



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

AMILCAR AROUCHA JIMENES

**PROTAGONISMO INDÍGENA NA CIDADE: OS TIKUNA EM MANAUS E
A ASSOCIAÇÃO COMUNIDADE WOTCHIMAÜCÜ (1994-2013)**

MANAUS

2014

AMILCAR AROUCHA JIMENES

**PROTAGONISMO INDÍGENA NA CIDADE: OS TIKUNA EM MANAUS E
A ASSOCIAÇÃO COMUNIDADE WOTCHIMAÜCÜ (1994-2013)**

Dissertação de mestrado apresentado ao

Programa de Pós Graduação em História da
Universidade Federal do Amazonas, para
obtenção do título de Mestre em História sob a
orientação do Prof. Dr. Marcos César Borges
da Silveira.

MANAUS

2014

Ficha Catalográfica

(Catalogação realizada pela Bibliotecária Lucimara A. Forner de Souza CRB11/559)

Jimenes, Amilcar Aroucha.

J61p Protagonismo indígena na cidade: os Tikuna em Manaus e a Associação Comunidade Wotchimaücü (1994-2013). / Amilcar Aroucha Jimenes. – Manaus: UFAM, 2014.

120 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal do Amazonas, 2014.

DEDICATÓRIA

*Aos tikuna da cidade Manaus, minha gratidão,
por terem aberto as portas de sua comunidade,
tornando viável essa empreitada.*

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	7
RESUMO	9
ABSTRACT	10
CONSIDERAÇÕES INICIAIS	11
CAPITULO 1	
PENSANDO OS TIKUNA À LUZ DA <i>NOVA HISTÓRIA INDÍGENA</i>	15
1.1 A oralidade em questão	17
1.2 O oportuno diálogo	25
1.3 O protagonismo como perspectiva	28
CAPITULO 2	
AS REFERÊNCIAS DO ALTO SOLIMÕES	32
2.1 A trajetória de uma dinâmica social	34
2.2 Mobilização e protagonismo nas aldeias	46
CAPITULO 3	
O PROTAGONISMO NA CIDADE	53
3.1 O rastro e o Migrante	55
3.2 A cidade estranha	60
3.3 Em busca de um espaço	64
3.4 A Comunidade Wotchimaücü e o protagonismo na cidade	70
3.5 A <i>Associação Comunidade Wotchimaücü</i>	74
3.5.1 A política no âmbito da ACW	75

3.5.2 A ACW e sua organização administrativa	79
3.6 Relacionando-se com os “outros”	85
3.6.1 Os missionários	85
3.6.2 O Estado	87
3.6.3 Pesquisadores	90
3.6.4 Movimento indígena	94
3.7 A agenda ACW: Educação e Empreendedorismo Cultural	97
3.7.1 Demarcando Identidades	98
3.7.2 Alternativas de sobrevivência na cidade	105
CONSIDERAÇÕES FINAIS	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	117

Agradecimentos

Toda a construção deste trabalho foi permeada pela participação de diversos colaboradores, nas suas várias etapas. Muitos destes provavelmente nem imaginam o quanto foram importantes. Meus sinceros agradecimentos a todos que, de alguma maneira, contribuíram nesta trajetória. Dentre tantos, destaco algumas pessoas que foram imprescindíveis:

Em primeiro lugar, a meu orientador, Marcos César Borges da Silveira, pela dedicação e profissionalismo. Agradeço pela sua confortante paciência e pela encorajadora confiança, sentimentos esses que sempre estiveram presentes em nossos diálogos, de alguém que já não considero somente um parceiro no campo profissional, mas um amigo.

A *Fundação de Amparo à Pesquisa do Amazonas (FAPEAM)*, pela concessão da bolsa de estudos, que por boa parte desta caminhada foi minha única alternativa financeira disponível.

Ao professor Luiz Balkar Sá Peixoto Pinheiro, não só pelas valiosas críticas feitas na ocasião do exame de qualificação, mas por ter estado sempre disposto a dar conselhos sobre a pesquisa e a escrita, nas diversas vezes em que sua ajuda foi solicitada.

Ao professor Gilton Mendes dos Santos, pelas cuidadosas e relevantes orientações dadas no exame de qualificação, por ter sido bastante atencioso nas ocasiões em que me concedeu seus conselhos.

