERRITORIALIDADE COMO NOVA POSSIBILIDADE DE (RE)SIGNIFICAR A
IDENTIDADE APURINÃ NA CIDADE DE MANAUS**

Dissertação de mestrado apresentado ao
Programa de Pós-graduação em Geografia:
Amazônia - Território e Ambiente, para obtenção
de título de mestra.

Orientadora : Prof^a. Dra. Amélia Regina B. Nogueira.

Manaus/Am
2011

Ficha Catalográfica

(Catalogação realizada pela Biblioteca Central da UFAM)

M386t	<p>Martins, Rozinei Lima</p> <p>A territorialidade como nova possibilidade de (re)significar a identidade apurinã na cidade de Manaus / Rozinei Lima Martins. - Manaus: UFAM, 2011.</p> <p>94 f.; il. color. ; 30 cm</p> <p>Dissertação (Mestrado em Geografia) — Universidade Federal do Amazonas, 2011.</p> <p>Orientadora: Prof^ª. Dra. Amélia Regina B. Nogueira</p> <p>1. Índios Apurinã – Manaus (AM) 2. Territorialidade humana 3. Identidade social I. Nogueira, Amélia Regina (Orient.) B. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título</p> <p>CDU (1997): 572.9(=1-82)(811.3)(043.3)</p>
--------------	--



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
CURSO DE MESTRADO EM GEOGRAFIA



Ata da Defesa Pública da Dissertação de Mestrado da Senhora **ROZINEI LIMA MARTINS**, aluna do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas, área de concentração em Amazônia: Território e Ambiente, realizada no dia **11 de janeiro de 2011**.

Aos **onze dias** do mês de **janeiro de 2011**, às **14:00 horas**, na Sala de Aula Audiovisual do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas, realizou-se a Defesa Pública da Dissertação de Mestrado, intitulada **“A TERRITORIALIDADE COMO NOVA POSSIBILIDADE DE (RE)SIGNIFICAR A IDENTIDADE APURINÃ NA CIDADE DE MANAUS - AM”**, sob orientação da Professora Doutora **AMÉLIA REGINA BATISTA NOGUEIRA (UFAM/DEGEO)**, da aluna **ROZINEI LIMA MARTINS**, em conformidade com o Art. 83 do Regimento Geral de Pós-Graduação da Universidade Federal do Amazonas, como parte final de seu trabalho para a obtenção do grau de **MESTRE EM GEOGRAFIA**, área de concentração em **AMAZÔNIA: TERRITÓRIO E AMBIENTE**. A Banca Examinadora foi constituída pelos seguintes membros: Professora Doutora **AMÉLIA REGINA BATISTA NOGUEIRA (UFAM/DEGEO)**, Professor Doutor **JOSUÉ DA COSTA SILVA (UFRO)** e o Professor Doutor **RICARDO JOSÉ BATISTA NOGUEIRA**. A Presidente da Banca Examinadora deu início à sessão convidando os membros da Banca e o Mestrando a tomarem seus lugares. Em seguida, a Senhora Presidente informou sobre o procedimento do exame. A palavra foi facultada a Mestranda para apresentar uma síntese do seu estudo e responder às perguntas formuladas pelos membros da Banca Examinadora. Após a apresentação e arguição pelos membros da Comissão Julgadora, esta se reuniu onde decidiu, por unanimidade, que o(a) aluno(a) foi **“APROVADA”**. A sessão foi encerrada. Eu, Maria das Graças Luzeiro, Secretária do PPG-GEOG, lavrei a presente ata, que vai assinada por mim, pelos membros da Comissão Julgadora e pela Mestranda. Manaus (AM), **07 de janeiro de 2011**.

Comissão Julgadora	Rubrica	Conceito
<i>Profa. Dra. Amélia Regina Batista Nogueira</i> Orientadora/Presidente (UFAM/DEGEO)		“Aprovada”
<i>Prof. Dr. Josué da Costa Silva</i> Membro Titular (UFRO)		“Aprovada”
<i>Prof. Dr. Ricardo José Batista Nogueira</i> Membro titular (UFAM)		“Aprovada”

Rozinei Lima Martins
Rozinei Lima Martins
Mestranda

Maria das Graças Luzeiro
Maria das Graças Luzeiro
Secretária do PPG-GEOG



Aos meus pais pela vida e incentivo.
Em especial ao meu filho Breno
Matheus, pelo amor e compreensão.
Dedico-lhes mais essa conquista.

AGRADECIMENTOS

Agradeço em primeiro lugar a Deus pelo dom da Vida;

À minha família pelo apoio e incentivo;

A Universidade Federal do Amazonas (UFAM), e o CNPq pelo apoio financeiro. Aos professores do Programa PPG-GEOG;

À minha orientadora Prof^a Dra. Amélia Regina B. Nogueira, pelas orientações e contribuições valiosas a esta pesquisa, mas principalmente por construir com seus orientandos uma relação baseada na confiança, respeito, e humanidade;

Aos que contribuíram com sugestões e apoio na pesquisa, o Prof. Dr. Nelcioney, Prof. Dr. Eduardo, Prof. Dr. Ricardo Nogueira e Prof. Ms. Benedito Maciel.

Aos colegas de turma, em especial a Diane, Iléia, Renato, Ricardo, Daniela pela amizade e contribuições ao longo do curso;

As famílias Apurinã colaboradoras da pesquisa que me permitiram fazer a realização deste trabalho e dispuseram de seu tempo para me acompanhar durante as visitas e o fornecimento de informações;

Agradeço ao CIMI e a Pastoral Indigenista pela oportunidade de conviver e conhecer de perto a realidade dos índios na cidade;

A todos aqueles que de forma direta e indireta me apoiaram e contribuíram para o bom desempenho do trabalho realizado.

RESUMO

Essa pesquisa discute a temática dos indígenas na cidade, mais especificamente das famílias Apurinã. Para melhor entender essa realidade é que propusemos como objetivo central desta pesquisa, tentar compreender como os indígenas Apurinã, fora de seu lugar de origem recriam sua territorialidade na cidade. O trabalho baseou-se em pesquisa bibliográfica, documental e de campo. A discussão está embasada na nova abordagem Humanística da Geografia numa perspectiva em que a categoria território e territorialidade nos ajudam a compreender como os Apurinã se organizam no contexto urbano. A territorialidade está principalmente ligada, àquela noção de território, porém indica para além desta categoria física e compreende uma dimensão não só política, mas também o simbólico-cultural, muito embora esta segunda dimensão seja pouco discutida na Geografia. A metodologia utilizada foi história oral de vida em que foram utilizadas 15 entrevistas com indígenas que vieram da aldeia e por algum motivo estão residindo na cidade. Além de outros procedimentos metodológicos como anotações e observações diretas, durante o período de 2008 a 2010, que nos ajudam a perceber que os Apurinã estão concentrados em pequenos grupos familiares espalhados por vários bairros da cidade, vivendo na sua maioria em situação precária, porém encontram através de estratégias próprias diferentes formas de não perder sua identidade, e ao mesmo tempo lutar por melhores condições de vida no contexto urbano.

Palavras-chave: Território, Territorialidade, Indígenas Apurinã, Cidade.

ABSTRACT

This study discusses the thematic of the indigenous people in the city, more specifically the Aripuanã families. For a better understanding of this reality we proposed as the main goal of this research, trying to comprehend how the Apurinã indigenous, outside their original space, recreate their territoriality in the city. This work is based on a bibliography, documental and field researches. The discussion is based on the new Humanistic approach of Geography in a perspective that the territory category and territoriality help us to comprehend how the Apurinã organize themselves on the urban context. The territoriality is mainly linked to that notion of territory, however it indicates beyond this physical category and comprises a dimension not only political, but also the symbolical-cultural one, although this second dimension is not much discussed in Geography. The methodology used was oral history of life which were made fifteen interviews with indigenous that came from the village and for some reason they are living in the city. In addition to other methodological procedures like notes and direct observations, during the period of the year 2008 to 2010, helped us to realize the form of Apurinã organization in the city, among them the concentration in small family groups spread through many neighbourhoods in the city, the majority living in a precarious situation, nevertheless they find through their own strategies different ways to not lose their identity, and at the same time to fight for better life conditions on the urban context.

Key words: territory, territoriality, Apurinã indigenous people, City.

LISTAS DE FIGURAS

Figura 1 – Quadro 01- números de Apurinã entrevistados-----	14
Figura 2 – Malocas Sateré-Mawé, bairro Redenção- -----	44
Figura 3 – Casa da farinha Comunidade Kokama -----	49
Figura 4 - Mapa Mental :descida dos Apurinã, aldeia Tauamirin-----	57
Figura 5 – Mapa Mental: Surgimento de novas aldeias Apurinã /Tauamirin-----	58
Figura 6 - Mapa Mental Organização Política da Aldeia Apurinã-----	62
Figura 7 - Mapa Mental Maloca dos pajés-----	63
Figura 8 - Mapa Mental: Maloca dos doentes-----	64
Figura 9 - Mapa Mental Comunidade Cainaã-----	65
Figura 10 –Os Apurinã retornando da mata-----	68
Figura 11 – Os Apurinã preparando adornos -----	69
Figura 12 – Dança do Xingané-----	70
Figura 13 - Mapa de Manaus: Localização das Famílias Apurinã-----	72
Figura 14 – Visita da Sra. Francijane aos parentes Apurinã-----	73
Figura 15 - Comunidade Apurinã bairro Val Paraíso-----	75
Figura 16 - Mapa Mental. Preparo para pesca na aldeia.-----	77
Figura 17 – Estudo da língua materna, casa do Sr. Osmar-----	78
Figura 18 - Moradias Apurinã bairro João Paulo-----	80
Figura 19 - Casa de dona Francisca-----	81
Figura 20 – Canteiros de plantas medicinais-----	82

LISTA DE ABREVIATURAS

AMISM	Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
AMARN	Associação de Mulheres do Alto Rio Negro
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PIAMA	Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus
PROSAMIM	Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPITULO I - A CONTRIBUIÇÃO HUMANISTA E CULTURAL NA GEOGRAFIA.....	16
1.1 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE NA GEOGRAFIA	22
1.2 TERRITÓRIOS IDENTITÁRIOS.....	29
1.3 A TERRITORIALIDADE INDÍGENA EM MANAUS.....	31
CAPITULO II - AS POPULAÇÕES INDÍGENAS NAS CIDADES: RECONSTRUINDO TERRITÓRIOS.....	35
2.1 PRESENÇA INDÍGENA NAS CIDADES BRASILEIRAS: UMA RESISTÊNCIA SILENCIOSA.....	35
2.2 A PRESENÇA INDÍGENA NA CIDADE DE MANAUS: RECONSTRUINDO TERRITÓRIOS.....	40
CAPITULO III - A CONSTRUÇÃO DOS TERRITORIOS APURINÃ EM MANAUS.....	51
3.1 A CONSTRUÇÃO DAS TERRITORIALIDADES: DA ALDEIA À CIDADE.....	55
3.2 A TERRITORIALIDADE APURINÃ NA CIDADE.....	73
3.3 COMUNIDADES ORGANIZADAS NA CIDADE.....	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87
REFERENCIAS.....	91

INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho trata das questões indígenas na cidade de Manaus especificamente dos Apurinã buscando a partir da compreensão da categoria territorialidade entender como os grupos indígenas ressignificam sua identidade indígena num contexto tão complexo como o da cidade. O estudo está apoiado sobre a discussão do conceito território e territorialidade numa perspectiva da abordagem da geografia humanística e cultural, que justifica assim a sua relevância.

A delimitação deste tema está diretamente ligada ao trabalho desenvolvido no indigenismo. O primeiro contato com os índios na cidade de Manaus, deu-se em 1992, quando participei de um trabalho junto ao CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e a Arquidiocese de Manaus, onde foi realizado um levantamento populacional das famílias indígenas com objetivo de diagnosticar a realidade dessas famílias e de propor um trabalho da igreja junto aos índios da cidade de Manaus. Nesse levantamento, vários grupos indígenas foram encontrados, como os Sateré-Maué, Mura, Tikuna, e povos do Rio Negro (TuKano, Dessano, Tariano e outros) foi neste momento que tivemos o primeiro contato com as famílias Apurinã, residentes no bairro Val Paraíso. Os dados dessa pesquisa apontaram no geral que as principais causas da migração indígena para a cidade, estão relacionadas à busca de melhores condições de vida; a busca por emprego, saúde, educação, escola e conflitos internos.

Em 2005, em pesquisa realizada durante o curso de especialização em Geografia na Amazônia, tivemos a oportunidade de entrar em contato com novas famílias Apurinã. Ao final do trabalho foi possível identificar pontos relevantes que necessitam ser aprofundados para ter maior compreensão e clareza sobre a construção territorial desses sujeitos na cidade de Manaus.

Em se tratando dos Apurinã propusemos como objetivo central da pesquisa analisar a realidade das famílias no contexto urbano e como elas constroem sua territorialidade no espaço geográfico da cidade de Manaus. Para alcançar esse objetivo entrevistamos 15 Apurinã que moram em Manaus. Estes relataram seus modos de vida na aldeia e na cidade de Manaus. As entrevistas coletadas foram devidamente realizadas de acordo com as exigências do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Amazonas, apresentando o termo de Anuência assinado pelas lideranças das comunidades Apurinã, além do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

A pesquisa foi motivada ainda pelo interesse em contribuir com a produção do conhecimento científico, para o entendimento das formas de organização dos indígenas na cidade, num ambiente que não é o seu território tradicional. E a partir disso trazer uma discussão sobre territórios e territorialidades dentro da nova abordagem da geografia Cultural, destacando os Apurinã que vivem no contexto urbano da cidade.

Além do levantamento de informações bibliográficas que ajudaram na fundamentação teórica a cerca do tema, foi realizado também pesquisa de campo, onde se sistematizou as informações através da historia de vida dos Apurinã. A historia oral é considerada um “recurso moderno utilizado para estudos referente a experiência social de pessoas e de grupos. Além de ser uma historia de tempo presente e também reconhecida como historia viva” (MEIHY, 1996,p.13). Essa metodologia de pesquisa é de fundamental importância para conhecimento da realidade das famílias indígenas Apurinã na cidade de Manaus e suas territorialidades construídas no espaço da cidade.

Os procedimentos desenvolvidos por meio da entrevista, da observação direta e dos desenhos, possibilitam levantar dados qualitativos nas pesquisas com populações tradicionais. Ao gravar as suas historias de vida nos colocamos diante de um processo vivo das falas ou das comunicações como exercício individual e coletivo, onde foi preciso fazer um longo trajeto de idas e vindas durante a pesquisa de campo (Caldas, 1999). “É processo de busca dos significados da sociabilidade, enquanto presente, por meio dos fluxos narrativos próprios de indivíduos, grupos e comunidades”. (CALDAS, 1999, p.96).

As entrevistas como uma das etapas do projeto são constituídas de alguns procedimentos metodológicos, entre eles, os de aproximação e construção de afinidades com o possível colaborador ou colaboradora, explicação de intenção da pesquisa, convite para sua participação, gravação de entrevista e posteriormente os processos de transcrição, textualização (Meihy, 1996).

Por isso para identificar alguns aspectos da vida desses indígenas na cidade, através de sua história de vida, utilizamos a entrevista, guiado por um pequeno roteiro onde as pessoas mais velhas da família, contaram sua trajetória de vida de forma espontânea. Por outro lado (Meihy,1996), nos alerta para os tempos existentes nas narrativas de historia oral:

Geralmente as falas fogem da lógica comum na linha do tempo, da seqüência cronológica dos fatos, o que se observa é a existência de um tempo remoto, distante, longínquo, que poderíamos chamar de “antigamente” ou “tempo antigo”. (MEIHY, 1996, p. 83).

Ao narrar sua historia de vida, os Apurinã reavivam a memória de fatos que envolvem pelo menos três gerações passadas. Experiências que foram passadas por suas bisavós, avós e seus pais. Nora (1993) chama atenção para dizer que memória e historias não são sinônimos:

A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconscientes de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente: a historia uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam, ela se alimenta de lembranças vagas (...). (NORA, 1993, p. 109).

Dos 15 indígenas selecionados, destacamos apenas os membros das famílias que tinham experiências de vida na aldeia e por algum motivo tenham vindo para a cidade, o que nos forneceu inúmeras informações que ajudaram na compreensão do processo de territorialidade dos Apurinã em Manaus. No quadro que segue apresentamos os sujeitos que participaram das entrevistas, bem como o

lugar de origem de cada um na realização da pesquisa, com a intenção de melhor sistematizarmos o desenvolvimento deste trabalho.

Nº	Nome	Idade	Lugar de origem
1	Conceição	76	Alto Purus no lago do Sepatiní
2	Fátima	47	Tapauá – boca do Ipixuna
3	Cleodomar	30	Lábrea
4	Maria	46	Sepatiní
5	Clarice	57	Tapaua Pequeno
6	Francisca 1	64	Tamacuru – rio Purus
7	Geraldo	41	Cainaã Canutama
8	Raimunda	62	Manaquiri –Purus
09	Francisca 2	56	Boca do Pauini
10	Nilton	44	Cura-Curá – Canutama
11	Francejane	27	Terra Vermelha-Tauamirin
12	Osmar	52	Tapauá
13	Maria Ivone	37	Jauarí -Beruri
14	Orlando	40	Pauiní – aldeia São João
15	Augusto	43	Tauamirin – Comunidade São Francisco

Figura 1 – Apurinã entrevistados nos bairros de Manaus.

Org.: Martins, Rozinei. Trabalho de campo. Manaus – 2010.

A estratégia de aproximação com os indígenas foi estabelecida através de respeito e confiança alcançado ao longo dos anos, pela experiência junto a essas famílias na cidade e assim os contatos com Apurinã foram feitos a partir de indicações que cada indígena de seus parentes na cidade. Esse processo foi uma das formas que nos ajudou a compreender toda a rede de articulação tecida na cidade, mesmo morando em bairros diferentes.

Os objetivos alcançados resultaram numa organização estrutural deste estudo dividido em três capítulos. O primeiro capítulo é de natureza teórica. Para entrarmos nesta discussão da pesquisa, apontamos a contribuição humanística e cultural da geografia e posteriormente procuramos compreender as categorias território e territorialidade, articulando com a capacidade que os grupos indígenas tem de recriar territórios a partir de seus valores identitários na cidade.

No segundo capítulo a idéia desenvolvida foi a de entender a partir dos estudos bibliográficos, a realidade indígena no contexto urbano em algumas capitais brasileiras, mas especificamente em Manaus onde foi possível identificar os principais problemas enfrentados pelos diversos grupos territorializados na cidade.

Essas populações, embora sejam pouco reconhecida pelos órgãos governamentais, encontram formas de organização que demonstram resistência dentro deste contexto da cidade.

Para o terceiro capítulo nossa intenção foi analisar as informações obtidas pelos procedimentos desenvolvido nos trabalhos de campo, as observações in loco, anotações no caderno, bem como as entrevistas, onde as histórias de vida serão narradas pelos sujeitos da pesquisa, feito com 15 indígenas que , apresentando as suas trajetória de vida entre aldeia e cidade, as dificuldades enfrentadas na cidade, formas de organização na cidade, suas lutas, para compreender se as territorialidades são elementos de reafirmação da identidade indígena no contexto urbano.

CAPITULO I A CONTRIBUIÇÃO HUMANISTA E CULTURAL DA GEOGRAFIA

O quadro teórico a respeito da pesquisa sobre os Apurinã na cidade de Manaus, se fundamentará nas categorias do território e territorialidade. Estas categorias serão influenciadas tomando como referencia a abordagem da geografia cultural e humanista. A Geografia Cultural foi uma expressão do movimento que ressurgiu na geografia a partir das décadas de 1960 e 1970, recebe várias influências, principalmente dos aportes filosóficos, que recupera e retoma novas abordagens, entre elas os temas da religião, da percepção, da identidade espacial.

A geografia humanista como disciplina tem sua origem nos Estados Unidos ao final da segunda Guerra Mundial. Fazia parte da formação dos primeiros geógrafos os diversos fenômenos relativos a disciplinas entre eles urbanos e rurais, físicos e biológicos, isto lhes oferecia uma maior compreensão dos processos históricos e para as técnicas que instrumentalizam a disciplina, (Holzer 1993). A partir da década de 50, encontramos autores e obras que contribuíram para delimitar o campo da geografia humanista.

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

Entre as questões discutidas em Sauer é destacada a "valorização da relação do homem com a paisagem, que é por ele formatada e transformada em habitat, e a visão integral da paisagem como característica que individualiza a disciplina" (SAUER apud HOLTZER, 2003.p. 110). A geografia humanista também se apóia nesses temas, diferenciando-se da primeira por enfatizar o mundo vivido e a intencionalidade humana como fator de modificação e de ligação com o habitat. A

questão que mais aproxima a geografia cultural e humanística é a insistência em afirmar que a geografia está “além da ciência”. Por outro lado é importante destacar uma diferença fundamental entre as duas trata-se da ênfase dada pela geografia cultural, ao caráter coletivo e por extensão, das percepções e das vivências.

Lowenthal (1961), recupera algumas questões da obra de Wright sobre a “terrae incognitae e a relação entre o mundo exterior e as imagens que estão na nossa cabeça” ele estava se referindo a valorização da memória que cada pessoa estrutura a partir de sua vivência pessoal que tem do mundo, estudada também por Yi-Fu Tuan. (LOWENTHAL apud Holtzer 1993). A geografia humanista não deveria só se preocupar com os estudos formais, mas também com áreas mais amplas, que considerava os trabalhos não científicos e de concepções subjetivas de mundo. Tuan (1961), também é considerado um protagonista da geografia humanista pelos seus escritos publicados na década de 60. Podemos destacar a obra Topofilia em que “procurava mostrar como experiências banais, vividas por pessoas sensíveis (poetas, no caso), podem transcender o domínio do racional” (TUAN apud Holtzer 1993.p. 113). A contribuição da obra de Eric Dardel também se opunha a redução da geografia se uma simples disciplina científica, reduzindo os fatos da existência humana apenas pela objetividade.

A contribuição humanística na geografia é dada a partir da década de 70, quando o conhecimento positivista, começa a ser colocado em questão, “ trata-se de um período onde temos uma crise da economia, com significativas transformações do mundo do trabalho e do processo produtivo, com chegada das novas tecnologias” . (SUERTEGARAY, 2004. p.182). Vai ocorrer aí profundas mudança no conhecimento científico.

A partir deste período a Geografia resgata uma dimensão de interesse, trata-se de valorizar o espaço em múltiplas perspectivas, “tanto econômicas, enquanto portadora de recursos, como principalmente da valorização do espaço como lugar da existência” (SUERTEGARAY, 2004.p.184). Por outro lado questiona as explicações da verdade absoluta, totalizantes que a ciência impunha e nos coloca frente a pluralidade do poder discursivo, do jogo da linguagem que cada grupo constrói de diferentes maneiras e sentidos, valoriza a singularidade do lugar.

Segundo a autora esses questionamentos abrem novas perspectivas e fazem surgir novos campos de pesquisa:

Expressos pela Geografia dos lugares dos homens e mulheres que vivem este momento, a geografia das percepções e/ ou das representações, a geografia das manifestações culturais derivados das expressões das diferenças, das identidades, das territorialidades. (SUERTEGARAY, 2004. p.185).

Essa pluralidade emergente na Geografia juntamente com o revigoramento da Geografia Cultural, são expressões deste momento histórico pelo qual passou e continua passando a ciência.

Por outro lado esse novo ressurgir, que está pautado no debate epistemológico que se contrapunha ao positivismo e o historicismo, também tem sua origem contextualizada sobre as discussões que envolvia a natureza da Geografia e de sua identidade face as demais ciências. (Rosendhal, 1999).

Claval (1999) ressalta que até o final dos anos 50 os geógrafos adotaram essa perspectiva positivista ou naturalista, deixando de lado outras dimensões da cultura. A grande preocupação dos geógrafos daquele momento estava em torno de aspectos materiais da cultura, das técnicas, das paisagens e o gênero de vida. Desse modo as representações e as experiências subjetivas dos lugares não eram consideradas ciência.

Para muitos geógrafos de gerações precedentes a cultura era tal como homem e a sociedade, uma entidade abstrata que se impunha do exterior sobre cada um. Este era o ponto de vista partilhado pela maioria dos antropólogos americanos e pelos geógrafos da Escola de Berkeley.

A cultura era vista como uma entidade acima do homem, não redutível às ações dos indivíduos e misteriosamente respondendo a leis próprias. Além disso, foi essa visão de cultura que passou a dominar a geografia cultural. (DUNCAN, 2003.p.64).

A contribuição que a antropologia norte-americana trouxe gerou até a década de 1950, um determinismo cultural no qual o indivíduo era “mero agente de forças culturais” (DUNCAN, apud CORREA, 2001, p.26). Esta visão de cultura que dava

ênfase apenas à dimensão material também foi adotada por Carl Sauer e seus discípulos. Segundo esta visão a realidade estava dividida em dois níveis, o orgânico e supra orgânico, constituindo-se esta divisão uma forma de idealismo. DUCAN (1980), enfatiza estas proposições pois aí a cultura era, assim, concebida como algo exterior aos indivíduos de um dado grupo social; sua internalização se faz por mecanismos de condicionamento, gerador de hábitos”, (DUCAN apud ROSENDAHL. 2003. p.11).

É importante entender que as concepções advindas destas escolas, foram forjadas sobre estruturas agrárias, ou melhor, os estudos eram direcionados para populações tradicionais, deixando um pouco de lado as sociedades urbanas, como esclarece Claval. Esses estudos,

Mostram a diversidade das paisagens cultivadas, dos campos, dos sistemas agrícolas, dos tipos de habitat rural, dos traçados da cidade, da arquitetura vernacular e das construções monumentais, mas não são incapazes de esclarecer a dinâmica dos comportamentos humanos (CLAVAL, 2001, p.36).

Isto mostrava a visão superficial dos problemas que os geógrafos tinham no início do século XX. Os estudos culturais ignoravam transmissões de saberes, diversidade das sociedades e aspectos normativos da civilização. Para superar era preciso um esforço de aprofundamento como cita o autor:

[...] A cultura é mais complexa do que se imaginava: ela varia no tempo, e algumas de suas manifestações diferem de uma parte a outra em áreas que teria tendência a perceber como homogêneas, porque aqueles que as habitam têm o sentimento de pertencer a uma mesma comunidade (CLAVAL, 1999.p. 42).

Era preciso reconhecer que se estava diante de uma realidade mais complexa acompanhada da uniformização das técnicas, novos comportamentos sociais, nacionalismos, crise da religião. Neste sentido a Geografia cultural vai buscar nas representações as dimensões culturais dos fatos que ela observa.

É a partir desta realidade complexa que a geografia cultural moderna, se vê obrigada a desenvolver novas abordagens. Estas se constituíram a partir de três eixos que são igualmente necessários e complementares: primeiro ela parte das sensações e representações; o segundo a cultura sob a ótica da comunicação, compreendida como uma criação coletiva; e por fim a cultura é apreendida na perspectiva da construção das identidades. (Claval,1997).

Em seu ressurgir, a geografia cultural é marcada, em maior ou menor grau, por várias influências.

De um lado, pela geografia cultural que a antecedia; de outro pelo materialismo histórico e dialético, que considera a cultura simultaneamente como um reflexo e uma condição social. Finalmente, pelos aportes filosóficos do significado através da geografia humanista, que valoriza a experiência, a intersubjetividade, os sentimentos, a intuição e a compreensão daquilo que não se repete. A inclusão das dimensões não materiais da cultura. (CLAVAL, apud CORREA 1999, p. 51).

Aqui o próprio conceito de cultura é redefinido englobando além do ser um conjunto de técnicas, idéias, valores, é também componentes, materiais , imateriais, sociais , simbólicos.

Ao discutir o campo cultural na geografia, Bonnemaïson (2002), destaca a importância da cultura ter se libertado da visão de superestrutura vaga e fluida que lhe foi dada. Hoje ela é compreendida como um sistema de representação simbólica, existente em si mesma. Assim destaca Bonnemaïson:

A cultura é rica de significados porque é tida com um tipo de resposta no plano ideológico e espiritual, ao problema do existir coletivamente num determinado ambiente natural, num espaço e numa conjuntura histórica e econômica colocada em causa a cada região. (BONNEMAISON, 2002.p.86)

Daí o interesse dos geógrafos pela cultura, as categorias geográficas como o território não podem ser analisadas somente pelo viés economicista, pois existem lógicas subjetivas, que pertence ao campo do simbólico. De acordo com Claval(1999), o que se descobre é que os homens, os grupos e os lugares são realidades variáveis, construídas em um momento e em um local preciso. Sua natureza é, ao mesmo tempo, material histórica e geográfica.

A transformação que começa a afetar os estudos culturais conduzidos pelos geógrafos a partir do início década de 1970 repousa sobre uma mudança completa de atitudes e nasceu da constatação de que as realidades que refletem a organização social do mundo, a vida dos grupos humanos e suas atividades jamais são puramente materiais. São a expressão de processos cognitivos, de atividades mentais, de troca de informação e de idéias.(....). nascem das sensações que as pessoas experimentam e das percepções a elas ligadas. Exprimem-se por meio de práticas e habilidades que não são completamente verbalizadas, mas que resultam de uma atividade mental; estruturam-se pelas preferências, conhecimentos e crenças que são o objetos de discursos e de uma reflexão sistemática. (CLAVAL,2001,p.39).

A partir da década de 80 os trabalhos concebidos de acordo com essa orientação de pesquisa descrevem um mundo onde as pessoas lutam por reconhecimento, esforçam-se para ter acesso a territórios seguros e desejam expressar suas preferências. (Claval,2001,p.65). Nesse contexto estão inseridos os diferentes grupos indígenas.

Esta reflexão reforça a idéia de CLAVAL (2001), de que os indivíduos e os grupos não vivem os lugares do mesmo modo, percebem de maneira diferente, e não recortam o real segundo as mesmas perspectivas e função dos mesmos critérios.

O objetivo da geografia cultural é compreender as maneiras como as pessoas vivem sobre a terra, fazem à experiência dos lugares que habitam ou visitam, encontram indivíduos e grupos, dão um sentido a esses contatos e tentam modificar as realidades nas quais vivem (Claval , 2001,p. 62).

É importante destacar que com a uniformização das técnicas, percebe-se que as pessoas tem o sentimento de que seu ser profundo está ameaçado pela padronização dos tipos de vida e dos produtos. Elas começam a procurar novas fontes de identidade. A diversidade das culturas, agora esta ligada à diversidade dos sistemas de representação e de valores que permitem às pessoas se afirmar, se reconhecer e se constituir coletivamente.

De acordo com Claval (1997), a partir das sensações e da representação o homem apreende o mundo através dos seus sentidos: ele observa as formas, escuta

os barulhos e sente os odores daquilo que o envolve. Os movimentos do nosso corpo constituem uma experiência direta do espaço.

As representações que o indivíduo recebe através de sua educação, ele aprende no contato com outros, que ele constrói e que reinterpreta, constituem um universo mental que se interpõe entre as sensações recebidas e a imagem construída em seu espírito. (CLAVAL,1997,p.93)

Neste sentido, podemos dizer que na representação tudo é construído simbolicamente, ou melhor, a realidade é sempre construída, “os homens não agem em função do real, mas em razão da imagem que fazemos dele”. (CLAVAL, 1997,p.94).

A partir destas reflexões e proposições nos voltamos a pensar as categorias territórios e territorialidade, pois estes nos ajudam a compreender a relação espacial que os diversos grupos e aqui especificamente um grupo indígena constroem com o espaço.

1.1 TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADE NA GEOGRAFIA

Nos anos 60, os geógrafos atribuíam seus estudos ao espaço. Atualmente, eles se referem mais aos estudos do território, grande parte dessa mudança se deve ao reflexo e contribuição dos debates epistemológicos realizado internamente na geografia e o devido esforço de acompanhar as mudanças profundas ocorridas no mundo.

Em se tratando da espacialidade humana, o território e a territorialidade também são estudados em outras áreas, sendo que cada uma recebe enfoque em uma determinada perspectiva. Vai desde a comparação do comportamento animal, o seu sentido etológico, até as bases materiais seu objeto de estudo.

A Geografia primeiramente discute em torno da “materialidade do território”, buscando entendê-lo em suas múltiplas dimensões, que deveria estar ligado a interação de sociedade-natureza. Já a Ciência política discute a partir das relações de poder na sua maioria ligada aos Estados-nações. Por outro lado a Economia

enfoca o território enquanto força produtiva; A dimensão simbólica do território por sua vez é destacada pela antropologia, principalmente ao se estudar as sociedades tradicionais, enquanto que a Sociologia enfoca a partir de sua intervenção nas relações sociais. A Psicologia incorpora-o no debate dando ênfase a subjetividade ou da identidade pessoal. (Haesbaert, 2007).

Haesbaert (2007), a partir destes enfoques, reúne várias posições de território e agrupa as diferentes abordagens sobre o conceito levando em conta apenas três vertentes básicas: a jurídica-política, onde o território é visto como um espaço delimitado e controlado, se referindo ao poder político do estado; a dimensão econômica, entendendo o território a partir das relações de produção econômica e das forças produtivas, embate em classes sociais e da relação capital-trabalho e a dimensão cultural, priorizando sua dimensão simbólica e subjetiva. Outra interpretação é a naturalista, que utiliza a noção de território com base nas relações entre sociedade e natureza, ganhando força a partir dos anos 90, voltada às discussões sobre sustentabilidade ambiental e ao desenvolvimento local.

Na concepção naturalista a territorialidade é reduzida ao seu caráter biológico, o que nos faz pensar a territorialidade humana ser moldada por um comportamento instintivo ou geneticamente determinada, (Haesbaert, 2007). A ligação do território com a natureza é bem clara ao explicitar o território antes de mais nada como fonte de recursos e meios materiais de existência. O que apresentou sérios riscos, elevando a natureza humana como centro nessa relação sociedade e natureza.

O território percebido pelo viés econômico é entendido a partir de controle como fonte de recursos. Uma concepção ainda bastante utilizada por muitos pesquisadores enfocando o território e os processos de territorialização, referindo-se a sociedades tradicionais. “Como a sociedade indígena, que economicamente dependem muito mais das condições físicas do seu entorno, ou que fazem uso de referentes espaciais da própria natureza na construção de suas identidades.”(Godelier apud Haesbaert, 2007).

Dentro da Geografia Política o território nasce, como o espaço concreto em si (com seus atributos naturais e socialmente construídos), que é apropriado, ocupado por um grupo social. “A ocupação do território é vista como algo gerador de raízes e

identidade: um grupo não pode mais ser compreendido sem o seu território, no sentido de que a identidade sócio-cultural das pessoas estaria inarredavelmente ligada aos atributos do espaço concreto (natureza, patrimônio arquitetônico, paisagem)” (Ratzel apud Souza,2006,p.84).

Esta definição de território que faz associação entre território e os fundamentos político do Estado, é uma concepção de Ratzel, “sem território não se poderia compreender o movimento da potencia e da solidez do estado” (Ratzel apud Haesbaert,2007p.63), Ratzel parte da ótica de “espaço vital”. Também Gottman incorpora uma dimensão mais idealista ao procurar entender os territórios, notadamente os estatais, ao mesmo tempo em torno do que ele denomina ”sistema de movimento” ou circulação e “sistema de resistência ao movimento” ou iconografias, (Haesbaert,2007.p.67).

Na visão de Raffestin(1993), é essencial compreender, que espaço e território não são termos equivalentes, que o “território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator. Ou melhor, o indivíduo ao se apropriar de um espaço seja ele concreto ou abstrato consegue territorializar esse espaço. “O território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção, a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder” (Raffestin,1993.p.144). O território neste sentido embora seja uma dimensão política, está baseada nas relações de poder, se dá através das representações espaciais.

De acordo com Raffestin(1993), qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações, por isso o autor revela:

A imagem ou modelo, ou seja, toda construção da realidade, é um instrumento de poder e isso desde as origens do homem. Uma imagem, um guia de ação, que tomou as mais diversas formas. Até fizemos da imagem um objeto em si e adquirimos, com o tempo, o habito de agir mais sobre as imagens. (RAFFESTIN, 1993.p.145).

O autor chama de trunfos, o poder que vai além das ações do Estado, este poder também está nas instituições, nas empresas, enfim, nas relações sociais da

vida cotidiana, visando controle e dominação sobre os homens e as coisas. Isto pode se manifestar em diferentes escalas. Neste sentido o conceito de território, torna-se bastante amplo, incluindo outras dimensões não só política mas também econômica e simbólica.

Raffestin (1993), afirma que, historicamente, os atores sociais efetuam a repartição da superfície terrestre, a implantação de nós e a construção de redes. Os sistemas territoriais permitem assegurar a coesão de territórios e o controle de pessoas e coisas. “As tessituras, os nós e as redes são subconjuntos que sustentam as praticas espaciais, tanto econômica como política e cultural, revelando a produção territorial” (RAFFESTIN 1993.p.150). Essas práticas se inscrevem no campo de poder de maneira relacional.

A partir desta visão relacional de território, Raffestin (1993) então define a territorialidade como um valor bem particular, “pois reflete a multidimensionalidade do “vivido” territorial pelos membros de uma coletividade, pela sociedade em geral” (RAFFESTIN, 1993.p.158). Todas elas são relações de poder uma vez que existe interação entre os agentes que buscam modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais.

Autores clássicos como Robert Sack, discute a territorialidade eminentemente humana a partir do conceito de Território na dimensão política, para além de sua perspectiva jurídica e estatal.

A tentativa de um indivíduo ou grupo, de atingir, afetar, influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relacionamentos, pela delimitação e afirmação do controle sobre uma área geográfica, entendida assim também como território. (SACK apud HAESBAERT, 2007,p. 86).

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

Para Sack (2007), o uso da territorialidade “depende de quem está influenciando e controlando quem e dos contextos geográficos do lugar, espaço e tempo”. Embora sua discussão esteja centrada na dimensão política, o autor reconhece as dimensões econômicas e culturais da territorialidade que estão “intimamente ligada ao modo como as pessoas utilizam a terra, como elas próprias se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar”. (SACK apud Haesbart , 2007.p. 86).

É também Sack quem afirma que a territorialidade pode ser ativada e desativada, nos mostrando a mobilidade inerente aos territórios, sua relativa flexibilidade. Ou melhor, desconstrói a idéia de território como algo estático, dotado de uma grande estabilidade no tempo. Tal como ocorre com as identidades territoriais, a territorialidade vinculada as relações de poder é: “uma estratégia, ou melhor, um recurso estratégico que pode ser mobilizado de acordo com o grupo social e seu contexto histórico e geográfico” (SACK apud HAESBART, 2007,p.87).

Saquet (2007), ao enfatizar o poder que envolve as relações sociais, dá destaque a Michel Foucault e sua grande contribuição a concepção de poder que de certa forma muitos geógrafos concebem para avançar no conceito de território como apropriação material do espaço. “O poder é compreendido como uma rede de relações variáveis e multiformes; é exercido e se constitui na relação, historicamente” (FOUCAULT apud SAQUET,2007.p.32). Esse poder que Foucault explica não é somente o poder sob o domínio do Estado que tanto Ratzel trabalhava, mas o poder a partir da multiplicidade de relações de forças inerentes ao campo no qual exercitam.

O território, nesta multidimensionalidade do mundo, assume diversos significados, a partir de territorialidades plurais, complexas e em unidade. E esta é uma questão fundamental que marcou redescoberta do conceito de território sob novas leituras e interpretações: mudam os significados do território conforme se altera a compreensão das relações de poder. (SAQUET, 2007.p.33).

Sendo assim o poder não é uma instituição, mas é produzido nas relações em cada instante, é o nome que se dá a uma situação complexa da vida em sociedade,

que extrapolam a atuação do estado, perpassando por outros processos da vida cotidiana.

Saquet (2007), discute o território a partir de uma abordagem imaterial, centrada na relação tempo, isto é, na noção de espaço construído socialmente, tanto objetiva como subjetivamente. “O território é produto das relações sociedade-natureza e condição para a produção social; campo de forças que envolvem obras e relações sociais historicamente determinadas” (SAQUET, 2007.p.127). Por isso espaço e território são vistos como ligados e são indissociáveis. Ou melhor, a apropriação e a produção do território são ao mesmo tempo econômica, política e cultural. Neste sentido pode haver territorialidades e territorialização no movimento de circulação e reprodução do capital.