Aos professores Nelson Tomelim Júnior, Maria Luiza Ugarte Pinheiro, Patrícia Rodrigues da Silva e Eloína Monteiro dos Santos, pelas discussões levantadas em suas disciplinas, de inestimável valor não só para este trabalho, mas para a minha própria vida profissional.

Aos demais professores do Programa de Pós-graduação em História.

A todos os professores dos tempos graduação da UNINORTE, por terem despertado os primeiros passos da busca pela História.

Ao meu pai, Armando Jimenes da Silva, pelo apoio inestimável, pelos conselhos e correções dados no processo de finalização do trabalho.

Ao companheiro de pesquisa Ernesto Martinez, pelo apoio prestado no trabalho de campo e pela companhia sempre alegre e positiva.

Aos colegas Thiago da Rocha de Queirós e Bianca Sotero de Menezes, pelo inestimável apoio concedido nos meses de preparação para a seleção do PPGH.

Ao colega Sebastião Rocha, pelos conselhos dados no processo de escrita, por ter compartilhado os momentos de dificuldade e angústia que cercam a vida de um mestrando.

Aos colegas de turma Frederico Alexandre Lima, André Luiz Passos, Vanessa Antunes, Jordana Caliri, Gisele Rezk e Cristiana Grobe, Raimundo Alves Filho, pela força, companheirismo e pelas conversas agradáveis.

Aos colegas de graduação Eylan Lins, Arminda Brito, Rodrigo Fróes, Elder, Murilo Godinho, Raimundo Neto, Socorro Lino, Ivair Lopes, pelas tantas contribuições dadas nos meus primeiros passos de vida acadêmica.

Aos amigos Bruno Bueno, Anderson Graziani, José Lopes, Saulo Leotti, Carlos Alberto Sousa Jr., André Barros, Luis Lima e Rafael Costa.

Ao amigo Rodrigo Rocha, pelo apoio dado nos últimos dias de escrita.

A Ediane, Cynthia e Leonilda Albuquerque, pela inestimável força.

A minha mãe, Marinalva Aroucha Jimenes, minha irmã, Cecília Aroucha Jimenes, bem como todos meus familiares pelo apoio e compreensão.

RESUMO

Protagonismo indígena na cidade: Os tikuna em Manaus e a Associação Comunidade Wotchimaücü (1994-2013)

Amilcar Aroucha Jimenes

Orientador: Marcos César Borges da Silveira

Resumo da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal do Amazonas, como partedos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em HistóriaSocial

Esta dissertação é resultado de um trabalho de pesquisa realizado junto à comunidade indígena tikuna, na cidade de Manaus. Através do uso de fontes orais e do diálogo entre as disciplinas história e antropologia, buscamos concentrar o foco na perspectiva do protagonismo histórico, que entre esses sujeitos se expressa por meio da *Associação Comunidade Wotchimaücü - ACW*. O processo de organização política urbana dos tikuna está historicamente relacionado às experiências vivenciadas pelo próprio grupo no alto Solimões, a partir dos anos 80, à escolha pela vida na cidade, aos desafios encontrados na vida urbana e à aglomeração territorial de parte da comunidade tikuna presente em Manaus. Ao adentrarmos na questão do associativismo tikuna, buscamos destacar sua organização, as relações com outras entidades, indígenas ou não, e duas de suas principais bandeiras reivindicatórias: a educação e o empreendedorismo cultural.

Palavras chave: tikuna; índios urbanos; protagonismo indígena; associativismo indígena.

ABSTRACT

Protagonismo indígena na cidade: Os tikuna em Manaus e a Associação Comunidade Wotchimaücü (1994-2013)

Amilcar Aroucha Jimenes

Orientador: Marcos César Borges da Silveira

Resumo da Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal do Amazonas, como partedos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em História Social

This thesis is the result of a research elaborated and developed based on Tikuna Indigenous Community in the City of Manaus, Brazil. Using oral sources and dialogue between two important disciplines: history and anthropology, we focused on the perspective of historical indigenous leadership in which these subject is expressed through the Wotchimaücü Community Association – WCA (or Associação Comunidade Wotchimaücü – ACW in portuguese). The process of Tikuna urban policy organization is historically related experiences by the group in the upper Solimões from the 80s, the choice for life in the city, the challenges found in urban life and the territorial agglomeration of tikuna community currently present in Manaus. Entering to the theme about the Tikuna association, we highlight your organization, relations with other entities, indigenous or not, and two of its main two important vindication: education and cultural entrepreneurship.