A formação das redes de circulação e de comunicação do controle do espaço interferem diretamente no território dos indivíduos e classes sociais. Para melhor entendimento desta concepção, o autor esclarece que:

A territorialidade é o acontecer de todas as atividades do cotidiano, seja no espaço do trabalho, do lazer, da igreja, da família, da escola etc., resultado e determinante do processo de produção de cada território, de cada lugar, é múltipla, e por isso, os territórios também são. (SAQUET, 2003.p.129).

Essa representação do poder, não precisa necessariamente ser somente concreta, mas pode acontecer no campo simbólico. Assim para Haesbaert (2007),

Na verdade, mais do que fragilidade, é de “força” que se trata, pois essa “distancia” entre referente e símbolo, que hoje muitas vezes é indiscernível, confundindo-se completamente realidade e representação, transforma a dimensão concreta do poder e o insere num emaranhado de relações simbólicas em que o próprio território passa a trabalhar mais pelas imagens que dele produzimos do que pela realidade material-concreta, que nele construímos. (HAESBAERT, 2007.p.85).

Na proposta elaborada por Haesbaert (2007), o território é produto da apropriação de um dado segmento do espaço por um determinado grupo social, onde se estabelece relações políticas de controle ou relações afetivas, identitárias,

de pertencimento. Mas este território só seria possível através de uma perspectiva integradora entre as diferentes dimensões sociais da sociedade com a natureza.

[...] Se não for possível de forma total, que pelo menos seja trabalhada de forma articulada/ conectada, ou seja, integrada. Pelo menos ao nível individual ou de grupo, precisamos de alguma forma partilhar um espaço que, no seu conjunto, integre nossa vida econômica, política e cultural. (HAESBAERT, 2007.p.76).

Outras questões citadas por Haesbaert (2007), que diz respeito ao território, estão ligadas ao controle e "ordenamento" e gestão do espaço, onde se inserem também as chamadas questões ambientais, estes nos ajudam a pensar o território, considerando duas características básicas; o caráter político os macros poderes políticos institucionalizados e os "micropoderes", muitas vezes mais simbólicos; em segundo um caráter integrador, o Estado em seu papel gestor e os indivíduos e os grupos sociais em sua vivencia concreta. Esta visão integrada do território só é possível somente se estivermos articulados em rede através de múltiplas escalas, que muitas vezes se estendem do local ao global.

Para Haesbaert, a estruturação de uma sociedade em rede não é, obrigatoriamente, sinônimo de desterritorialização, pois em geral significa novas territorializações. Neste sentido os territórios construídos através da mobilidade humana indica que territorializar-se é construir e /ou controlar fluxos/redes e criar referencias simbólicas num espaço em movimento, no e pelo espaço" (HAESBAERT, 2007p.280). Para o autor Bonnemeison (2002), o território rede como controle já estava presente em termos mais tradicionais, nas sociedades nômades.

De acordo com Bonnemaision(2002), ao contrario do que ocorre com os animais em que o território está ligado á idéia de apropriação biológica, ou seja, exclusivo para os membros de um determinado grupo, assim é limitado pela fronteira. Para a sociedade humana o território é bem diferente, não é necessariamente fechado, estável e muito menos uma fronteira. Para este autor o território antes de ser uma fronteira é "sobretudo um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários" (BONNEMAISON, 2002,p.99).

Assim as relações que os grupos mantêm com o seu meio não são somente materiais, são também de ordem simbólica, o que os torna reflexivos. Os homens concebem seu ambiente como se houvesse um espelho que, refletindo suas imagens, os ajuda a tomar consciência daquilo que eles partilham. (Claval, 1999). Neste sentido o território dos indígenas na cidade não se define apenas pela apropriação material, mas um princípio cultural de identificação, de pertencimento, onde comporta uma visão de mundo, onde o valor simbólico tem sua força.

1.2 TERRITÓRIOS IDENTITÁRIOS

É no território, que os grupos humanos (etnia) conseguem se firmar enquanto grupo e isto se dá pela relação que estes estabelecem com seu território. Isto pode se dar através das próprias finalidades e representações simbólicas. Ou como explica Bonnemaïson (2002):

O poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos afetivos. É assim que o território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico. (BONNEMAISON, 2002 p. 112).

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

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

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

O estudo do território, enquanto sentido simbólico e cultural, vai permitir então afirmar, que :

A territorialidade de um grupo ou de um indivíduo não pode se reduzir ao estudo de seu sistema territorial. A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido: ela engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela, a relação com o espaço “estrangeiro”. Ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa “o espaço” “. (BONNEMAISON, 2002.p.107).

Os grupos humanos, em particular os indígenas são capazes de formar novos territórios em outros lugares, como uma forma de reafirmação da identidade, feito através de um referencial simbólico e cultural. Os grupos fragmentados sofrem de tal forma, por não disporem de referentes espaciais que garantem a sua existência, por isso mesmo eles os criam no imaginário.

De acordo com Claval, (1999), são vários os elementos que permitem aos indivíduos manifestar o que são, porque se integram em tal comunidade e porque se opõem a outras. Assim frente a um mundo diferente do seu, os diferentes grupos indígenas se juntam em comunidades, para o enfrentamento da vida na cidade. Para Claval (1999), os grupos têm necessidade de se juntar em comunidade “para dar um sentido à sua presença neste mundo, de se assimilar a um território que é para eles, um refúgio e um espaço onde se sentem protegidos, conhecidos e reconhecidos. (CLAVAL,1999,p.90).

Haesbaert (1999), considera a identidade importante para entender a dinâmica do território. 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. Neste sentido pode ocorrer, que as novas identidades surjam de forma consciente ou não, de contra posição a este processo excludente.

Saquet (2007),aponta o problema da identidade ela pode ser trabalhada de forma individual e coletiva. Uma pessoa pode se adaptar e se identificar em um novo contexto social ou um grupo social pode construir sua identidade, com ralações de afetividade, confiança e reconhecimento, assim deveria ser construído, porém esta relação pode não existir em todos os lugares. De qualquer forma, a identidade se refere à vida em sociedade, a um campo simbólico e envolve a reciprocidade.

Em outras áreas podemos encontrar, autores como João Pacheco de Oliveira (1999), discutindo o conceito de territórios, mas especificamente de territórios indígenas. Em seu trabalho antropológico intitulado “Uma etnologia do Índios misturados? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. O autor faz reflexão sobre o conceito de território ou processo de territorialização, como ele define sendo um processo de reorganização social, em que essas “comunidades indígenas” dos índios do Nordeste, vêm a se transformar em uma “coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (Oliveira,1999,p.22.). Neste sentido o autor toma como referencia o estudo de Fredrik Barth, na definição de grupos étnicos, quando os próprios atores usam a identidade para se definirem enquanto grupos étnicos e assim tem a característica de organizar a interação entre as pessoas.

As afinidades culturais ou lingüísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitraria e circunstancial), serão retrabalhadas pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções. (OLIVEIRA, 1999, p.22.).

O estudo das territorialidades dos grupos indígenas na cidade, vai nos ajudar entender as diversas formas de organização desses grupos, onde a identidade será (re)significada independente do lugar para onde o grupo se deslocar.

1.3 A TERRITORIALIDADE INDÍGENA URBANA EM MANAUS

Entre os grupos indígenas urbanos além de seu aspecto culturais, as lutas vem se dando em torno de direitos pela moradia, saúde , educação.

A tentativa de reduzir os que se autodefinem como indígenas nas cidades à fixidez de um passado mítico idealizado, asseverando que perderam o “idioma, a religião e as habilidades na caça, na coleta e na agricultura”, nega a configuração étnica que estão construindo no presente. Há uma recusa ofensiva explícita de contemplar uma possível dinâmica da identidade étnica e de reconhecer a capacidade das pessoas de assumirem múltiplos papéis sociais e várias identidades. (ALMEIDA, 2008.p.27)

Almeida (2008), discute o território a partir da formação das comunidades indígenas urbanas em Manaus, associando o uso e apropriação do território, principalmente porque ocorreu num processo de mobilização que está direcionado para a construção de territorialidades que o autor define como:

Lugares políticos e identitários em que os indígenas reconstróem seu espaço social de maneira a destacar suas diferenças em relação aos demais agentes sociais, marcando as fronteiras de sua etnicidade, e mantendo alguns sinais particulares que assinalam a sua identidade coletiva e de referencia. (ALMEIDA apud SILVA, 2008.p. 86).

As diversas formas de territorialidades desenvolvidas por cada grupo indígena no contexto urbano delimitam de forma dinâmica terras de pertencimento coletivo. Nos espaços urbanos o território tem se tornado mais complexo e ao mesmo tempo propicia múltiplas territorialidades, que fortalece a identidade dos grupos.

Max Weber (1991) define dois tipos de relação social comunitária e a relação associativa. Denomina-se relação comunitária quando há um sentimento de pertencimento que podem ser afetivos, emocional ou tradicional a um determinado grupo social. A outra denominação relação associativa, quando e na medida repousa num ajuste ou numa união de interesses racionalmente motivados

referindo-se a valores ou fins. Essas duas definições permitem a comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar diante dos outros, como aponta Athias, 2007.

As comunidades étnicas estando inseridas em sociedade politicamente de maneira mais ampla vem se impondo e se tornando suficientes fortes para mobilizar setores da sua comunidade para a redescoberta da história e da cultura que vão sendo recriadas de acordo com as novas situações de um espaço intercultural (ATHIAS, 2007.p.42).

Bauman(2005), ao estudar as identidades no mundo atual, considera que as comunidades as quais as identidades se referem como sendo as entidades que as definem, são de dois tipos. “Existem comunidades de vida e de destino, “vivem juntos numa ligação absoluta”, e outras que são “fundidas unicamente por idéias” ou por uma variedade de princípios” (p.17). A comunidade de vida e de destino nos orienta de acordo com autor para:

Tornamos-nos conscientes de que o “pertencimento” e a ‘identidade” não tem a solidez de uma rocha, não são garantidos para a toda a vida, são bastante negociáveis e revogáveis, e de que as decisões que o próprio indivíduo toma, os caminhos que percorre, a maneira como age e a determinação de se manter firme a tudo isso são fatores cruciais tanto para o pertencimento quanto para a identidade. (BAUMAN, 2005, p. 17).

A auto consciência assumida por esses indígenas dentro espaço urbano vai permitir que estes se sintam inserido nesse novo mundo, que é percebido por estes grupos como espaço de grandes possibilidades.

Costa (2005) concebe a identidade como um processo reflexivo construído por relações sociais. “As identidades são construídas e manipuladas constantemente a partir das relações sociais estabelecidas em diferentes grupos com que os indivíduos convivem em seu cotidiano”.

Na afirmação identitária, vai haver sempre essa busca de reconhecimento, que se faz frente a alteridade como uma necessidade , de se auto afirmar frente ao Outro. De acordo com Costa:

Mesmo convivendo em um espaço, marcado pela diversidade, muito presente em todas as suas partes, os grupos na metrópole procuram sempre resguardar seus espaços de convivência, territorializando, de forma micro, seus valores e seus signos para manter suas necessidades relacionais e sua identidade. (COSTA, 2005.p.87).

Estes microterritórios criados no espaço urbano estão representados pelos processos de identificação que se produzem pelas práticas culturais, quando se sentem em diferenciação com o outros, uma característica presente nos diversos grupos indígenas que vivem em Manaus.

Portanto é importante levantar essas concepções que envolvem as diferentes perspectivas teóricas da categoria território, para podermos ter uma visão mais ampla e entender sua complexidade. O território identitário que envolve os diversos níveis de relação homem com o seu espaço e aqui será destacado por nos proporcionar uma visão mais completa para uma análise das territorialidades dos grupos indígenas no contexto urbano da cidade de Manaus.

CAPÍTULO II AS POPULAÇÕES INDÍGENAS NAS CIDADES: RECONSTRUINDO TERRITÓRIOS

Os estudos sobre populações indígenas nas cidades podem ser encontrados em muitos trabalhos acadêmicos, que busca compreender toda uma dimensão complexa que podem ser visualizadas ou não no cotidiano da cidade. Embora essas populações sejam pouco reconhecidas pelos órgãos governamentais, encontram formas de organização que são formas de resistência dentro da cidade de Manaus.

2.1 PRESENÇA INDÍGENA NAS CIDADES BRASILEIRAS: UMA RESISTÊNCIA SILENCIOSA

A presença de inúmeras famílias e grupos indígenas residentes nas cidades dos diversos estados brasileiros torna-se mais visível a partir da década de 90, quando estes começam a assumir sua identidade como forma de resistência num contexto urbano. Alguns dados aparecem em trabalhos acadêmicos a partir da década de 60, estes já revelam a presença de indígenas morando nas cidades brasileiras, mas só bem recente é que se têm ampliado as pesquisas sobre este tema. Os dados do IBGE de 1991 e 2000 apontam o aumento do número de indígenas nos estados brasileiros, sendo que alguns estados tendem a concentrar mais do que outros. A história nos mostra que os indígenas ao longo do tempo sofreram grandes interferências de fatores externos, ocasionando atualmente o deslocamento dessas populações para os centros urbanos. Nas cidades, esses povos lutam não somente pelo direito as diferenças mais resistem ao processo de homogeneização e globalização. Diante de tanta exclusão social é imprescindível a busca da construção de novos territórios.

Por outro lado os dados sobre as populações indígenas urbanas são um tanto conflituosos e, por conseguinte objetos de discordância em relação aos números de pessoas e principalmente os sérios problemas enfrentados por eles nas áreas periféricas da cidade. A maioria desses estudos tem por base a análise dos dados estatísticos do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, Censo 1991 e

2000, além de referencia de instituições governamentais e não governamentais que têm trabalhos junto a esta população, o que demonstra o crescimento significativo dessa população, presente em quase todos os estados brasileiro, sendo que sua concentração está mais nas capitais.

De acordo com as informações do IBGE (2005), na década de 1990, houve um aumento de brasileiros que se identificaram como indígenas. O número de indígenas no país cresce de 294 mil (censo 1991) para 734 mil (censo 2000). Ou seja, um crescimento absoluto nesse censo de 440 mil indivíduos que se auto-declararam indígenas. Uma das possibilidades apontadas para esse crescimento se dá pelo aumento da proporção de indígenas morando nos centros urbanos, no censo de 1991 os indígenas havia se classificados em outras categorias, sendo que em 2000 se auto-declararam indígenas.

O Brasil em 1991 possuía 223 mil indígenas morando nas zonas rurais atingindo um percentual de 76,1% do total. Em 2000, o censo aponta 383 mil vivendo nas zonas urbanas (52,0% do total). As regiões Nordeste e Sudeste com maior autodeclaração, contribuíram para esta aparente urbanização, isto tem se dado devido ao menor número de terras indígenas homologadas, aos movimentos de reafirmação de várias etnias na região. Na região Norte e Centro-Oeste, a maioria dos indígenas continua morando nas terras indígenas. (IBGE,2005).

Claudia Neto do Valle et al (2008), em trabalho sobre os jovens indígenas na cidade de São Paulo, aponta a presença de indígenas de várias etnias vivendo nos centros urbanos e principalmente em São Paulo. De acordo com a autora, no Brasil, em números absolutos é na cidade de São Paulo que se encontram maiores populações que se autodeclararam indígenas. São 18.692 pessoas no município de São Paulo, na Grande São Paulo, baseado nos dados do IBGE 2000, são 39.911, ou seja, na região metropolitana de São Paulo, residem aproximadamente cerca de 60.000 indígenas de várias etnias: Pankararu, Pankararé, Fulni-ô, Terena, Kaingang, Kariri-Xocó, Atikum e Potiguara, entre outras. São indígenas que migram de vários lugares, principalmente da região Nordeste. É o caso principalmente dos Pankararu que vivem em grande número de famílias na favela do Real Park, no bairro do Murumbi, localizados na zona leste da cidade. Há ainda a presença de quatro

aldeias Guarani, sendo duas localizadas na periferia da zona sul, em Palheiros e outras duas fixadas na zona norte, no Pico do Jaraguá, em Pirituba.

Para Stephen G. Baines (2001), do Departamento de Antropologia da UnB, em seu artigo sobre as chamadas “Aldeias urbanas” ou índios na cidade, esse deslocamento para as cidades abrange uma multiplicidade de situações diferentes, com histórias diversas de contato interétnico com as populações regionais. Muitas dessas situações estão relacionadas à expulsão dos índios de suas terras, por outro lado é na cidade que o índio vê a oportunidade de mudar de vida, em decorrência do que falta na aldeia.

De acordo com Baines (2001), os Pankararu iniciaram sua migração para a cidade de São Paulo depois que as populações rurais não indígenas invadiram suas terras, no município de Taracatu, interior de Pernambuco. Os Pankararu somam o maior número de indígenas na capital aproximadamente 3 mil pessoas. São muitos os motivos que contribuíram para que essas populações indígenas deixassem suas áreas e viessem em busca de melhores condições de vida, uma delas está relacionada à questão da terra como fator primordial da expulsão, uma realidade vivida pela maioria dos povos indígenas dentro do território nacional que ocorre tanto em nível individual, quanto de toda uma coletividade. Na região Nordeste, mesmo aquelas áreas já oficialmente demarcadas, não estão livres de invasões. Em função disso, há redução de áreas produtivas destinadas ao plantio, a caça e a coleta, além de que os espaços se tornam insuficientes para a acomodação física e cultural das comunidades indígenas, o que acarreta a super população nas aldeias, (CIMI, 2001).

Em Tocantins existem várias outras cidades que abrigam índios de diferentes etnias. Entre tais, podemos citar a presença dos Javaé e Karajá em Formoso do Araguaia, os Xerente em Tocantínia, os Apinajé e os Karajá-Xambioá em Araguaína, além também de uma significativa presença de indígenas Xerente e Krahô em Palmas. Na cidade de Campo Grande (MS), vivem cerca de 1.600 dos 4.641 indígenas auto declarados no censo do IBGE 2000. Esses indígenas vivem em três aldeias urbanas construídas na capital. (PORANTIN, 2007). Na Capital Porto Alegre não é diferente essa realidade, vivem 13.794 indígenas. Só no Estado do Amazonas

o censo do IBGE (2000), aponta um numero 18.000 mil indígenas morando na cidade.

No caso da região metropolitana de Belém, os dados apontam que vivem aí cerca de 2.291 indígenas de diferentes etnias: Juruna, Sateré-Maué, Gavião, Mundurucu, Karipuna, Cambeba, Amanaye, Tembé, Galibi e Apalai. Pontes (2009), em seu estudo sobre os indígenas de Belém no Estado do Pará enfatiza principalmente os motivos de deslocamentos desses indígenas para a cidade, além de identificar como ocorre essa sociabilidade no contexto urbano. Os deslocamentos de famílias ou de indivíduos indígenas ocorrem de diversos modos e podem ser feitos diretamente da aldeia para a cidade, ou cidades intermediárias. A principal razão é a busca de educação, que explica não apenas o deslocamento para as cidades, como também a permanência dessas famílias nas cidades. A busca pelo trabalho, outras razões são consideradas particulares para a migração, como o casamento com não-índios. Esses indígenas podem ser encontrados em diferentes bairros, São Brás, Benguí, Marco e nos municípios que compõem a região metropolitana de Belém. Na cidade apesar das dificuldades enfrentadas, há uma tentativa de reafirmação étnica o que lhes permite lutar por reconhecimento e alguns direitos, que são destinadas principalmente as aldeias. Nesse processo está a formação de associação e os estudos das línguas indígenas.

Os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1968), *Urbanização e Tribalismo- A integração dos Índios Terêna numa Sociedade de Classe*, aponta a realidade dos índios Terêna vivendo nas cidades de Campo Grande e Aquidauana no estado de Mato Grosso do Sul. Os Terêna apresentam diferentes modalidades de contato com a cidade, são capazes de reorientá-los através da sua identidade étnica. A mudança desses indígenas para a cidade é definitiva, o que implica um deslocamento não só espacial, mas principalmente social o que mostra uma mudança de vida. Essa mudança de vida se dá pela idéia de adquirir uma boa escola para seus filhos; assistência médica e trabalhos que sejam bem remunerados, que os mantenham afastados dos trabalhos pesados, dos serviços braçais, que realizavam nas reservas. A migração dos Terena para a cidade ocorre de forma individual e coletiva. No entanto, essa separação não significa uma desvinculação da comunidade de

origem, onde ficam os parentes. Suas relações com a vida na aldeia continuarão a ponto de manter certa periodicidade nas visitas que a elas fazem.

Por outro lado as áreas definidas para os indígenas Terena e Kayowa no Mato Grosso do Sul, tem dimensões reduzidas, assim tornam-se insuficiente para o desenvolvimento da agricultura por essas famílias forçando-os a buscarem trabalhos alternativos para sua sobrevivência, como bóias-frias nas lavouras e usinas da região, próximos da cidade (Oliveira, 1996).

Oliveira (1996), também aponta que os deslocamentos ou movimentos migratórios não são só econômicos, existem outras situações que são capazes de motivar esse processo de saídas das aldeias, mesmo que esses sejam só temporários. Nesses períodos de permanência na cidade, buscam meios de trabalhos principalmente na construção civil e as mulheres como empregadas domésticas e depois retornam.

Os indígenas que vivem na cidade de São Paulo, apresentam condições sócio econômica semelhantes ao da população não indígena, espalham-se por inúmeros bairros das periferias e favelas. Enfrentam problemas de discriminação, invisibilidade, falta de reconhecimento do poder público as constantes dúvidas a respeito de sua identidade étnica e ausências de espaços que sirvam para moradia e espaços de uso coletivos, para suas manifestações culturais. (Valle et al. 2008).

Essa realidade não é diferente de outros estados brasileiros. O Estado do Tocantins também possui representantes indígenas de diversas etnias indígenas distribuídas em diferentes áreas, por outro lado também são escassos os trabalhos demográficos avaliando o tamanho e a dinâmica das populações e as condições de vida desses grupos, especialmente daqueles que habitam as cidades. Só em Gurupi, foi identificada a presença de integrantes de 07 (sete) etnias, entre eles estão: Karajá e Xerente que são indígenas que se deslocam de aldeias do Estado do Tocantins, os Pankararu proveniente do Estado de Pernambuco, os Tuxá da Bahia, os Apurinã do Estado do Amazonas e Makuxi de Roraima.

O Jornal O Porantim (2007) e o Repórter Brasil (2007), trazem várias matérias sobre os Índios urbanos destacando principalmente a luta dos indígenas por reconhecimento e por políticas públicas, direito a saúde, educação e principalmente

a moradia. Assim organizam-se em comunidades ou associações, como nos casos de Campo Grande, Porto Alegre, São Paulo, Belém e Manaus.

Na capital de Porto Alegre, vivem 13.794 auto declaradas indígenas. No Morro do Osso, vivem 23 famílias kaingang. O principal problema enfrentado por essas famílias, diz respeito à posse da terra. Os indígenas Kaingang e Guarani reconhecem a área como sendo de ocupação tradicional por existir sítios arqueológicos e cemitério indígena. (PORANTIN, 2007). Em São Paulo, os espaços de terra em alguns casos são doações e construções feitas pelos programas habitacionais. A cidade de São Paulo tem três terras indígenas do povo Guarani no Morro da Saudade em Palheiras, zona sul da cidade, e a terra Jaraguá, na zona Norte.

No estado do Amazonas em quase todas os municípios é comum encontrar inúmeros bairros periféricos onde concentram muitas famílias indígenas, isto ocorre principalmente nos municípios de Parintins, Maués, Tefé, Lábrea, São Gabriel da Cachoeira e sua concentração se dá principalmente na sua capital Manaus, onde é possível encontrar formações de comunidades e associações.

2.2 A PRESENÇA INDÍGENA NA CIDADE DE MANAUS: RECONSTRUINDO TERRITÓRIOS.

Em 2000, segundo os dados do IBGE dos 18.783 indígenas que vivem nas cidades pertencentes ao Estado do Amazonas, espalhados nos diversos municípios, 7.894 estão concentrados em Manaus. De acordo com levantamento realizado pela Pastoral Indigenista da Arquidiocese, estimou-se uma população em torno de 8.500 indivíduos, vivendo em Manaus, são na verdade grupos e indivíduos pertencentes a mais de 19 povos entre eles estão os: Arapasso, Baniwa, Baré, Dessano, Kambeba, Kokama, Kuripako, Mura, Munduruku, Piratapuia, Sateré-Maue, Tariano, tikuna, Tukano, Tuyuka, Wanano, entre os quais estava os Apurinã (Oliveira, et al, 1996). De 1996 até 2008 a Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus, em seu cadastro de famílias indígenas apresenta um número bastante considerável de mais

de 400 famílias indígenas acrescentado à presença de 03 etnias como Deni, Miranha e Cinta Larga (PIAMA, 2005).

Na pesquisa feita pela Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus (1996) apontou-se que são muitos os fatores que motivaram e motivam o indígena vir para Manaus, um deles é a busca de trabalho como fator principal. Outras questões como, falta de saúde nas aldeias, educação, invasões, perdas das terras e conflitos internos contribuíram para a migração de indígenas para a cidade. Além das dificuldades enfrentadas em diversas áreas indígenas, o desejo de melhorar de vida tem sido o fator de atração para milhares de migrantes que deixam seu lugar de origem e tentam solucionar seus problemas na cidade. O brilho que a cidade exerce, esconde o fato de que as opções de trabalhos que poderiam possibilitar o conforto esperado de moradia, saúde e estudo não são aqueles tão sonhados. Nesse contexto, a mesma pesquisa aponta que a maioria dos indígenas que vieram para Manaus migrou a partir da década de 1960, o mesmo período da implementação do Pólo Industrial da Zona Franca de Manaus.

No caso dessa pesquisa foi identificado que antes do indígena chegar em Manaus, morou antes em outra cidade, sendo que na maioria das vezes a aldeia se localiza no município. Os Apurinã citaram Lábrea; os Sateré-Mawé, Parintins, Itacoatiara e Barreirinha; os Cambeba, São Paulo de Olivença e Santo Antonio do Iça e os indígenas do Alto Rio Negro, principalmente a cidade de São Gabriel da Cachoeira. (Oliveira, et al.,1996).

Em Manaus, o caso criado pela ocupação desordenada impulsionada pela Zona Franca levou uma multiplicação de bairros sem estrutura com a falta de saneamento, apresentando os problemas principalmente de residências construídas em áreas de risco, encostas, á margem de igarapé. Esses são os lugares habitados pela a maioria dos indígenas que vivem em Manaus, onde puderam organiza-se em comunidades ou associações entre estes encontramos os Sateré - Mawé no bairro da Redenção, os Tikuna e Deni no bairro Cidade de Deus, Os Apurinã no bairro do Val Paraíso/Jorge Teixeira II e Mauazinho II.

Alguns estudos sobre a questão indígena urbana, têm servido de aporte teórico para a compreensão dessa realidade tão complexa dos índios na cidade de Manaus. Entre os trabalhos estão os datados a partir de 1982, (Jorge Romano,

Leonardo Fígoli e Marco Lazarin), em que a idéia norteadora dessas pesquisas é compreender o processo migratório dos grupos étnicos a partir das relações interétnicas e em especial as suas representações. Estes estudos fazem parte do projeto “Índios citadinos: Identidade e Etnicidade em Manaus” coordenado pelo professor doutor Roberto Cardoso de Oliveira, inspirado em seu trabalho “Urbanização e Tribalismo” (1968), sobre os Terena nas cidades de Campo Grande e Aquidauana (MS), mais tarde outras pesquisas seguem a linha norteadora da etnicidade ma entendendo como processo de mobilização e articulação coletiva, em que a identidade indígena será reafirmada no contexto de cidade. Entre esses estudos destacamos os trabalhos de Evandro Luiz Ghedin e Maria C. Rezende do Vale 1997; Pereira da Silva 2001, Glademir S. Santos, 2008; Josibel Silva e Claudina Maximiano, 2009.

Romano (1982) tece seu estudo mostrando que a migração dos Sateré-Mawé para Manaus é marcada pela etnicidade, em seu trabalho intitulado: “Índios Proletários em Manaus: el caso de los Sateré- Mawé citadinos”, foram identificados um total de 88 indígenas Sateré-Mawé, dos quais 47 são homens e 41 são mulheres, todos nascidos na aldeia, sendo que a maioria desses indígenas vieram da aldeia de Ponta Alegre. Nesse processo de migração para a cidade vieram populações do interior do estado do Amazonas, inclusive indígenas vindo de várias regiões do estado, entre eles os Tukano, Apurinã, Mura, Munduruku e Sateré-Mawé.

Assim, ainda que na migração se reconheça causas econômicas objetivas, a etnicidade recobre a forma de sua concretização. A desvalorização da vida nas aldeias a partir tanto de juízos elaborados com a associação de oposição do tipo pobreza–aldeana/riqueza-urbana, quando da estigmatização da identidade étnica em função da oposição civilizados/índios apresenta-se como um motivo central da migração. (ROMANO, 1996, p.10).

Um motivo forte para a migração indígena para a cidade. Esta oposição civilizados/ Índios qualifica as relações das populações indígenas amazônicas com outros segmentos da sociedade nacional, o que se dá tanto na área rural como nas cidades, e que o indígena teria que aprender logo o “código civilizado” para poder viver na cidade. (Romano,1996).

Na migração dos Sateré-Mawé para a cidade manifesta-se um predomínio tanto na sua forma coletiva como individual do deslocamento direto das aldeias para

Manaus, sem residências intermediárias em outras cidades menores. Para Romano, 1996 e Vale, 1997 a vinda para Manaus está vinculada a outros Sateré-Mawé que já moravam em Manaus, principalmente parentes pertencentes ao mesmo grupo, de certa forma este vínculo funcionam como apoio, até mesmo para se instalar na cidade, arrumando o primeiro emprego ou até mesmo constituir a própria residência.

De acordo com Ghedin, em seu estudo sobre os ritos de passagem Ritual Sateré em Contexto Urbano (1997), constatou-se que os Sateré pesquisado estão na cidade há mais de 30 anos, estes migraram bastantes jovens para a cidade, sendo que o principal motivo destacado por eles estava relacionado ao falecimento do chefe de família e por não possuir irmãos homens mais velhos capazes de assumir o papel de responsável da casa, mudaram para a cidade. A mudança sócio-cultural que esta população sofreu, como resultados da migração para a cidade não deve ser visto como um processo de perda de identidade étnica, pois permanece o sentimento de pertencimento étnico. Os contatos com a sociedade nacional, levaram os Sateré-Mawé a procurar áreas mais distantes para suas habitações e sobrevivências. Esses contatos tiveram seu incremento devido à expansão dos seringais em suas áreas. Porém é preciso reconhecer que existam muitos aspectos simbólicos que marcam sua etnicidade no contexto da cidade de Manaus.

Neste sentido Vale (1997), em seu estudo destaca alguns aspectos simbólicos da identidade dos Sateré-Mawé no bairro da Redenção, entre eles está à forma de organização da casa, abrigando um grau de parentesco bem próximo, o que vem reafirmar que a etnicidade marca sua trajetória no contexto urbano.

Construíram quatorze casas que abrigam quinze famílias sendo trinta e cinco adultas e vinte e sete crianças. As casas são próximas uma das outras mantendo uma relação estreita entre todos os moradores. Possuem também uma oficina, composta de um barraco onde estão abrigados pequenos motores sobre bancadas improvisadas para a confecção do artesanato. (Rezende do Vale, p.20. 1997).

Além desses aspectos identificados está a confecção do artesanato, a apresentação da festa da Tucandeira. A afirmação da identidade desses indígenas na cidade passa por um processo de conscientização do grupo, que também

começa a criar novos espaços de moradia, em outros bairros, ou localidades próximos de Manaus.

Santos (2008) em seu estudo sobre a identidade étnica na Comunidade Sateré-Mawé Y'apyrehyt, entrevistou 10 pessoas da comunidade. Mas para entender o processo de construção das territorialidades dos Sateré-Mawé em Manaus estendeu sua pesquisa para outras cinco comunidades que estão localizadas nas áreas próximas de Manaus, entre elas estão: a Comunidade Sahuapé, no município de Manacapuru; Comunidade Mawé e l'nhábé no Tarumã; Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) no bairro da Compensa e Waikihú seus vizinhos no bairro da Redenção. A ocupação de uma área no bairro da Redenção por famílias Sateré-Mawé é considerada espaço de moradia e de conflitos, de onde surgiram essas comunidades Sateré-Mawé. Ao estudar a realidade dessas famílias, vai constar que os indígenas na cidade se apropriam dos recursos culturais, elaboram grupos étnicos e através de sua coletividade constroem comunidades identitárias para melhor lutar pelos direitos.



Figura (2): ARQUIVO PIAMA. Comunidade Sateré-Mawé no bairro da Redenção. Manaus/Am.2007.

Esta autoconsciência política é que concorre diretamente para criação de associações indígenas voluntárias, voltadas para inúmeros encaminhamentos de reivindicações, ocorrem através de assembléias, encontros, reuniões frente ao Estado (Baines 2001; Almeida, 2008). Com essa análise os autores chamam atenção para este processo que se contrapõem a certas interpretações pré-concebidas, principalmente aquelas fundamentadas na idéia de aculturação, que o índio uma vez inserido no mundo urbano, perde sua identidade indígena, ou como desta o autor: “as associações indígenas constituiriam um simples mecanismos adaptativo”, ou melhor ao estarem na cidade, podem ter a mesma função que os grupos de parentesco vivendo nas comunidades primitivas.

De acordo com Oliveira (1996), existem migrações individuais temporárias que podem ser feitas com desejo de conhecer outros lugares. Os jovens TiKuna do Alto Solimões vão de forma freqüente para as cidades próximas como: Tabatinga, Letícia ou São Paulo de Olivença, muitas vezes em busca de emprego assalariado, outras para completar seus estudos e ainda para cumprir o serviço militar.

O trabalho de Damasceno (1986), ao estudar as mulheres indígenas do Alto Rio Negro, morando em Manaus, identifica que a maioria das mulheres que se deslocaram para Manaus estudou no internato das irmãs salesianas. As freiras conseguiam através dos internatos, exercer grande influencia, incentivando as mulheres trabalharem nas suas residências ou de militares.

O caminho percorrido por essas mulheres de suas comunidades até Manaus ou outras cidades, passa obrigatoriamente pela escola das irmãs salesianas, local onde são preparadas para o trabalho domestico. A vinda para Manaus se dá, na maior parte das vezes, por intermédio das freiras, que as buscam ou procuram, quando já tem para elas um destino definido: ir trabalhar na casa de algum militar, ou nas suas próprias casas. Algumas dessas mulheres chegam a acompanhar seus patrões, sobretudo os militares, periodicamente transferidos, para outras cidades. Só que dificilmente permanecem por muito tempo fora de Manaus. Acabam voltando e fazendo de Manaus a sua residência permanente. Outras mulheres foram levadas para trabalhar nas casas das freiras em outras cidades ou regiões. (DAMASCENO, 1986,p.13).

Pereira da Silva (2001), destaca que o universo social dos indígenas na cidade de Manaus é marcado pelo estabelecimento de redes de relações sociais,

cujo elemento norteador é o caráter étnico substancializado nos aspectos culturais que envolvem cada grupo. Na cidade de Manaus, foram identificadas 47 famílias indígenas, num total de 171 pessoas. Desse universo, foram entrevistados 43 indígenas, pertencentes a 8 etnias, entre eles destacam-se Dessano, Tukano Tariano, Tikuna, Sateré-Mawé, Wanano, Kambeba e Piratapuaia, residentes em vários bairros da cidade. Morando em diferentes bairros da cidade de Manaus, estes indígenas mantêm redes de relações, articulados e conduzidos pela sua etnicidade.

Os aspectos interativos que ocorrem entre os indígenas não podem ser vistos de maneira uniforme, como se houvesse uma única forma de articulação; dependendo da pessoa que a promova, esta pode sofrer variação, com os membros mantêm relações informais, ou ainda, em bases formais a partir das organizações indígenas. (PEREIRA DA SILVA, 2001,p.68).

A situação a qual são submetidos os indígenas que vivem na cidade não podem ser vista como ausência de controle e desestruturação da família, nem como perda da orientação do seu sentido étnico, pelo contrário, os códigos e seus valores simbólicos tornam-se elementos importantes para a compreensão de seu universo indígena. (Pereira da Silva ,2001).

Damasceno (1986), também em sua pesquisa identificou que há uma intensa rede de comunicação entre as mulheres indígenas do alto Rio Negro, mesmo aquelas que não estão diretamente na associação, o que faz com que estejam sempre bem informadas, tanto do que acontece na cidade assim como na aldeia.

No trabalho de Silva (2009), sobre as relações de trabalho na comunidade Tikuna, no bairro Cidade de Deus, perpassa por esse entendimento. A comunidade é formada por 14 famílias, num total aproximado de 78 pessoas, mas sua pesquisa foi realizada com apenas 23 indígenas Tikuna. Os indígenas tem sua comunidade organizada dentro da cidade a partir de sentimentos compartilhados entre os próprios membros da comunidade, permeados por laços de parentescos e solidariedade entre os indígenas. As dificuldades enfrentadas como insegurança, desemprego entre outros, são motivos para o fortalecimento de um caráter político e identidade do grupo que mora na periferia da cidade, como cita a autora:

As relações comunitárias e associativas vão sobressair dependendo das relações que se estabelecem no território, assim como, poderão conviver em conjunto permeando os espaços de determinados grupos. Por conta disso, o modo de entender a comunidade muda de acordo com os grupos. (SILVA, 2009, p. 42).

Assim a preocupação em formar comunidade, entre os Tikuna, deve-se principalmente aos motivos de enfrentar juntas as dificuldades e a busca por melhores condições de vida como: saúde, educação, moradia. Para isso era necessário que fossem reconhecidos pelos órgãos governamentais e não governamentais.

Antes de serem coletividades econômicas ou juridicamente solidárias, os grupos étnicos são comunidades de representação sociais, quer dizer que os mesmos se articulam em sistemas de identidade social muito amplos, a partir de elementos simbólicos. As organizações indígenas convertem-se em protagonistas, na medida em que elas são se tornam visíveis e dão uma forma social a etnia nas situações urbanas e transformam radicalmente esse fundamento. Não é apenas a organização como meio estratégico, mas as formas estratégicas das organizações brancas que se convertem em representação nova das relações entre indivíduo e comunidades. (BERNAL, 2009, p. 283).

Maximiano (2008), em sua pesquisa de mestrado, estudou as mulheres indígenas em Manaus: identidade etnia e organização como forma de constituir comunidade, direcionado principalmente ao caso das mulheres indígenas do Alto Rio Negro, através da associação Poterika`ra Numiã. Nesse processo, encontram-se mulheres que não fazem parte diretamente da associação, ou melhor, não estão associadas a nenhuma organização na cidade, muitas delas vivem sem ter contato com parentes mais próximos, por outro lado mantém contato com outras mulheres indígenas que residem nos bairros mais próximos as suas casas, fazendo parte principalmente das relações de troca e de organização. Esses trabalhos de troca que na maioria das vezes são feitos na própria residência sem o contato direto com a associação, mas que não perde o seu sentido coletivo.

O sentido coletivo, embora aconteça de forma indireta, integra uma vasta rede de relações sociais compostas por mulheres indígenas em Manaus, mantendo vivo o caráter identitário, pois assegura a dinâmica dos laços de pertencimento, tais como: a etnia e a região de origem, a possibilidade de falar a língua materna, atividade do artesanato. (MAXIMIANO, 2008, p.99).

Na cidade, muitos grupos indígenas apropriam-se da cultura, através das representações artísticas, para dar significado enquanto afirmação do grupo diante da sociedade. “A práticas das manifestações artísticas é ao mesmo tempo simbólica e econômica. Construída a partir de uma representação que lhe atribui significado novo, mas impregnado das referências culturais tradicionais” (VALE, 1997, p. 28).