Keywords: Tikuna; urban Indians; indigenous leadership; indigenous associativism.

Considerações Iniciais

Antes de adentrar em qualquer “pré-discussão”, faz-se necessário explicitar que o interesse pela temática indígena é algo presente desde os tempos de graduação, quando, por meio do trabalho de conclusão de curso, tentei mergulhar num dos tantos casos de conflito entre grupos indígenas e o Estado brasileiro, no contexto do regime militar de 1964. Mesmo com o notável tom amadorístico, resultado de uma previsível imaturidade acadêmica, foi na tentativa de continuação e aprofundamento daquele trabalho que ingressei no programa de pós-graduação em história da UFAM, com a proposta de investigar a repercussão da imprensa manauara à respeito dos acontecimentos envolvendo o grupo indígena Waimiri-Atroari entre as décadas de 1960 e 1970.

Já como aluno do programa, em 2011, minha trajetória de pesquisa sofreu uma importante reviravolta. Isto se deu principalmente em virtude de duas situações ocorridas no segundo semestre daquele ano. A primeira se deu por conta das disciplinas cursadas naquele período. Em *Seminários de Pesquisa II*, ministrada pela professora Patrícia Silva Rodrigues, discuti com colegas o andamento de nossos respectivos trabalhos, em paralelo com temas ligados à *história oral e memória*. Essas discussões provocaram em mim uma crescente pretensão em utilizar fontes orais em minha pesquisa, sendo que, àquela altura, já possuía em mãos algumas análises seminais sobre o meu tema, amparadas em considerável material jornalístico prospectado e catalogado. Em virtude disso, tentei, sem sucesso, por meio do *Programa Waimiri-Atroari*¹, o contato direto com os indígenas dos quais me propus investigar. A outra disciplina que optei cursar naquele semestre foi *Trabalho e Cidade*, ministrada pela Profa. Maria Luiza Ugarte Pinheiro. Inicialmente, não consegui perceber profundas correlações entre os temas discutidos naquelas aulas e o meu trabalho de pesquisa. No entanto, me chamaram atenção aquelas questões

¹ O *programa Waimiri-Atroari* é um convênio entre a ELETRONORTE e a FUNAI. Essa organização tem como objetivo principal o apoio a essas comunidades indígenas, no intuito de amenizar os problemas ocorridos em função da inundação de parte de seu território, na época de construção da usina hidrelétrica de Balbina, nos anos 70. O programa tem sido duramente criticado por antropólogos como Stephen Grant Baines, que vê em suas iniciativas uma espécie de “blindagem” da comunidade indígena, dificultando o acesso de pesquisadores na comunidade. Ver: BAINES, Stephen Grant. “A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção de autodeterminação indígena dirigida”. *Revista de Antropologia*, Volume 36, São Paulo: USP, 1994, pp. 207-237.

referentes ao *direito à cidade*, que, entre tantas possibilidades, engloba a perspectiva que vê o meio urbano como espaço histórico de manifestações políticas diversas, considerando diferenças de classes sociais, culturais, entre tantas outras. Ainda no mesmo semestre, iniciei minha participação em um projeto de pesquisa chefiado pelo meu orientador, que também contava com a do colega Ernesto Martinez, na época finalista do curso de graduação. O foco inicial da pesquisa previa um estudo a respeito das “comunidades indígenas na Manaus contemporânea”. O contato direto com os “índios urbanos” de Manaus me fez refletir, na prática, muitas daquelas questões discutidas nas disciplinas das professoras Maria Luiza e Patrícia Silva.

Diante das dificuldades encontradas ao tentar empreender uma investigação direta com os índios Waimiri-atroari, somadas as possibilidades abertas através das discussões elencadas nas duas disciplinas e ao ingresso no referido grupo de pesquisa, a reformulação do trabalho de pesquisa já se apresentava como alternativa sedutora ao final daquele semestre. Assim, logo no início de 2012, comuniquei a intenção ao meu orientador, que se mostrou bastante receptivo, uma vez que já me achava profundamente engajado nas atividades do grupo.