Isto não significa dizer que estes elementos apresentados pelos grupos indígenas na cidade têm o mesmo significado quando estes viviam nas suas aldeias na área rural. Assim destaca Bernal (2009), sobre o sentido simbólico do artesanato:

È de absoluta certeza que o mesmo objeto artesanal terá significados diferentes e valores diversos, se for utilizados por uma das comunidades do interior ou por índios das cidades; além disso, seu lugar de produção pode também determinar definitivamente seu significado. O que é claro é que, produzidos, utilizados e muitas vezes comercializados na cidade, os produtos artesanais inscrevem-se hoje no quadro de uma nova linguagem: aquela da retórica da identidade e da negociação constante de espaços de expressão social (BERNAL, 2009, p.236.).

Isto é identificado entre os Sateré-Mawé, Tikuna e as mulheres indígenas do Rio Negro. Os Sateré-Mawé através de suas práticas culturais encontram formas para está inserido na sociedade e vem ocorrendo em função das representações artísticas ligadas a dança e a produção do artesanato. A festa da tucandeira apresentada na Comunidade é uma encenação da festa ritual. (VALE, 1997).

Entre os Tikuna, além da confecção dos artesanatos, a arte musical sobressai entre o grupo. Essas atividades fazem parte do processo de resgate étnico da vida na cidade, entre eles estão o incentivo às músicas, desenhos e as brincadeiras são voltados para o mundo simbólico, (Silva, 2009).

Outro elemento definidor da identidade indígena na cidade de Manaus é o processo de revalorização das suas línguas materna, e o quanto este elemento tem se tornado importante como afirmação de sua identidade. Mas na maioria dos grupos indígenas em Manaus, apenas falam a língua materna os indígenas que vieram da aldeia, os nascidos na cidade pouco entendem.

Em Manaus as línguas nativas são instrumentos de comunicação somente em espaços sociais restritos e principalmente entre membros da primeira geração de imigrantes ou entre esses últimos e seus filhos (BERNAL, 2009, p. 227).

Este é um dos motivos para que as comunidades e associações dentro da cidade comecem o processo de revitalização da língua materna, entre elas estão os Sateré-Mawé, os Tikuna, AMARN, Kokama e os Apurinã. Além desses elementos étnicos encontramos comunidades como no caso dos kokama localizada no Km 08 no ramal do brasileiro, zona Leste da cidade de Manaus, que se apropriam dos espaços para desenvolver também o trabalho da agricultura, fazendo pequenos roçados para o cultivo da mandioca, árvores frutíferas e plantas medicinais. Como podemos observar a casa da farinha em pleno funcionamento.



Figura (3): Martins, Rozinei. Casa da farinha na Comunidade Kokama Manaus/Am. 2008.

A (re)significação da identidade étnica tanto discutida nesse capítulo perpassa por dois entendimentos: o de reorganização das famílias no contexto urbano e o de retomada de consciência da vida em coletividade. Só assim é possível acontecer o processo de construção de seus novos territórios citadinos. Neste sentido, embora os Apurinã não apareçam com maior representação quantitativa em relação aos Satere-Mawé, aos Tikuna e famílias indígenas da região do Rio Negro, estudar outros grupos indígenas nos dá a oportunidade de perceber novas formas de organização indígena na cidade como demonstraremos no terceiro capítulo.

CAPITULO III A CONSTRUÇÃO DE TERRITORIOS APURINÃ EM MANAUS.

O contexto histórico no início da discussão não tem a intenção de fazer uma análise de forma linear do trajeto dos Apurinã até sua chegada em Manaus, muito menos discutir diretamente o processo da migração dos Apurinã para a cidade. Ao contrário, nossa preocupação é procurar entender como os Apurinã vão reconstruindo seus territórios identitários em novos espaços neste caso, a cidade de Manaus.

Para Haesbaert (2007), a desterritorialização é o mito daqueles que imaginam que o homem pode viver sem território, que a sociedade pode existir sem territorialidade, como se o movimento de destruição de território não fosse sempre, de algum, modo, sua reconstrução em novas bases. Assim, o autor enfatiza a necessidade do homem de pertencer ao território:

Cada um de nós necessita, como um “recurso” básico, territorializar-se. Não nos moldes de um “espaço vital” darwinista-ratzeliano, que impõe o solo como um determinante da vida humana, mas num sentido muito mais múltiplo e relacional, mergulhado na diversidade e na dinâmica do mundo. (HAESBAERT, 2007, p. 15).

Para o autor o processo de construção dos territórios é bem dinâmico, pode ser construído, desconstruído e reconstruir em novos lugares. Nesse processo o território apresenta múltiplas dimensões, ele é ao mesmo tempo, espaço, concreto, dominado, instrumento de controle e exploração, pode ser diferentemente apropriado de forma concreta ou abstrata, através da qual se produzem símbolos e identidades, ou melhor, “uma multiplicidade de significados que agem de forma conjunta com funções estratégicas, variando conforme o contexto em que são construídos”. (HASBAERT, 2006, p.10).

Lazarin (1981) no seu trabalho de pesquisa nos coloca diante de um dos desafios que é a precariedade de dados etnográficos sobre essas relações interétnicas que envolvem os Apurinã ou qualquer outro grupo da região do rio Purus. As notícias que eram realizadas traziam informações bastantes vagas sobre a população indígena da região do Purus e principalmente dos Apurinã. Entender as situações históricas vividas por uma parte das populações indígenas da Amazônia

ajuda-nos a ter uma noção do que ocorreu na história do Juruá – Purus antes da metade do século XIX.

Por outro lado a participação da população do Purus utilizado como mão-de-obra na exploração das drogas do sertão e posteriormente na extração da seringa se dá somente a partir da 2ª metade do séc. XIX. Nesses processos o território habitado pelos Apurinã foi totalmente reduzido, sua organização sócio-cultural quase destruída, restando apenas que migrassem em busca de outros lugares.

De acordo com Kroemer (1985), as primeiras notícias mais detalhadas sobre os Apurinã foram dadas pelo geógrafo inglês W. Chandless em sua viagem ao Rio Purus por volta de 1864 -1865. Sobre as informações de populações indígenas ele os classifica como “tribus de terra e tribus de água”. Os Apurinã estavam incluídos na categoria de “tribus de terra”. A localização dos Apurinã dada por W. Chandless, localiza “os Hypurinás acima do rio Sepatini e deste rio até o rio Hyaculi por onde se estende a tribo dos Hypurinas, o que ele considerava a mais numerosa, guerreira do rio Purus. (Chandless apud Lazarin 1981).

A partir de 1870, começa a surgir notícias sobre a entrada de grandes contingentes de populações no Purus. Entre eles, está o nordestino Coronel Antônio Rodrigues Pereira Labre que se refere aos Apurinã com uma visão de que eram:

Muito numerosos, de índole perversa, de maus instintos, verdadeiros antropófagos, entregando-se exclusivamente a prática da guerra, pilhagem e assassinato. Viviam em diferentes tribos, espalhados em grande extensão do Purus e seus afluentes, desde a foz do Sepatiní, para o norte, por mais de trezentos milhas. Matavam de forma traiçoeira para roubar e comer os mortos. Faziam pouco comercio. (Labre apud Kroemer 1985, p. 107).

Um estigma que até hoje acompanha não só os Apurinã, mas também as comunidades que ficavam próximas às aldeias. A expedição de Steere pelo Purus em 1901, identificou aldeia Apurinã descendo o Mamoreá. Nessa época alguns Apurinã exerciam atividades em seringais outros haviam ido para o Pará como criados, mas havia aldeias que ainda não tinha sido contatadas. Os índios conseguiam armas de fogo baratas junto aos seringueiros. (STEERE apud GONÇALVES, 1991).

A forma como ocorreu o contato entre os grupos tribais e a frente extrativa no Purus nunca possibilitou mecanismos favoráveis à sua integração como grupo, mas sempre como unidade produtiva (grupo doméstico) de interesse para o seringal ou regatões (Lazarin, 1981).

A partir do modelo do Apogeu do seringal configuram-se dois pontos de interesse de pesquisa apontados por Lazarin (1981) do ponto de vista da sobrevivência física dos Apurinã enquanto grupo étnico, o que veio contribuir para a descrição da situação dos Apurinã em Manacapuru observado em seu estudo. O primeiro ponto situa-se ao nível organizativo:

O contato dos apurinã deu-se primeiro numa fase extrativa similar ao modelo Caboclo de Seringal, e posteriormente com a migração nordestina atingindo o Modelo de Apogeu do seringal – não negou a existência do grupo, mas reafirmou a sua distinção, inclusive frente a outros grupos tribais. Tanto num modelo como noutro, a população indígena, sobretudo aquelas “tribus de terra”, entre elas os Apurinã inseriu-se através de uma atividade mista que lhes possibilitava, ao nível de sua organização, a reprodução do grupo doméstico no contexto da atividade de subsistência da roça. (LAZARIN, 1981, p.21).

O segundo ponto é a formulação de uma identidade com base, sobretudo no trabalho exclusivo do extrativo da seringa, orientado por valores e aspirações diferentes dos seus, o que o autor aponta como caminho para “civilização”.

As histórias de vida narradas pelos Apurinã que vivem em Manaus também relembram o quanto o contato continuou por todo o tempo, como nos conta dona Clarice, relembrando suas experiências de vida na aldeia:

Todo o pessoal que morava lá trabalhava. As mulheres trabalhavam fazendo tipiti, paneiro, peneira, aguidar. O homem tirava sorva, seringa, castanha, mas as mulheres também ajudam no trabalho, lavar, peneirar, fazer goma e tudo. No trabalho do homem a mulher ajuda, assim o trabalho acaba mais rápido, era muito trabalho, um jogando, outro enrolando na fumaça, era assim. Quando o barracão estava cheio, aí o papai avisava a FUNAI e eles iam pegar, já estava tudo pronto a peneira, paneiro, abacaxi, banana tudo mesmo. O barco da Funai ia cheio de tanta coisa e o papai acompanhava ele, o barco voltava cheio de coisas e o papai chamava o pessoal pra tirar o que precisava, panela, colher, açúcar, agulha tudo o que precisava, roupa, pano copo. (narrativa: Clarice, 2010).

Embora os indígenas estejam se referindo a um período a partir da década de 1970, essa relação de contato com outros grupos e a participação na frente extrativa no Rio Purus continua. Esse período mostra com bastante clareza a dedicação dos Apurinã numa atividade mista, que envolve não só o modo de vida dentro dos seringais, mas agora inseridos no comércio direto com regatões.

Os Apurinã são conhecidos ou referenciados segundo a literatura como Canguite, Ipurinã, Hypurinã, Jupurinã, Kangutu, Kangite, Kangiti, Kankiti, Kankete e Tupurinã (cf. Metroux, 1984. 622; SPI - Serviço de Proteção ao Índio - relatório de 1930-30 e dados históricos sobre o SPI Mariene apud Lazarin, 1981). Pertencem ao grupo lingüístico da família Aruak. A forma de organização social dos Apurinã é dividida em duas metades sendo os Shoapurini e Waitemantê e dividida em clãs, geralmente relacionados a animais ou pássaros (Oliveira et al, 1996).

Com relação a sua organização política os Apurinã formam “comunidades de aldeia, ou melhor, de casa, sem nenhuma relação entre si. Atribuem todos os males e todas as moléstias à feitiçarias de indivíduos de aldeias vizinhas e a vingança de sangue era praticada em grande escala” (Ehrenreich apud Kroemer 1985, p.110). Lazarin (1981) em sua viagem ao Purus descreve as aldeias Apurinã como, “unidades familiares com pouca quantidade de indivíduos”, sendo o chefe do grupo o Tuxaua. Santos (2002) demonstra que os Apurinã se organizam em pequenos grupos familiares e deste modo se distribuem as comunidades.

Atualmente, os Apurinã estão espalhados por toda Calha do rio Purus e seus Afluentes, distribuindo-se desde a fronteira do Acre com o Amazonas, segundo os dados da FUNAI citado por Santos (2002), os Apurinã estão localizados em mais de 20 terras indígenas em vários municípios do estado do Amazonas. Podemos encontrar esses povos desde a Boca do Acre, Pauini, Lábrea, Tapauá, Humaitá, Beruri, Manaquiri, Careiro da Várzea, Careiro Castanho, Manacapuru e Manaus. As terras indígenas dos Apurinã encontram - se na sua maioria demarcada e registrada.

3.1 A CONSTRUÇÃO DAS TERRITORIALIDADES: DA ALDEIA A CIDADE.

Sobre a presença de Apurinã na cidade de Manaus Lazarin (1981), destaca em sua pesquisa que os Apurinã encontrados em Manacapuru são provenientes do Médio e Alto Purus, percebe também que para estas famílias o primeiro destino é a cidade de Manaus, como não é possível se inserir no mercado de trabalho a outra alternativa é encontrar um local próximo de Manaus.

Martins (2005), numa primeira pesquisa intitulada: “Índios na cidade: a territorialidade Apurinã em Manaus”, mostra dados bastante significativos de Apurinã na cidade de Manaus. De acordo com a pesquisa foram visitadas 20 residências, no qual foram entrevistados apenas um membro responsável pela família independente de ser homem ou mulher. No processo de migração dos Apurinã para Manaus, são identificados vários motivos da saída desses Apurinã da sua terra de origem sendo estes: a busca pela saúde, a busca pelo trabalho, mas, principalmente os conflitos internos entre membros dos próprios grupos ou entre aldeias vizinhas. Com “medo de matar ou morrer” muitas famílias abandonaram o lugar de origem, para ir em busca de novas terras. Esses conflitos continuam quando estas vêm para a cidade de Manaus, pois muitas famílias não se aproximam uma das outras por problemas de conflitos que aconteceram há mais de 30 anos quando estas ainda moravam na aldeia.

As guerras entre os grupos Apurinã são relatadas com bastante evidências por 12 colaboradores da pesquisa, alguns vivenciaram esses momentos, outros ouviram histórias contadas por seus avós e neste sentido está gravado na memória desses indígenas considerado por eles como sendo a principal causa da saída de muitas famílias indígenas. Estes conflitos fizeram com que deixassem suas aldeias, passando por vários lugares, até chegar a Manaus e encontrar na cidade “um lugar de paz”. Os relatos obtidos durante a pesquisa de campo e ao longo da convivência com essas famílias, não deixam de mencionar principalmente as guerras que aconteciam entre as aldeias Apurinã.

Sendo que as guerras mencionadas nos relatos estão ligadas aos feitiços que era papel apenas desempenhado pelo pajé, o que relata uma colaboradora da pesquisa:

Eu me lembro que a vovó me contava que tinha muitas mortes, quando adoecia alguma pessoa já dizia que era feitiço. A última guerra que teve lá, o pessoal da nossa comunidade foi embora, fugiram pro meio da mata com medo de morrer, só ficava mesmo na comunidade só os homens. As mulheres e as crianças iam embora pra mata se esconder, passava tempo dentro da mata, tinha uns que não agüentava mais e sabiam os caminhos, eles furavam, faziam pico dentro da mata e iam embora pra outro lugar. O meu tio, pai da Deuza ele saiu e foi direto varou no Anamã andando no pico, ele sabia andar na mata sabia o que podia comer como a broca que dá dentro do pau, ele sobrevivia, mas ele não queria viver aquela vida, mas era o meu tio que arrumava encrenca, tudo era feitiço. O meu tio, marido da minha tia, não era Apurinã era de outra etnia, ela teve de sair de lá. Quando casava também com branco tinha que sair da comunidade, por que era considerada traição. (Francijane, 2010).

Os conflitos vivenciados não aconteciam somente pelos feitiços, mas também quando algumas regras daquele grupo eram quebradas e quem infringia essas regras não eram mais aceitos pela comunidade, tinham que se retirar para evitar o confronto e buscar outro lugar para morar.

As mortes entre os Apurinã eram provocadas por vários motivos entre eles à inveja, o ciúme tudo era motivo para matar alguém, mas quem fazia os feitiços era só o pajé, através do sopro da pedra chamada Arabaní. (Nilton, 2010). Esse aspecto de feitiço que acontece na aldeia se estende até a cidade através das redes de relações estabelecidas. Quando um parente vem para a cidade em busca de tratamento de saúde, é comum essa família recorrer ao centro de macumba para retirar o feitiço que o pajé colocou na aldeia, pois pode atingir a família inteira onde o paciente vai ficar durante o tratamento.

De acordo com João Pacheco de Oliveira (1996), há muitas situações no movimento migratório dos grupos e indivíduos que não estão ligadas somente a questões externas ao grupo, mas, podem estar relacionados a questões internas culturais. Fatores como este de conflitos internos, podem explicar o intenso movimento migratório em escala variável que pode ser o individual, familiar ou grupos e que se dá dentro, entre e fora das aldeias. No relato entre os Apurinã é possível perceber a saída de famílias inteiras de suas aldeias, entre elas está a Aldeia Terra Vermelha:

Tem muita gente que veio embora por causa disso, a tia Fátima, a filha da tia Zefa, o tio Augusto, eles não queriam viver ali. Eu só sei que veio muita gente pra Manaus, ali na Terra Vermelha, quem está lá é só meu tio Adriano e as filhas. O resto todinho saiu. O meu tio Apolinário com a tia Corina, essa que foi embora com o tio Rezende eles foram embora de lá pra outra cidade, Beruri, Cachorro. Eles foram se espalhando, outros vieram pra cidade ainda que uns diziam que na cidade é bom pra ganhar dinheiro, que fica logo rico, mas ta tudo errado. (Francijane, 2010).

O sonho de mudar de vida, de encontrar um bom lugar pra morar longe das guerras está presente entre essas famílias Apurinã. Este é um dos motivos apontado para o deslocamento em direção as cidades, além das influências que as cidades exercem sobre as pessoas ultrapassando os limites, exercendo um forte poder atrativo, passando uma imagem que a vida é melhor.

Seu Osmar explica através do seu desenho (figura 4) como aconteceu o deslocamento das famílias Apurinã da aldeia São Francisco, conhecida pelos indígenas como Terra Vermelha, ao longo do rio Purus.



Figura 4: Mapa Mental do Sr. Osmar explicando a descida das famílias Apurinã da aldeia Terra Vermelha. Martins, Rozinei. Manaus/Am. 2010.

Seu Osmar está explicando a localização da aldeia Terra Vermelha localizada no Igarapé Tauamirin no rio Purus, onde ocorreu muitas brigas e várias famílias tiveram que deixar a aldeia, foram descendo o rio em busca de outros lugares até chegar em Manaus, hoje muitas famílias vivem em Manaus e formam a comunidade no bairro Mauzinho II. Outras famílias que ficaram no interior formaram novas comunidades espalhadas ao longo do Rio Purus, como mostra a (figura 5) desenho construído pela comunidade.



Figura 5: Mapa mental da Sra. Moça e Sr. Geraldo explicando o surgimento de novas aldeias ao longo do Rio Purus. Manaus/Am. 2010.

Atualmente as novas comunidades são formadas por pequenos grupos familiares e já dispõe de alguns serviços que antes não tinha na comunidade, como atendimento a saúde, escola e como podemos observar no desenho acima tem até o campinho de futebol.

Para Lazarin (1981), o processo migratório dos Apurinã de Manacapuru constitui um fenômeno bem particular dessa área, onde a “frente de expansão” foi marcada por uma “situação histórica” cujo componente básico é a utilização intensiva da força de trabalho. Os Apurinã de Manacapuru migraram primeiro para Manaus, sendo que a vida na cidade não foi suficiente para assegurar a permanência na cidade, acontece então um processo inverso, de retorno sendo que desta vez para locais próximos de Manaus. Viver em Manacapuru seria a busca por um lugar, onde essas famílias pudessem estabelecer o roçado de mandioca, este seria o elemento chave para a instalação do grupo doméstico. Os Apurinã vieram de vários lugares da região do Rio Purus eles fazem uma espécie de descida do rio até chegar em Manaus.

Um dado interessante a respeito dessa mobilidade Apurinã, é que eles saem de seu lugar de origem mais ou menos entre 10 ou 12 anos é a referência dada pela maioria dos entrevistados. Depois dessa idade, os indígenas indicam o início da saída para outros lugares, esses lugares possivelmente eram outras aldeias, terminando em Manaus, como comenta dona Maria:

Lá de cima a gente vinha descendo, moramos no Sepatiní, São Pedro, morei numa porção de aldeia, de lugar, no Calado, Pilão, tudo era aldeia que agente vinha descendo, lá do começo, tudo caboco Apurinã. Eu fui criada lá mesmo na mata, tinha mais ou menos entre 10 ou 12 anos até chegar em Lábrea. Até chegar em Lábrea passamos por todo esses lugares, fomos descendo o tempo todo, meu pai descia com nós (narrativa: Maria, Maio de 2010).

A data precisa em que ocorreu o processo migratório dos Apurinã de seu lugar de origem até chegar a Manaus é bastante difícil de identificar, pois a saída de suas aldeias obedece a uma outra lógica de tempo, totalmente diferente da nossa.

Quando eu vim da boca do Pauini, minha mãe me trouxe bem pequenina. Ai nós moramos na aldeia do Catipari. Aí eu arrumei o pai dos meninos na comunidade do Cura-curá, que fica no interior de Lábrea, onde eu morei até baixar pra cá[...]. (Francisca, Março de 2010).

Assim boa parte dos Apurinã saía ainda bem pequenos de suas aldeias. Para compreender melhor essa situação constata-se que quando um Apurinã casava deixava a sua aldeia para ir morar em outra e em alguns casos era sempre o homem

que deixava sua aldeia de origem para ir morar na aldeia da mulher, assim esse movimento Apurinã vai acontecendo envolvido por uma multiplicidade de fatores ligados a experiência das pessoas. Como a narrativa de dona Raimunda:

Eu nasci em Manaquiri, lá tinha uma aldeia pra trás, gasta uma hora de viagem do Purus pra nossa aldeia. Foi o tempo que eu estava com uns nove anos e minha mãe se juntou com o meu padrasto aí me levaram pro Pauíni, para casa do meu padrinho. Com 1 ano ela voltou pra me buscar aí eu fiquei com ela morando no Pauini. Do Pauini nós viemos pra Labrea, foi o tempo que minha irmã de criação saiu de casa, se envolveu com homem casado meu padastro ficou com raiva e viemos morar em Lábrea. Em Lábrea já fui me empregar na cada de família. Na cidade sai de casa quando me juntei com o meu marido, em Tapauá morei uns três anos, depois fui morar no Cuniua quando me separei do meu marido. Foi o tempo que a irmã da Francisca foi lá pra casa, o marido dela estava doente e procurou o papai pra tratar dele. Eu já fui pra casa da tia Cecília, mãe da Eugenia. Aí me juntei com o irmão da Francisca e fiquei morando com ela, foi o tempo que ela veio pra Manaus e nós ficamos morando na casa dela. Com um ano resolvemos também vir pra Lábrea a procura da minha mãe, quando cheguei ela já era falecida então fiquei lá, arrumei um terreno. Com um ano morando lá chegou a mãe da Francisca e nos reunimos tudo lá morando em Labrea. Aí foi quando aconteceu a morte da irmã Cleuza com a mulher do Agostinho, nesse tempo o Agostinho ia pra dentro do Passiá ia ser tuxaua de lá aí entregou o cargo pro Luis pra ser o tuxaua do Caititu, aí nós ficamos em Lábrea depois disso viemos embora pra Manaus procurar a minha irmã, encontrei ela e fiquei morando num quartinho da casa dela. Depois eu fui pra Manacapuru que a irmã dele chamou dizendo que tinha um terreno, não deu certo a vida lá e voltamos pra Manaus. Ai nós voltamos pra Manacapuru, estavam fazendo uma invasão e ganhamos um pedaço de terra e ficamos por lá, depois nós fomos morar no Cacau-Pirera morava num flutuante de um civilizado, saímos de lá e viemos pra Manaus. (Raimunda , Setembro de 2010).

Essas idas e vindas para Manaus, como podemos observar essa narrativa pode se tornar uma eterna busca por um lugar tão sonhado mesmo que este esteja apenas na memória, no sonho. Um lugar que dona Raimunda diz que precisa encontrar aqui próximo de Manaus, para criar seus filhos e netos com segurança.

Um outro motivo apontado para o deslocamento até Manaus, é marcado pela imagem que a cidade exerce através de informações que chegam até as aldeias. A narrativa do Sr. Cleudo aponta para essa discussão, o fascínio de novas possibilidades para melhorar a vida:

Quando eu vim pra Manaus, eu vim com meus pais, nossa família todinha. Acho que eu tinha uns nove anos de idade. Meu pai veio pra cidade procurar um recurso melhor, nós pensávamos que aqui na cidade ia ter um

recurso melhor, que o trabalho era mais fácil de encontrar, meu pai se arrependeu de ter vindo pra cá. Muitas pessoas falam que em Manaus a vida era melhor. Que a família vinha cá e não voltava mais porque melhorou de vida. Meu pai já é acostumado na aldeia, na plantação, na pesca. Já aqui se a pessoa não tiver trabalho não tem como sobreviver e ele não tem estudo. Já eu comecei estudar aqui em Manaus, fiz até a 6º série ai eu parei, passei uns cinco anos sem estudar, depois voltei, comecei e parei de novo porque precisava trabalhar. É muito difícil arrumar trabalho, porque muitos trabalhos já não pegam sem estudo, só pra quem tem bom estudo, o ensino médio é mais fácil. (Cleudo, Maio de 2010.).

A busca por emprego na cidade, marca um tipo de dinâmica migratória que aparentemente nasce de uma decisão individual. Entre os Apurinã está marcado por um vínculo com algum parente do mesmo grupo que já mora na cidade. Das 15 entrevistas realizadas, 05 indígenas mencionaram ter vindo para a cidade em busca de um trabalho, sendo que a maioria eram mulheres que vieram para trabalhar como empregadas domésticas, incentivados por um parente que já se encontrava em Manaus.

Vim para Manaus porque meu irmão chamou para trabalhar em Manaus, meu pai então me mandou pra reparar uma criança, porque a mãe dele trabalhava. Eu cuidava, vestia roupa, dava comida pra criança, fui vivendo trabalhando com ela, depois ela foi embora e queria me levar pra Tefé mas meu irmão não deixou. Depois procurei outra pessoa pra trabalhar, arrumei uma velinha idosa eu reparei cuidando, dando banho, comida, dá água, tipo assim como mãe dela, aí tudo onde eu arrumei emprego o pessoal vai embora, pra Belém ela também queria me levar. (Clarice, Abril, 2010).

Essa é a realidade de muitas mulheres indígenas que vieram com a promessa de estudar e não conseguiram, pois tinham que trabalhar para sobreviver na cidade. Além do trabalho intenso durante o dia todo, a entrevista de dona Fátima nos mostra que o sonho de estudar, foi deixado para mais tarde porque o patrão não permitia que ela estudasse. Essa entrevista teve que ser interrompida duas vezes porque todas as vezes que dona Fátima lembrava dos maus tratos sofridos nas casas de família se emocionava e começava a chorar muito:

Depois que meu pai morreu, ai pronto, fiquei de novo na casa dos outros, trabalhando em casa de família. A mulher me maltratava muito, lavava tudo, só dormia depois da meia noite e nem ganhava dinheiro, só mesmo a comida, ganhava esculhambação, eu errava, ela me judiava. Ela me escondia se mudava pra minha família não me encontrar, ela não queria que eu entrasse em contato com a minha família, me escondia. Sabe o que ela fazia, depois que nós dormia e logo acordava de manhã? (...) Ela menstruava, mandava eu lavar a roupa suja de sangue. (...). Pois é, eu tinha

que fazer tudo o que ela mandava. Eu estou chorando, porque fico muito sentida pelo que passei. Então eu não queria mais ficar, queria ir embora daquela casa, não conseguia viver mais lá. Aí tinha Catarina e Judite, minha irmã falou que eu tinha sumido, não sabia onde eu estava. Nesse momento Catarina é muito boa, colocou no rádio, disse meu nome, o pessoal escutaram e contaram onde eu estava. (Narrativa: Fátima, 24 de maio de 2010).

Embora para as mulheres o trabalho desenvolvido na cidade era considerado duro e cansativo, para os homens o trabalho na cidade era considerado muito mais leve do que o que eles realizavam nas aldeias, essa idéia está associada a alguns descontentamento apontado por eles devido à distancia que ficava a aldeia para se deslocar e ter acesso aos bens de serviço e consumo, a desvalorização do trabalho indígena nos seringais, como mostra o depoimento do Sr. Geraldo:

A gente veio da aldeia porque lá era muito sofrido. Quando a gente tinha duas, três filhas, mulher bonita o branco ia lá tomar. Os brancos pegavam a mulher e levava. Os brancos judiavam muito. Quando a gente fazia borracha, quebrava castanha, balata, podia ser uma boa produção, podia estar até bom de preço, mas o patrão pagava mal, só dava um quilo de açúcar, trocava um paneiro de sorva pelo um quilo de açúcar, eles enganavam muito o índio, o índio na aldeia era sofrido demais. (Geraldo, Julho de 2010).

As condições de trabalho dos homens e mulheres Apurinã que vivem na cidade está diretamente ligado ao trabalho de serviço informal, como: mateiro, ajudante de pedreiro, picolezeiro, doméstica principalmente porque o trabalho exige um grau maior de escolaridade. Sendo que muitos desses indígenas só agora estão tendo oportunidade de ser alfabetizados ou freqüentar uma escola primeira vez. Contudo isso, para os indígenas a cidade oferece muito mais possibilidades de serviços, do que o trabalho que era desenvolvido na aldeia:

A gente veio do Pauini com a mamãe e mais 10 irmãos. Viemos todos pra poder sobreviver, porque as coisas lá eram muito difícil, tudo era muito caro, a gente trabalhava demais, produzia muito a castanha a borracha mais é só pro patrão agente não passa de um calçãozinho, a gente compra um rancho e já fica devendo pro outro ano, aí a mamãe resolveu sair de lá. E nunca mais voltamos a vida aqui é muito melhor. (...).Também aqui na cidade a vida é muito melhor, tem oportunidade de emprego, eu sou eletricitista, trabalho como pedreiro, carpinteiro faço qualquer tipo de trabalho assim fica mais fácil. Lá em Pauini a gente morava muito distante de tudo, quando a gente escutava o barulho do barco, até chegar na nossa casa levava uns 03

dias de viagem e ainda tinha mais essa que só podia comprar de um regatão porque senão dava confusão. (Orlando, Outubro de 2010).

Vivendo nas periferias da cidade, os indígenas conseguem o acesso aos bens de serviços públicos como saúde, educação mais rápido do que na aldeia. Além disso, eles têm o serviço de energia, água, telefone, o transporte urbano e os produtos de bens de consumo, alimentação, vestuário, que na aldeia era oferecido pelo regatão apenas duas vezes por ano. Embora os Apurinã estejam vivendo na cidade, as lembranças da vida na aldeia está muito presente em suas narrativas e isto ganha um enorme destaque quando eles pedem para transmitir tudo isso através de desenhos o que mostra a identidade e a vinculação com o lugar de pertencimento.

A vida na aldeia é descrita com muita riqueza através das entrevistas e dos mapas mentais construído pelas famílias das comunidades que fica no bairro Val Paraíso e Mauazinho II em Manaus, (ver figura 6).



Figura 6: Mapa Mental da Organização Política de uma aldeia Apurinã localizada no Igarapé do Cintrin. Organizado pela Comunidade Apurinã Val Paraíso. Trabalho de Campo, 2010.

No Mapa Mental (figura 6), organizado pelas famílias no bairro Val Paraíso o que eles querem mostrar como era a organização política nas aldeias. As malocas de moradias eram construídas próximas umas das outras e sempre a margem de um igarapé, nesse caso a aldeia é localizada a margem do Igarapé do Cintrin. Logo à frente o destaque é dado para o Rio Purus.

Para dar continuidade a esse processo organizativo, os Apurinã ilustram a seguir na (figura 7) as cinco malocas pertencentes aos pajés.



Figura 7: Mapa Mental: a Maloca dos pajés Apurinã. Geraldo Apurinã. Trabalho de campo, 2010.

O Mapa Mental (figura 7), com essas cinco malocas indica toda a dimensão e distribuição espacial que existe na aldeia. E principalmente o quanto esses lugares são ricos de valores simbólicos e espirituais que rege a concepção de um povo. As malocas dos pajés eram afastadas da aldeia, nesse local somente os homens podiam entrar, essas malocas eram onde o pajé preparava os remédios para

realização das curas e onde acontecia também à formação de novos pajés como conta o Sr. Geraldo:

“Nessas malocas fazia a formação dos pajés onde chegava os espíritos. A cuia que aparece é onde o pajé prepara o remédio que tinha perto dessas malocas pra tomar e virar pajé. Tem um pajé que ensina e outros que aprende. Vai pelo caminho aí vem os espíritos dos encantos, o pajé que esta aprendendo escolhe a oração que pode ser do Mapinguari, da terra, das arvores, dos paus. Esse espírito quando é colocado numa pessoa ela adocece de acordo com a oração”. (Sr. Geraldo, 2010).

Os pajés eram pessoas mais influentes na comunidade, somente eles eram capazes de expulsar inúmeros espíritos, de curar as doenças e também tinham o poder de fazer adoecer aqueles que consideravam inimigos, como cita Kroemer (1985):

Conheciam a preparação dos venenos, que administravam secretamente à sua vitima. Em qualquer doença, mesmo sendo febres intermitentes, dizia-se que foi este ou aquele feiticeiro que espalhou o veneno. Quem pretendia tornar-se feiticeiro iniciava-se o aprendizado ainda adolescente. O pajé fazia o candidato engolir uma ou várias pedrinhas, que ele fazia reaparecer, por meio de vômitos violentos, provocados com tabaco. (...). Em seguida o jovem era enviado ao mato, onde tinha de observar uma dieta rigorosa de três meses. (KROEMER, 1985, p.115).

Depois de receber o tratamento a pessoa doente ficava separada em outras malocas até ficar curada, como podemos ver abaixo a (figura 8). Ao se curar, o indígena tinha que fazer um percurso até um igarapé para tomar banho retirando assim todas as mazelas do corpo.



Figura 8: Mapa Mental. Maloca onde ficavam os doentes em tratamento. Geraldo Apurinã. Trabalho de campo, Manaus /Am.2010.

O Mapa Mental (figura 9) mostra a mobilidade das famílias Apurinã que hoje se encontram no bairro Val Paraíso e como esse processo foi ocorrendo ao longo da descida do Rio Purus.



Figura 9: Mapa Mental: Comunidade Apurinã localizado no Igarapé do Cainã – Rio Purus. Construído pela Comunidade Apurinã Val Paraíso. Trabalho de campo. Manaus/Am2010.

Nesse mapa os Apurinã registram os momentos de transformação que modifica o modo de vida na aldeia com a entrada do processo extrativo da seringa. Podemos observar que bem ao fundo do mapa os indígenas indicam um modo de vida na aldeia, por isso o desenho da maloca para indicar como eles viviam antes de sua participação como direta nesse modo de produção, no desenho mostra também a localização da aldeia localizada no Igarapé do Cintrin, mas a frente estão as mesmas famílias já estão morando no igarapé do Cainã onde a vida passa a ser organizada em forma de Comunidade que recebe o mesmo nome do igarapé. Vivendo em comunidade os Apurinã encontram-se inseridos na economia extrativa recolhiam os produtos como podemos perceber em destaque de onde: castanha, cacau e entregavam ao senhor Anízio Rocha, responsável pelo barracão da Saudade que é a casa destacada de vermelho localizada a margem do Rio Purus, os indígenas deixavam os produtos e levavam em troca as mercadorias.

Outra informação que chama atenção na maioria dos mapas mentais é a presença de muitas palmáceas. Tudo isso para indicar que os Apurinã moram sempre nos locais próximos de muitos buritizais e açazeiros. Segundo a explicação de dona Francisca essa organização territorial dos Apurinã na escolha do local onde morar tem haver com os espíritos que estão presentes nessas árvores, sempre ligado às danças e aos rituais de passagem:

As danças são ligadas aos espíritos, pra dançar tem que ter a mata, pra poder tirar o buriti. Agora o buriti se não falar com ele pra pedir licença pra tirar o olho dele, ele flecha na gente. O buriti é forte, mas tem um que é mais forte que ele, o jauarí, ali mulher menstruada não pode passar na frente, quando mantém relação com o marido não pode passar na frente é o resguardo mais fino que tem que ter. O filho da gente que tiver do tamanho do Esmeraldino, do Reginaldo o chefe corta o cabelo, tem que cantar dançar tirar aquele olho,[...]. Quando chega no meio do terreiro o chefe enterra o olho do buriti, ai quando chega mais a noite e no amanhecer do dia o chefe , a mulher vem e batiza a criança, a mulher segura a cabeça da criança e o cesto... enrola com a tala do jauarí, bem enroladinho o cabelo da criança, por isso é o mais respeitado. O buriti é respeitado mas não é tanto como o jauari, por causa dos espíritos.(Francisca, Março de 2010).

Embora a vida esteja sempre acompanhada de muitos conflitos, os Apurinã que vivem na cidade, lembram com muita saudade da vida na aldeia, como um lugar de muita fartura de alimentos e também de muitas festas, que chega a emocioná-los durante as entrevistas. De acordo com dona Francisca “aqui na cidade não tem espaço pra fazer a festa porque não tem a mata”. As danças foram muito lembradas nos depoimentos de todos os entrevistados, a dança do Xingané citado como o momento especial que reunia todas as aldeias. Aí durante as festas não tinha conflito, eram somente festas e muita fartura de alimentos.

Lazarin(1981), destaca a dança do Xingané como um dos poucos elementos culturais capaz de superar as barreiras que a distância impõe à identificação, entre si, de indivíduos e grupos locais Apurinã. “Trata-se de uma dança cujo significado, além da possibilidade de reunir pessoas do grupo, pretende marcar eventos significativos na sua vida” (Lazarin, 1981,p.60).

“Observou, entre os Apurinã no Médio Purus, que a véspera de todos os empreendimentos de importância, como expedições de guerra e caçadas,

eram feitas danças e festas. Dados sobre os Apurinã atualmente vivendo no médio e Alto Purus indicam-nos a persistência dessa festa, onde em tom repetitivo, homens, mulheres e crianças cantam a fartura de caça e frutas, hoje associada a um passado pré-civilizado”. (EHRENREICH apud LAZARIN, P.60).

No relato dos Apurinã a festa obedece a um período importante em que era realizado na aldeia, além disso, destacamos que essas lembranças são narradas com muita emoção, como cita o Sr. Nilton:

Nossa festa era feita no tempo marcado, nesse período tinha muita carne, carne de anta, de queixada, veado, caititu, tinha matrinxã, tambaqui tinha tudo. Ainda lá na aldeia do tio Adriano o pessoal consegue ter tudo isso, tracajá assado, muita comida.

Na nossa aldeia quem faz a festa, prepara tudo. Vai caçar, pescar e entrega para o chefe e tem os ajudantes que vai preparar tudo. Quando chega naquele grande dia vai ter grande quantidade de alimentos pra todos, pra outras aldeias que vem, chega todo mundo e come. Tem muita caiçuma de banana, de macaxeira, de abacaxi, cozinha o abacaxi que fica docinho que uma beleza. Os pajés vão benzer aquilo ali o local, onde vai ficar os espíritos, os cânticos ficam gravados ali. Outra vez que a festa for feita ali os cânticos já estão lá. O cantor que é o entoador dos cânticos da pajelança vai puxar tudinho, fica na mente, gravado, a pessoa nunca perde, todos tem que dançar que passa a noite dançando se é menino ou menina emburrada, que não cresce daqui com 03 ou 04 meses vai embora, cresce como uma bananeira, cresce rápido, sadio. Muitos saem curados só com os cantos, pelos espíritos puxados pelo pajé, porque o pajé ta vendo tudo, vê o espírito que vem fazer o bem e o que vem fazer o mal. Quando ele está sob a força do rapé, do badú, da pripioca, ele está enxergando tudo, enxerga a alma, qualquer tipo de doença. Então por isso eu quero voltar pra lá, quero puxar tudo isso que está dentro de mim, eu tenho possibilidade de puxar de novo. (Nilton , Março de 2010).