A partir daquele momento, reelaborei o projeto, propondo um trabalho junto à comunidade tikuna de Manaus, grupo do qual tínhamos conseguido a melhor aproximação. O interessante é que, desde o início das “negociações”, tivemos a experiência dos desafios inerentes ao relacionamento com sujeitos históricos vivos. A primeira reunião foi marcada pelo clima apreensivo: de um lado, nós do grupo de pesquisa, esperançosos em conseguir firmar uma parceria com aqueles indígenas; do outro, as lideranças da comunidade, que até então não tinham chegado a um consenso sobre a aprovação de nossa proposta de trabalho.

Finda a reunião, chegamos a um acordo que consideramos vantajoso para ambas as partes. Para realizar as atividades de pesquisa naquela comunidade, o grupo deveria oferecer alguns serviços, que englobariam desde a oferta de cursos até a uma espécie de assessoria burocrática, na tentativa de reverter alguns entraves enfrentados pela *Associação Comunidade Wotchimaücü*.

Com o passar dos meses, o projeto foi evoluindo e a nossa presença entre os tikuna foi se tornando cada vez mais frequente em outras atividades. Sobre esse

percurso, não podemos deixar de citar a existência de eventuais desacordos, que sempre foram contornados por meio de um diálogo franco com os indígenas. Em alguns momentos houve até renegociações do que foi acordado no início da parceria. Nesses momentos percebia a possibilidade de um progressivo entendimento a respeito dos desafios comuns ao trabalho de pesquisa em campo.

E assim têm caminhado nossos esforços entre os tikuna, sempre buscando um meio termo entre as nossas necessidades de pesquisa e as demandas da comunidade. Posso afirmar, com alguma segurança, que os dois anos de diálogo já resultam, no caso de alguns sujeitos daquela comunidade, numa relação mais humana, isto é, além do formalismo inicial que separa “pesquisadores” dos “sujeitos da pesquisa”. É importante frisar que, sem esse processo de gradativa aproximação, não seria possível levantar as questões presentes neste trabalho².

O resultado de todo esse esforço se materializou em um texto relativamente conciso, dividido em três capítulos. No primeiro deles, tento explicar os caminhos trilhados na prática da pesquisa, que está assentada na articulação entre as propostas da *nova história indígena*, na *história oral* e no diálogo com a antropologia. No mesmo capítulo temos o destaque da noção de “protagonismo histórico” que, de certo modo, sintetiza o encontro entre os elementos presentes na pesquisa.

No segundo capítulo tento explicar alguns aspectos da trajetória de relação entre os tikuna e o “mundo dos brancos”, destacando a forma com que essa sociedade indígena se portou diante das intensas transformações históricas, operadas em virtude dos séculos de conquista e colonização na Amazônia. A forte tradição de adaptação às novas situações históricas, presente entre os tikuna, desembocou, já no século XX, no surgimento de um movimento político cada vez mais autônomo entre esses indígenas, em consonância com o vigoroso cenário do próprio movimento indígena emergido no Brasil entre as décadas de 70 e 80.

Desse modo, julguei imprescindível uma mínima discussão sobre os tikuna no “contexto do alto Solimões”. Compreendo que essa necessidade foi demandada pelas menções àquela região, como referências explicativas presente em muitas das

² Ainda veremos outros aspectos da relação com os “sujeitos da pesquisa” em outros trechos no texto.

falas dos indígenas habitantes da cidade, ainda que essas mesmas falas não sejam tão exploradas nesse capítulo específico. Em suma, não é possível compreender a trajetória dos “tikuna em Manaus” sem antes explicar alguns aspectos da vida nas aldeias, mesmo que essas informações estejam fundamentalmente amparadas em pesquisa bibliográfica. Em determinados aspectos, tanto o passado como o presente das aldeias refletem como prismas sob a história desses indígenas no contexto urbano.

A terceira parte do texto é imponderavelmente a mais importante, por isso merece um olhar mais atento. O capítulo intitulado “O protagonismo na cidade” está basicamente subdividido em dois tomos. Na primeira parte, o assunto gira em torno do início da trajetória dos tikuna em Manaus, em que se destaca o processo de deslocamento rumo à cidade, passando pelos elementos que motivaram essas trajetórias, bem como pelas redes de apoio entre as famílias recém-migradas. Outro aspecto é processo de conformação à vida urbana. Nas falas dos índios aparecem muitas lembranças da vida nas aldeias, muitas vezes, acompanhadas de comentários sobre as dificuldades de se viver na cidade. As dificuldades encontradas nos primeiros anos em Manaus foram decisivas para a busca da comunidade pelo seu próprio espaço na cidade.