A festa acontecia em diferentes aldeias, quem organizava era o dono da festa, dona Fátima relembra como um dos momentos que reunia todas as aldeias era muita gente que participava:

Quando tinha festa a gente ia. Tinha vinho de buriti, macaxeira, milho. A festa chamava Xingané. Também tinha um veneno chamado... que o pessoal pilava e jogava no rio, no igarapé. Tinha muito peixe, jogava no rio e o peixe morria, pegava tanto peixe de paneiro grande, só tinha matrinxã, piau grande, pacu, pagava tudo, cada paneiro! A gente assava, assava bem e depois o pessoal dividia, tinha beiju, tipo de tapioca pra comer junto com o peixe, banana, abacaxi. Reunia todos os moradores de lá, quando casava alguém na aldeia fazia vinho de pupunha, macaxeira, abacaxi, banana, muita fartura. Ainda pintava com pena de arara, pintar com urucu, se vestia, todo mundo se pintava, criança, todo mundo. Depois todo mundo ia tomar banho pra tirar, aí dançava mulheres e homens, um segurando atrás, segurando na costa. Tão bom nosso divertimento! (Sra. Fátima, 2010).

Na cidade de Manaus, esta dança foi realizada mais precisamente no km 23 da Br 174, na chácara do CIMI, um evento organizado pela Pastoral Indigenista e representantes das comunidades Apurinã que vivem em Manaus. O evento reuniu somente famílias Apurinã vindo dos diversos bairros da cidade Manaus e Manacapuru, durante 3 dias foi realizada a festa do Xingané. Nesse espaço podemos observar a relação dos Apurinã com a Mata, uma relação de profundo respeito. Os homens vão para a mata em busca dos elementos necessários para o preparo da dança, como a palha do buriti que é tirada com muito respeito só os homens podem tocar, como podemos ver na (figura 10):



Figura 10: ARQUIVO PIAMA. Os homens Apurinã retornando da mata com os materiais da festa.

Manaus/Am. 2006.

Além das palhas foram também retiradas as cascas das árvores de andiroba e copaíba que só os homens podem preparar, essas cascas são trabalhadas pelos

homens onde são confeccionadas várias tiaras, que serão pintadas com desenhos coloridos, simbolizando animais. Todo esse ritual de preparação é feito em silêncio, onde os homens ficam separados fazendo os seus trabalhos sem se comunicar com as mulheres até à hora da festa, como podemos ver na (figura 11).



Figura 11: Os homens preparando os adornos para usar durante a festa. Foto: Martins, Rozinei. Manaus/Am.2006.

No outro lado da casa estão as mulheres preparando as bebidas, como a caiçuma de macaxeira, e de pupunha e o peixe assado. Durante a manhã os indígenas mais velhos aproveitam para ensinar a dança aos mais novos que estavam presente no encontro, muitos deles são jovens nascidos na cidade e estavam vendo a dança pela primeira vez. Mais a dança é realizada somente

durante a noite e só termina pela manhã. Ao final do terceiro dia os homens retornam para a mata e devolvem o material (palha e casca) para os respectivos donos, os espíritos, evitando que estes tragam doenças caso não seja devolvido. Em relação à festa do Xingané apesar de ser fora de sua comunidade, ela não é apresentada na cidade, pois necessita da floresta, pois fora deste lugar perde o significado e seu valor simbólico. Ver (figura 12) .



Figura 12 :ARQUIVO PIAMA: Dança do Xingané - repasse para as crianças e jovens indígenas durante o encontro Apurinã, proporcionado pela Pastoral Indigenista. Manaus/ Am. 2006.

O Senhor Nilton explicou que para acontecer essa festa, vários momentos foram realizados que exigiram das lideranças esforços físicos e espirituais. A festa só aconteceu porque houve uma grande preparação por parte daqueles que estavam a frente da organização. O local escolhido não foi por acaso tinha essa dimensão espiritual percebida e vivenciada pelos Apurinã.

Quando foi feita a dança na chácara do CIMI, tivemos toda uma preparação, não era qualquer dança, foi feito lá porque tinha a mata, tem que ter a mata, porque precisa tirar os preparos, como o olho do buritizal, que é muito forte. Quem tira o olho do buritizal tem que está puro e não pode manter relação sexual antes de ir pra mata. Lá na chácara quem tirou o olho foi dois pajés eu e o Orlando, a pessoa que pega na árvore tem que está preparado para enfrentar o espírito. A árvore do buritizal pode flechar em forma de doença. (Nilton, 2010).

Portanto, a territorialidade entendidas como ações desenvolvidas pelos próprios indígenas e constituído de valores culturais que envolvem relações materiais e imateriais, carregados de lógicas subjetivas que pertence ao campo do simbólico, permite entender o território Apurinã na cidade ainda em processo, constituído de mobilidade.

Por isso o processo de territorialidade dentro da cidade envolve uma multiplicidade de ações do cotidiano, percebidas através das redes de relações estabelecidas com parentes que vivem nas aldeias de origem ou comunidades próximas de Manaus, assim também podem ocorrer novas formas de relações com grupos indígenas de outras etnias e também com instituições.

3.2 A TERRITORIALIDADE APURINÃ NA CIDADE

Os Apurinã residem nos diferentes bairros da cidade de Manaus, onde foi possível identificar um número de 26 famílias. Entre os quais destacamos os bairros e o número de famílias assim distribuídas: Val Paraíso, Cidade de Deus, Jorge Teixeira, João Paulo II, São Jose II, Presidente Vargas, Educandos, Amazonino Mendes e Mauazinho II. Como podemos observar na (figura 13), mapa da cidade de Manaus.

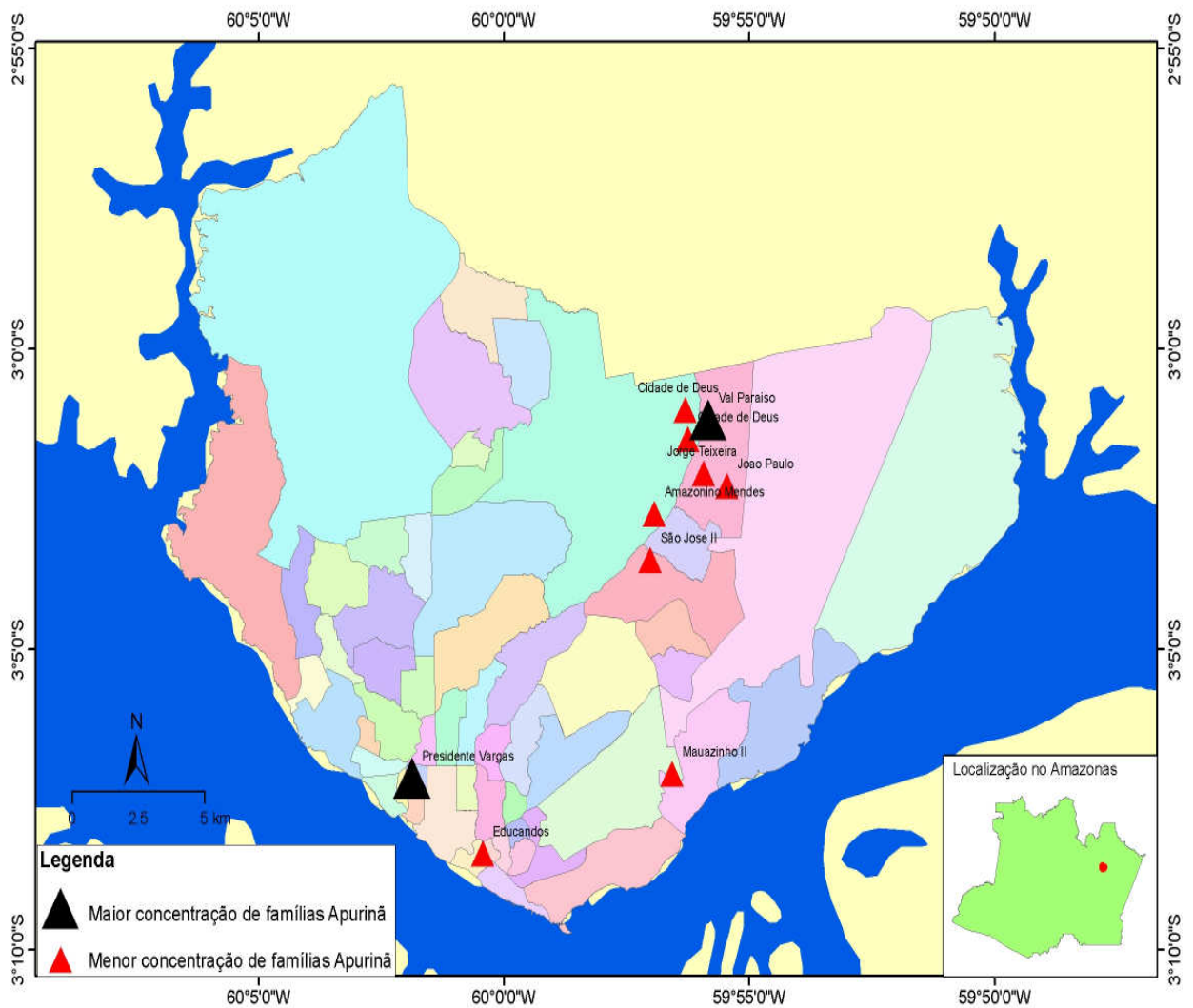


Figura 13: Localização das famílias Apurinã.
Org: Martins, Rozinei. Trabalho de campo – Manaus/Am. 2010.

O bairro onde encontramos a maior concentração de famílias morando próximo uma das outras foram os bairros Val Paraíso com cinco famílias e Presidente Vargas com oito. Nos outros bairros ficou entre dois e três famílias morando próximo. As pessoas que residem na casa são mãe, pai e filhos ou um parente bem próximo da família que está sem residência na cidade.

A relação estabelecida por estas famílias Apurinã dentro da cidade se dá através da “rede de parentesco”, que acontece frequentemente através de visitas em diferentes circunstâncias. Durante a pesquisa de campo pudemos constatar isso, onde foi possível encontrar indígenas visitando seus familiares, como podemos ver na (figura 14).



Figura 14: Visita da Sra Francijane aos parentes Apurinã da Comunidade Val Paraíso. Foto: Martins, Rozinei.
Trabalho de campo – Manaus/Am. 2010.

A visita é sempre um momento de muita alegria, onde são colocadas em dias as informações dos parentes que vivem na cidade e na aldeia. Além de relembrar as histórias da vida na aldeia. Essa rede de contato que é estabelecida dentro da cidade, podemos observar também através dos relatos dos parentes que moram em Manaus como nos informa a Sra. Francijane:

Aqui na cidade a gente tem contato com as famílias no Mauzinho, são quatro famílias, tem o tio Osmar, a Clemilda, a filha da tia Madalena, tem a Maria, a tia Cotinha que não gosta de ser índia. Tem no Armando Mendes a Geovana, Maria, Margarida tem bastante Apurinã nesse bairro, tem a Romana. No Educandos tem a minha prima, o Fernando tem muita gente. (Francijane, Agosto de 2010).

Os próprios indígenas é quem tem todas as informações de onde estão os parentes morando na cidade, mas esse contato fica um pouco limitado porque

existem aqueles parentes que não se identificam como Apurinã. Mas o contato se estende com parentes que moram na aldeia, que visitam os que residem na cidade, estes vêm para a cidade resolver alguns problemas pessoais e retornam. Assim também, os parentes que moram na cidade vivem sempre viajando para as aldeias, até porque nem todos os parentes deixaram a aldeia para vir morar na cidade, isto vai fazer com que os que estão na cidade façam sempre esse retorno que eles mesmos chamam de “passeio”. Assim comenta o Sr. Cleudo:

Meu pai tem muito contato com os parentes, ele viaja pra lá, tenho uma irmã que mora lá, ela é casada com Apurinã, eles não moram na cidade, só vão lá pra fazer alguma coisa e depois volta pra aldeia. Minha irmã vive melhor lá, tem mais recurso pra ela, tem saúde, médico. Já eu me sinto bem aqui, só quero ir pra passear, mas se lá tiver melhor e eu gostar eu acabo ficando pra lá. Aqui na cidade também temos contato com outros parentes, visito meu tio que mora no Jorge Teixeira, minha tia que mora lá no Mauzinho, no Coroado. (Cleudo, maio de 2010).

Mas existem casos específicos que relatam não manter mais contato com os parentes na aldeia, quando na sua maioria os parentes já vieram para a cidade, como é o caso de dona Maria, ao mencionar que o único contato é o filho “Desde quando voltei de lá fiquei por aqui. Meus parentes já moram a metade aqui. Só tenho um filho pra lá. Aqui na cidade tem eu e meus filhos, um mora no João Paulo, outro no Jorge Teixeira.” (Maio de 2010).

Constatamos em pesquisa anterior, que uma necessidade de territorializar-se e isto acontece quanto a forma como os Apurinã se organizam dentro da cidade, onde constatou-se um numero bastante considerável de 3 a 4 famílias morando próximo uma das outras. São famílias que se agruparam nos bairros, moram na mesma rua e muitas vezes, até no mesmo terreno, onde são construídas mais de uma casa (MARTINS, 2005).

Este aspecto onde não significa somente a luta pela sobrevivência, mas também reforça a identidade dos Apurinã dentro da cidade de Manaus, garantidos pelos laços de parentesco. Neste sentido, os Apurinã parecem desenvolver na cidade a mesma forma de organização encontrada nas áreas indígenas, ou seja, se organizam em pequenos grupos familiares, como apontou Lazarin (1981) “são unidades familiares com pouca quantidade de indivíduos”. Na cidade todos esses grupos familiares estão

sempre em contato e isto é feito através de rede de relações estabelecidas entre as famílias e independe das comunidades organizadas.

3.3 AS COMUNIDADES ORGANIZADAS NA CIDADE

Dentro de Manaus, dois espaços são considerados referências para as famílias indígenas Apurinã que vivem dentro da cidade. A comunidade no bairro Val Paraíso e no bairro Mauzinho II. Embora sejam duas comunidades Apurinã elas apresentam características de organização diferenciadas, próprias de cada grupo Apurinã. A comunidade do Val Paraíso é composta de cinco famílias Apurinã. Suas casas ficam próximas uma das outras, tendo a frente um pequeno chapéu coberto de telha de amianto. O pequeno chapéu recebe o nome de YOREK - que na língua Apurinã significa estrela, como podemos observar a figura 15.



Figura 15: Comunidade Apurinã bairro Val Paraíso. Foto: Martins, Rozinei. Trabalho de campo. Manaus/Am 2010.

Esse local na verdade é um espaço de articulação, que envolve várias atividades como reuniões, encontros, assembléias e celebrações. Com instituições governamentais e não governamentais que desenvolvem ações na comunidade.

A constituição da Comunidade Indígena no bairro Val Paraíso apresenta duas características importantes para entender a sua organização, num primeiro momento é dada somente pela identificação de famílias Apurinã que tem suas casas próximas uma das outras, se estende também para outras famílias Apurinã que moram em outros bairros. Um segundo momento se dá quando a comunidade recebe outros indígenas que são os seus vizinhos que residem na mesma rua, como pertencente a essa comunidade, são os Tikuna, Sateré e Mura. Esses momentos mais amplos acontecem quando o que está em discussão são reivindicações dos direitos indígenas. Na explicação do Sr. Geraldo liderança da comunidade, enfatiza melhor esse processo organizativo dentro da cidade:

Na cidade a comunidade é formada só por Apurinã, mas quando tem alguma coisa assim como festa do índio, reunião, mobilização na Funasa, na Casa do Índio, distribuição de cesta básica aí a gente chama os Tikuna, Sateré e Mura. Mas a comunidade é Apurinã, nesses momentos a gente reúne o pessoal de outros grupos. Isso é comunidade. (Sr. Geraldo, Julho de 2010).

Além dos laços de parentesco, de afetividade e solidariedade, a luta por direito caracteriza bem a formação da comunidade Apurinã dentro da cidade. Ainda durante a entrevista o Sr. Geraldo fez questão de explicar a diferença entre aldeia e comunidade e afirmou em dizer que na cidade, o que tem são comunidades como comenta em sua narrativa:

Tem diferença de comunidade e aldeia. Aqui na cidade é comunidade. É comunidade porque está na cidade, vive no meio dos brancos, usa roupa, já compra pão, vai na feira. Quando é aldeia ou maloca a vida é diferente, a gente pra poder sobreviver, tem que sair essa hora (17h:00) pra caçar, ficar esperando no buraco pra caçar a paca, o tatu. O roçado a gente tem fazer caminho, quebrando pau, aí a gente escolhe o tronco grosso pra colocar esses galhos até secar, quando está seco a gente toca fogo, assim que ficar

o pau pode plantar a batata, o cará. Pra pescar a gente pega um pau e dobra, tem que ficar pendurado com a isca, pela manhã vai lá e já tem o matrinxã. Pra fazer a farinha da mandioca, tem que fazer roça. A gente também usa pouca roupa. Quando a gente faz flecha pra envenenar, a gente envenena as 4h:00 da madrugada, antes do besouro e caba chegar, aí está pronto pra caçar veado, qualquer caça.

O modo de vida na aldeia é bem diferente da vida na cidade. Durante as entrevistas os Apurinã lembram da fartura de peixe e como era feito os preparos para a pesca, ver (figura 16).



Figura: 16. Mapa Mental. Preparos para a pesca. Sr. Geraldo. Manaus/Am. 2010.

Como verdadeiros pescadores, os Apurinã destacam no Mapa Mental, os instrumentos mais utilizados durante a pesca. Esses procedimentos da pesca é descrito por Kroemer (1985):

Para a pesca, utilizavam-se do arpão, flecha e arco. Entretanto, usam ainda a antiga armadilha de pesca, que consiste num cesto comprido com a boca aberta na frente, preso num esteio vertical, onde o cesto fica entalado, e num cipó comprido. O peixe que puxa a isca solta a trave metida entre uma vara amarrada num esteio e o pauzinho. Uma vez solta a trave, os cordéis que ligam o cipó e o cesto puxam-no para cima, movidos pela inclinação do cipó esticado à força. (KROEMER, 1985,p.109)

Na comunidade Apurinã que fica no bairro Mauzinho II, a liderança é o seu Osmar, que ao mesmo tempo exerce de forma voluntária a função de professor da língua materna. O espaço onde acontecem as atividades é o quintal da própria casa de seu Osmar, (figura 17).



Figura 17: Estudo da língua materna, quintal da casa do Sr. Osmar, bairro Mauzinho II. Martins, Rozinei. Manaus/Am, 2007.

O estudo da língua materna é uma dessas atividades que a comunidade tentou organizar com apoio da Pastoral Indigenista e um assessor linguista. Mas tem enfrentado algumas dificuldades que interferem na sua organização, como a distância geográfica entre as famílias que residem em bairros distantes e a falta de recurso financeiro das famílias para as passagens de ônibus. Embora com bastante dificuldade enfrentadas na cidade seu Osmar se mostra entusiasmado:

Aqui é uma comunidade e referência do povo indígena Apurinã, assim mesmo o pessoal não entende muito eles querem que eu faça sozinho, mas sozinho não vai. Eles só querem receber a documentação, os benefícios, mas ajudar na comunidade nada aí fica difícil comunidade na cidade. A distância também não ajuda a maioria mora distante, não tem dinheiro, não tem um trabalho, ou então tem lavar roupa nesse dia e não tem tempo. Tudo isso que acontece dentro da cidade não ajuda. As pessoas não tem tempo precisa trabalhar senão não come e aí, quem vai dar? Quando meu cunhado vem lá da base, vem pra cá e a gente conversa, a minha casa fica cheio de parente lá da base é uma alegria que eu tenho eu nunca tive oportunidade, a minha casa é uma referência pra quem vem da base. Aqui em Manaus é difícil organizar não é como era antes mesmo assim eu quero tocar pra frente, converso com eles o assunto de interesse que um dia vai precisar, a Funai, dá apoio de documentação agente avisa o pessoal. Se alguém quer alguma coisa de estudo, como fazer faculdade, ele precisa da documentação indígena aí a gente tira, mas quando a gente tira a pessoa some e eu entendo que não é só isso, tem os filhos, os netos, tem muita coisa que aprender por mim isso aqui não vai acabar. (Osmar, Outubro de 2010).

Seu Osmar nos explica em entrevista anterior que além das brigas internas, desconfiança, o problema maior foi quando algumas famílias que moravam no bairro Educandos foram removidas pelo PROSAMIM para outros bairros bem distantes, como Nova Cidade, São José, dificultando a participação delas na comunidade, (Sr. Osmar, Julho de 2009).

As residências Apurinã estão situadas nos lugares próximos de igarapés e encostas. Durante o trabalho de campo foi possível sentir de perto o quanto estes espaços inadequados trazem transtorno para estas famílias, principalmente no período em que as chuvas são mais intensas, observar figura 18.



Figura18: Moradia Apurinã, bairro João Paulo. Foto: Martins, Rozinei. Manaus/Am – 2010.

Por outro lado é esse mesmo espaço que permite de certa forma o processo de reorganização das comunidades ou vida coletiva dentro da cidade. Neste sentido os indígenas se sentem preocupados com o projeto PROSAMIM. Muitas famílias que residem próximas dos igarapés como as famílias do bairro Val Paraíso, Cidade de Deus e Presidente Vargas serão removidas para outros lugares. Comenta dona Francisca:

Aqui como a senhora está vendo alaga tudo, fica tudo encharcado quando chove. Tem uma proposta do PROSAMIM de retirar as famílias que moram perto do igarapé. Nossas casas foram marcadas para ser retiradas. Mas tem que ir atrás de casa pra comprar, nós já fomos uma vez, no ano retrasado. Acho que tem uma nova proposta de morar num conjunto, pra quem não conseguir comprar casa. Nós queremos um espaço para repassar tudo isso que acabamos de falar e não o conjunto, porque vamos morar separados. Também o PROSAMIM não compra casa de madeira, só de alvenaria com título definitivo é muito difícil de encontrar. (Francisca, Março de 2010).

A preocupação de dona Francisca com o Projeto PROSAMIM é que o projeto vai desmobilizar de certa forma a organização da vida no mesmo espaço físico, pois cada um terá que morar longe do outro e isto inviabilizará a vida coletiva. Já Dona Francisca tem mais de 40 anos vivendo no bairro de Presidente Vargas conhecido como Bariri, pra quem quer chegar até sua residência tem que caminhar sobre uma longa ponte de madeira, que fica sobre o Igarapé.



Figura 19: Casa de dona Francisca – Presidente Vargas. Foto: Martins, Rozinei. Manaus/Am. 2010.

Apesar do lugar não ser apropriado para construção de moradias, não impede que as pessoas criem laços afetivos, os indígenas fazem algumas plantações suspensas ao lado da casa que eles fazem de quintal, podemos ver na (figura 20) as plantas medicinais.



Figura 20: canteiros suspensos na casa de dona Francisca. Foto: Martins, Rozinei.
Manaus/Am.2010.

É dona Francisca quem comenta sobre a importância de viver nesse lugar:

Eu sempre batalhei aqui na cidade. Essa minha casa no inverno arriou, a Maria ainda viu. Nessa enchente que deu ficou a marca d'água, esse assoalho teve que levantar, eu andava aqui que nem papagaio, eu fiquei na maromba. O PROSAMIM vai tirar todo mundo daqui, mas eu já disse que eu quero ficar aqui. Eu não gostei disso sinceramente quando eu ganhei esse pedacinho de terra, fiz minha casa pra colocar meus filhos dentro, eu fiz com muita luta, todo mundo é sabedor disso. Eu disse aqui alaga mas eu me sinto bem mais feliz aqui do que por aí. Aqui dentro de Manaus, já morrei tudo por aí: morrei no Educando, em São Raimundo, Santo Antonio, Alvorada, Coroadó, Glória, Zumbi, já andei por todos esses lugares eu não me sentia bem, sou feliz aqui. (Francisca, Setembro de 2010).

Morar nesses lugares significa também usufruir de vantagens e facilidades proporcionadas pela proximidade do centro comercial.

Porque aqui tudo é fácil, tudo é perto tudo é bom então é por isso. Eu posso sair a pé, vou andando pro centro e volto andando. Eu não tenho porque dizer que estou me sentindo mal pode tirar foto aqui debaixo do meu porão que eu mostro que é limpo, é cercado eu vivo aqui a vida toda. (Francisca, Setembro de 2010).

Voltar para a aldeia depende muito da situação que a pessoa ou grupo está vivenciando naquele momento. O desejo de retorno segundo as narrativas não seria para o lugar de origem, mas para um lugar perto de Manaus, onde tivesse a mata, o rio.

Gosto muito da cidade, tem briga aqui, mas não é comigo. Mas eu queria um terreno onde minha irmã mora, eu vou consegui no Cajatuba, um pedacinho, lá é terra firme. Eu gostei muito dali, pelo menos eu vejo um rio perto, quando eu quero pescar, não preciso esperar, eu pego e asso. Aqui já morrei, mas não dá. Eu não quero mais ir pra lá, aqui no Cajatuba é mais perto é só uma hora de viagem e chega logo. (Fátima, Maio de 2010).

Aqui o indígena pode estar vivenciando a diáspora em que elabora sua identidade pessoal com base no sentimento de estar dividido entre a de sua terra de origem, e do lugar onde está atualmente.(Oliveira, 1999). Para dona Francisca da comunidade Val Paraíso, “o melhor seria encontrar um lugar perto de Manaus não precisava ser muito grande, mas que desse pra gente dançar, brincar, fazer nossa festa” e depois fica muito emocionada.

A família de dona Clarice está vivenciando um desses momentos de viver entre a vida do interior e a cidade, no interior sua maior alegria é estar fazendo o que realmente ela sabe. Durante conversa com a família dela a intenção é formar uma comunidade nesse lugar perto de Manaus e reunir os parentes mas próximo, porque aqui na cidade uma das dificuldades é morar longe umas das outras:

Eu não gosto da cidade, eu gosto muito do interior, porque eu nasci no interior trabalhando e aqui não, só quem sabe pegar na caneta e eu não sei, mas pode me dar um machado, um terçado, uma enxada que eu sei usar. Na cidade eu trabalhei muito como empregada nas casas das pessoas

fazendo as coisas, me disseram que eu vinha pra estudar e não estudei nada, só trabalhava, não aproveitei nada, só cozinhando, cuidando de crianças, de idosa. Pra estudar o patrão não quer, proibia de estudar, dizia que (caboco) não tem que estudar não. Na casa dos outros eu tive que apanhar pra aprender, passei muita humilhação, chorava muito, levantava às quatro da manhã pra lavar louça, fazer café, eu limpava, mas não sabia limpar, ela levantava e procurava assim (com o dedo) onde tinha sujo e mandava fazer tudo de novo, eu não sabia, puxava minha orelha, meu cabelo, me chamava de índia , índio não presta e eu tinha que ficar calada não tinha pra onde ir, eu apanhei muito. Chorei, chorei porque lembrava da minha mãe, do meu pai, na aldeia não tinha isso, eu não entendia porque cuidava bem dela e ela fazia isso comigo. (Clarice, Abril de 2010).

A compreensão do território dos grupos indígenas na cidade, tem se tornado complexo, pois envolve uma multiplicidade de territorialidades que permite os grupos indígenas fortalecerem sua identidade.

Para Haesbaert (1999), a identidade não está pronta, parada, nem se dá de forma clara, mas como um movimento, trata-se sempre de uma identidade em formação, que por estar sempre em processo/relação ela nunca é uma, mas múltipla.

A territorialidade é um dos ingredientes essenciais da identidade, o que faz com que ela não tenha a mesma capacidade de produção e nem a mesma forma, base essencial para compreendermos a forma de organização dos Apurinã na cidade de Manaus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre os Apurinã, nasceu da experiência dos anos de convivência junto as famílias indígenas residentes em diferentes bairros da cidade. Os referenciais teóricos num dialogo com a prática de campo que através de entrevistas, e observação direta o que nos permitiu fazer algumas reflexões sobre a realidade dos Apurinã na cidade. Esta, entendida como processo de territorialidades, que permitiu com que estes grupos reconstrua sua identidade territorial num contexto diferente do seu território tradicional.

Os Apurinã conseguem através de sua sociabilidade se contrapor a uma vida homogênea dentro da cidade que foi imposta para a grande maioria da população pobre que vive nos mesmos bairros periféricos da cidade. Identificamos em meio a essas problemáticas, aspectos sociais e culturais que são consideramos estratégicos para a sobrevivência física e cultural dos Apurinã em Manaus, onde a identidade assumida reforça o sentimento de pertencimento. Essas práticas não precisam necessariamente ser como eram nas aldeias ou ter a mesma função, elas podem variar de acordo com tempo e o espaço.

Para compreender a realidade dos grupos étnicos, é preciso entender o conceito de etnia não como uma realidade parada no tempo e nem biológica, mas uma realidade dinâmica determinada pela referencia a um ou diversos modelos culturais, (Bonnemaison, 2002). A territorialidade na cidade se dá de forma coletiva e diversa, envolvendo a ligação com seu território tradicional e novos espaços de relações sociais que contribuem para sua reorganização da cidade. Neste sentido o território entendido a partir da abordagem da Geografia cultural, nos permite entender as diversas formas de territorialidade identitária dos grupos indígenas na cidade como sendo:

Antes de tudo a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdepende, o que constitui um território. (BONNEMAISON,2002, p.97).

Até mais ou menos na década de 90 do século XX, percebíamos uma minoria indígena vivendo na cidade e tão pouco participando da luta do movimento indígena. A partir desse período presenciamos o surgimento de inúmeras comunidades e associações que à medida que se identificam, buscam também o reconhecimento em função de direitos e políticas voltadas para seus parentes na aldeia e principalmente para mudar a realidade de vida na cidade.

Por outro lado o que se tem conseguido até agora são algumas ações de políticas governamentais para os índios que vivem na cidade. O que acontece com a educação escolar indígena onde os indígenas fizeram várias reivindicações que resultou no contrato de professores indígenas para o ensino da língua materna na cidade e a criação de um setor de educação escolar indígena sem muito poder de decisão, inviabilizando uma discussão mais profunda da realidade da educação indígena no contexto urbano. Embora estes que moram na cidade estejam amparados pela resolução nº 11/2001/CEE/AM do Conselho Estadual de Educação do Amazonas, Art. 14 que lhes assegura os mesmos direitos à Educação Básica oferecido em terras indígenas.

A organização social formada de pequenos grupos de 3 a 4 famílias, morando em diferentes bairros, pode ser considerada “dispersa” nesse contexto geográfico de cidade e não atender aos critérios das instituições governamentais na aplicabilidade de políticas públicas voltadas para populações indígenas na cidade, mas constitui um dos elementos étnicos que fortalecem a identidade. A partir desta forma de organização social estabelecida entre os Apurinã, constroem-se toda uma rede de relação entre esses grupos, que é feita principalmente através de visitas. Essa rede de relação se estende também entre cidade e aldeia, assim também os parentes da aldeia visitam os da cidade. É neste meio que as práticas da economia, das relações sociais, culturais se manifestam.

Entre os Apurinã e na maioria dos grupos indígenas concentrados nos bairros da cidade de Manaus, há sempre a necessidade de se recriar um espaço coletivo para se encontrar, transformando em espaço da vida, da resistência e de luta mostrando que é possível ser diferente numa sociedade homogênea. São os próprios indígenas que irão organizar esse espaço dentro da cidade e dizer como

ele será constituído. A necessidade de territorialização faz com que os indígenas constituam comunidade organizada dentro da cidade.

A comunidade vem a ser neste sentido, o espaço territorial físico e simbólico de vários grupos indígenas na cidade, como exemplos: os Apurinã no bairro Val Paraíso e Mauzinho II, os Ticuna e Deni no bairro Cidade de Deus, os Kokama no Brasileirinho e os Sateré-Maué na Redenção. Por mas que essas práticas culturais sejam muito semelhantes entre os grupos que vivem na cidade, a territorialidade é constituída de ações que envolvem praticas materiais, imateriais, éticos, espirituais, simbólicos e afetivos de cada grupo permitindo assim que essa territorialidade seja múltipla e diversa no contexto urbano.

O território para Bonnemeison (2001), pode ser “fechado de forma irrevogável, como pode ser aberto aos aliados e vizinhos e na maioria das vezes é alternativo um e outro” (p.101). Esse movimento é aberto quando no caso dos indígenas Apurinã a articulação amplia famílias de outros grupos étnicos para reivindicar direitos, também articulam com outros atores sociais. Para João Pacheco de Oliveira:

Não é de natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas ao entrarem em contato com o homem branco (OLIVEIRA, 1996,p.9)

Assim a territorialidade dos grupos indígenas ultrapassa seus limites territoriais. A territorialidade permite que esses migrantes indígenas na relação individual ou coletiva, reconstitua seus horizontes e anseios em novos espaços para o lugar onde eles se deslocam. Essa dimensão da territorialidade parece ser um elemento útil à coesão dos grupos sociais, que têm a identidade reafirmada num território, como também pode ser uma fonte de reações contrárias.

Essas diferentes formas de manifestações culturais dos Apurinã dentro da cidade demonstram relações de poder. Essas relações nas quais mencionam seus valores, seus sentimentos que envolvem toda uma concepção de mundo, diferente do nosso. Neste sentido o território identitário dos Apurinã dentro da cidade está envolvido por lógicas subjetivas, que pertence ao campo do simbólico. Essas

relações se dão no contato e pelo diálogo com o outro, seja ele entre os membros do próprio grupo ou entre povos diferentes.

O território dos Apurinã na cidade de Manaus constitui-se também no sonho e na esperança de encontrar um lugar, onde seja possível (plantar, caçar, dançar) sem perder de vista ao mesmo tempo o desejo de não se distanciar ou mesmo permanecer na cidade. O “lugar” permite a eles serem o que são. Seus sonhos, suas festas, seus alimentos, estabelecer suas redes de relações e (re)significar sua identidade.

REFERENCIAIS

ATHIAS, Renato. **A noção de identidade étnica na Antropologia brasileira: de Roquete Pinto a Roberto Cardoso de Oliveira**. Editora Universitária da UFPE, 2007.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. O Mapeamento Social, os Conflitos e o Censo: uma apresentação das primeiras dificuldade. In: (orgs): ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales do. **Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: projeto Nova Carttografia Social da Amazônia/ Editora da UFAM, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**: entrevista a Benedetto Veccchi. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

BAINES, Stephen G. As chamadas “ Aldeias Urbanas” ou índios na cidade. Revista Brasil indígena – Ano I - Nº 7 Brasília/ DF – Nov-Dez. 2001.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do Território. In: CORREA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny.(orgs.) **Geografia Cultural um século**. V.3. Rio de Janeiro. EDUERJ. 2002.

BOURDIEU, Pierre.**O poder simbólico**.7º ed. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil,2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Índios Citadinos. In: URBANIZAÇÃO E TRIBALISMO- A integração dos Índios Terena numa sociedade de classe. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

CALDAS, Alberto Lins. **Oralidade texto e história para ler a história oral**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CLAVAL, Paul. O papel da Nova Geografia Cultural na compreensão, da ação humana. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. (orgs). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

_____. A geografia cultural: o Estado da Arte. In: (orgs.) ROSENDAHL, Zeny et al. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro:EdUERJ,1999.

COSTA, Benhur Pinós da. As relações entre os conceitos de território, identidade e cultura no espaço urbano: Por uma Aborgagem Microgeográfica.In: (orgs) ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. **Geografia: temas sobre cultura e espaço**.Rio de janeiro: EdUERJ.2005.

CORREA,Roberto Lobato. Geografia cultural: passado e futuro-uma introdução.In: (orgs.). ROSENDAHL et al. **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de janeiro: EdUERJ,1999.

DAMASCENO, Edna Maria de Souza. **Mulheres Índias do Alto Rio Negro em Manaus**. Monografia- licenciatura Plena em História. Universidade Federal do Pará. Belém, dez. 1986.

GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira (org.). Acre: História e Etnologia. Núcleo de Etnologia Indígena, UFRJ. Fundação Universitária José Bonifácio. Rio de Janeiro, 1991.

HAESBAERT, Rogério. Território, Cultura e Des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny, et. al. (orgs). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

_____. Identidades Territoriais .In: ROSENDAHL, Zeny et al (orgs). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.p.169-190.

_____. **O Mito da Desterritorialização: Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade**. 3 ed.- Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HOLTZER, Werther. **A Geografia Humanista Anglo-Saxônica-De suas origens aos anos 90**. Revista brasileira Geográfica. Rio de Janeiro, 55(1/4):109-146, Jan/dez. 1993.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Tendências demográficas: Uma análise dos indígenas com base nos resultados da Amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000**. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

KROEMER, Gunter. **Cuxiuara: O Purus do Indígenas**: Ensaio Etno-Histórico e Etnográfico sobre os índios do Médio Purus. Edições Loyola – São Paulo. 1985.

LAZARIN, Marco Antonio. **“A descida do Rio Purus”**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS-UNB. Brasília. 1981.

MAXIMIANIO, Claudina Azevedo. Mulheres indígenas em Manaus: conflitos sociais e burocracia na luta por um espaço político. In: (orgs): ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; SANTOS, Glademir Sales do. **Estigmatização e território: Mapeamento situacional dos indígenas em Manaus**. Manaus: projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ Editora da UFAM, 2008.

MARTINS, Rozinei. **Índios na Cidade: A territorialidade Apurinã em Manaus**. Monografia, Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2005.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Manual de História Oral. 4ª edição. Edições Loyola. São Paulo. 1996.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: **A problemática dos Lugares**. Revista do programa de estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História. PUC. São Paulo, nº 10, dezembro de 1993.

OLIVEIRA, Ana Délia et al. **Quando o mundo do índio é a cidade: migração indígena para Manaus**. Manaus, Arquidiocese de Manaus – Pastoral Indigenista (Relatório de Pesquisa), 1996.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnografia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais.** In: OLIVEIRA, J. Pacheco de. (org). A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. Rio de Janeiro. 1999.

_____. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. In: : **Índios e Territórios. Travessia.** Janeiro-Abril-1996.

PEREIRA DA SILVA, Raimundo Nonato. **O Universo Social dos Indígenas no Espaço Urbano:** Identidade Étnica na cidade de Manaus. Dissertação de Mestrado – UFRS, Porto Alegre, Jan.2001.

PONTE, Laura Arlene Sare Ximenes. **A população indígena da cidade de Belém, Pará.** Alguns modos de sociabilidade. Bol. Mus. Pará. Emílio Goeldi. Ciências Humanas. Belém, v.4n.2.p261-275.Maio-Agosto.2009.

PORANTIN. **Índios na Cidade. : Povos lutam por moradia adequada nas cidades.** Ano XXX. Nº 300 – Brasília. Novembro – 2007. p. 6-7.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do Poder.** São Paulo. Atica.1993.

REPORTER BRASIL.Viver na cidade grande não é abrir mão de ser indígena.Disponível em: <http://www.reporterbrasil.com.br/exibe.php?id=1003>. Acesso em 29/05/2007.

ROMANO, Jorge Osvaldo. De como “chegar a ser gente”: etnicidade e hierarquia entre migrantes indígenas em Manaus. In: **Índios e Territórios. Travessia.** Janeiro-Abril-1996.

_____. **Índios Proletários em Manaus. El caso de los Sateré-Mawé citadinos.** Fundação Universidade de Brasília. Dissertação de mestrado em Antropologia.Junho. 1982.

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

SILVA, Josibel Rodrigues e. **Relações de Trabalho na Comunidade Tikuna em Manaus(Am): Um estudo de caso no bairro Cidade de Deus.** Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Manaus. Universidade Federal do Amazonas. 2009.

SANTOS, Edna Dias dos. Valorosos guerreiros, exímios artesãos. In: **Povos do Acre História Indígena da Amazônia Ocidental.** Rio Branco –2002.p.20-21.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento. In: (orgs.) CASTRO, Iná Elias de, et.al. **Geografia: Conceitos e temas.** 8ª edição . Rio de Janeiro; Bertrand Brasil, 2006.

SUERTEGARAY, Dirce Maria Antunes. **Ambiência e Pensamento Complexo:Resignificação da Geografia.**In: SILVA, Aldo Aloísio et al (orgs.). Porto Alegre: Sliana,2004.

.
VALE, Claudia Netto do; Rangel, Lúcia Helena. Jovens indígenas na Metrópole.;ponto – e – virgula ,4:254 – 260,208. Disponível em: <http://www.pucsp.br/ponto - virgula/n4/dossie/pdf/ART8LuciarangelClaudiaVale.pdf>.

VALE, Maria Carmem Rezende do. **Os Sateré- Mawé do bairro da Redenção: Aspectos Simbólicos da Construção da Identidade**. Monografia de Especialização. Antropologia. UFAM. Manaus. Jan. 1997.p.01-41.

.