A segunda parte do capítulo já apresenta os tikuna a partir da comunidade wotchimaücü e da organização surgida a partir desta. O foco da discussão reside na atuação do associativismo tikuna, sua estrutura organizacional, a relação com os agentes externos e as suas principais bandeiras reivindicatórias: a educação e o empreendedorismo cultural. A partir do processo que resultou na institucionalização do protagonismo tikuna na cidade, esses indígenas passaram a assumir suas identidades com maior veemência, em relação ao contexto urbano no qual já se achavam inseridos.

Capítulo I

Pensando os tikuna à luz da *Nova História Indígena*

“Nós chegamos assim como qualquer outra pessoa por ai, cada um com sua casa”.

(Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 2012).

Em uma pequena frase podemos expressar sentimentos significativos, lembranças, agradáveis ou não, momentos-chave de uma trajetória vivida. No entanto, convém esclarecer que, antes de tudo, toda experiência é sinônimo de algo compartilhado. A relação com os outros, com o tempo e com o espaço, é dimensão produtora de sentidos: um país, uma cidade, um bairro, um trabalho, um campo de futebol, uma praça, uma esquina, um bar, uma aldeia, uma comunidade, uma associação; na paz e na guerra, na mocidade e na velhice, em tempos difíceis ou de prosperidade. São muitas as referências que norteiam os sentidos dados ao passado e ao presente.

São por esses e tantos outros detalhes que foi escolhida a fala de Reginaldo Luciano Marcolino para abrir este trabalho. Nela, um dos primeiros tikuna a apostar no desafio de morar na cidade, expressa, em poucas palavras, um momento decisivo na sua vida e na de outros de seus “parentes”. A busca pela congregação comunitária num espaço específico da cidade possibilitou a esses sujeitos a progressiva percepção de que eram capazes de se mobilizarem, no intuito de viabilizar e dar novos sentidos às suas vidas no mundo urbano, espaço esse que, em primeira análise, sempre será o reduto do “outro”. Contudo, o mais interessante na fala é a constatação de que esses atores não tinham, na época, a percepção clara das possibilidades que se estavam abrindo em suas vidas, o que nos permite afirmar que se trata de uma imagem que remete a sujeitos fazendo suas escolhas, pisando no “chão histórico”, sem saber ao certo por onde tais caminhos os levariam no futuro.

Ao nos depararmos com tal desafio, é cabível a seguinte indagação: quais as possibilidades de se empreender um trabalho de história junto a uma comunidade contemporânea, indígena e “urbana”? A busca por essa resposta nos impõe à necessidade de trazer à baila algumas questões, em consideração a matriz de discussões pela qual optamos trilhar.

O ofício histórico, como todo e qualquer esforço de pesquisa, exige constante autorreflexão de seus feitores, tanto no que diz respeito aos seus objetos e às maneiras de investigá-los, como também aos desdobramentos políticos implicados em seus trabalhos. Talvez um dos desafios mais importantes em uma pesquisa histórica é justamente articular essas dimensões, possibilitando assim a complementação e a retroalimentação entre as partes, tal qual uma máquina, cujos processos físico-químicos de toda espécie se deflagram para gerar a força motriz necessária ao movimento. Entre tantas formas de conhecimento, a história também é máquina geradora de sentidos.

A histórica relação entre o “mundo branco” e o “indígena” foi, sem dúvida, algo transformador para ambas as partes. Nesse sentido, é bem provável que o próprio esforço de compreender as sociedades do “novo mundo” tenha sido elemento basilar para o advento das ciências humanas, tal como conhecemos hoje.

No que diz respeito à “questão indígena” no âmbito brasileiro, as visões da historiografia sempre oscilaram entre noções extremadas, sendo que, as dicotomias pautadas em termos tais como “manso” vs. “brabo” e “civilização” vs. “barbárie”, antes de representarem situações restritas, são exemplos de “oposições típicas da formação social do Brasil”³. Entretanto, quando o problema se relaciona diretamente à história dos índios, tais extremos derivam de outra dicotomia, que talvez tenha acompanhado todo o processo colonial: “índio resistente” vs. “índio colaborador”.

A visão tomada pelos clichês do “índio romantizado”, quanto aquele simplesmente esquecido pelo discurso historiográfico, não permitia enxergar a questão para além de uma visão colonizadora, que tem “na trajetória dos povos

³ ZUETSCH, Roberto E. “Deus na Aldeia: A relação entre protagonismo indígena, ação missionária de Igrejas cristãs e outros agentes em comunidades indígenas”. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012, p.45.

européu seu epicentro espaço-temporal”⁴. Conseqüentemente, negava-seo futuro dos povos indígenas, fadados ao iminente desaparecimento, certeza essa que tanto orientava as políticas de Estado quanto à visão de especialistas no assunto.

Contudo, a partir dos anos 80 do último século, a crescente visibilidade política dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que deixou a sociedade brasileira um tanto perplexa, não abstraindo como parte dessa o próprio meio acadêmico, também abriu espaço para o aparecimento de “outras visões” em relação ao tema⁵. A chamada **Nova História Indígena**⁶ surgiu no bojo dessa nova atmosfera social e acadêmica, seguindo a perspectiva da autodeterminação política dos povos indígenas como elemento norteador para os historiadores engajados nesse campo. Não significa dizer que se perdeu de vista toda a discussão levantada por especialistas de outrora, o que se constituiria, portanto, em suposta oposição uma possível “velha história indígena”, mas de uma “reoxigenação” campo de discussão.

Antes de apresentar os caminhos possibilitados pela **Nova História Indígena** no presente trabalho, convém demonstrar as ferramentas, também estabelecidas no próprio campo de discussão, que nos municiaram no enfrentamento ao *front* de pesquisa. Seguindo a lógica, entendemos que essas ferramentas perfazem os dois pilares primordiais, sem os quais não se teria alcançado a perspectiva, ou, fragmentos desta, proposta pela renovada história indígena.

1.1 A oralidade em questão

O primeiro elemento utilizado para tentar alcançar o tema proposto advém de um caminho já bastante conhecido entre os historiadores. A **história oral** é uma das tantas faces de um amplo esforço feito nas últimas décadas, estabelecido pelos próprios envolvidos na disciplina, no sentido de buscar a abertura e diversificação documental no campo histórico.

⁴ PERES, Sidnei Clemente. Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro (Tese de Doutorado). Campinas: UNICAMP, 2003, p.187.

⁵ GRUZINSK, Serge. “O Renascimento ameríndio”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 294.

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

Diante de tantas discussões suscitadas a partir dessa “inovação”, concebida a partir da segunda metade do século XX, os que se envolveram em tal empreitada oscilaram entre vários modos de encarar a nova proposta. Inicialmente, o potencial de uso das fontes orais foi recebido com ressalvas, não passavam de documentos complementares a outras fontes para serem analisados *a posteriori*, usados para retratar sujeitos históricos considerados notáveis, num escopo marcadamente político-institucional. Já em outros contextos, a história oral foi proposta com mais ousadia: via-se nela não só a possibilidade de autonomia diante dos trabalhos empreendidos com outros tipos de fontes, mas como uma forma legítima de alcançar visões de atores considerados marginalizados pela historiografia. Falava-se, portanto, de uma “outra história”.⁷

Sem desconsiderar as discussões intrínsecas aos “usos e abusos” das fontes orais, desde que estas foram propostas no campo histórico, definimos aqui nossa posição afirmando que o trabalho com esses documentos, como qualquer outra fonte histórica, possui duas faces: uma diz respeito à necessidade de métodos específicos; a outra, se refere à relação com os próprios sujeitos históricos.

Para François⁸, toda entrevista tem a particularidade de gerar um “documento provocado”, ou seja, o pesquisador busca suas informações fazendo um levantamento prévio dos temas que lhe interessam, apostando na possibilidade de ter suas indagações respondidas pelo entrevistado. Entretanto, todo esse processo depende em muito das condições em que é feito o diálogo. É muito comum a conversa tomar caminhos que ora não satisfazem, ora extrapolam as expectativas de quem elabora as perguntas. Quando nos deparamos com situações similares a essa, vemos emergir outra particularidade da história oral: a possibilidade, e ao mesmo tempo, a necessidade de se estabelecer uma relação de proximidade com os sujeitos da pesquisa.

⁷ JOUTARD, P. "História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos". In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (org.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro, FGV, 1996, pp.43-64.

⁸ FRANÇOIS, E. "A fecundidade da história oral". In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (org.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro, FGV, 1996.

Isto pode ser exemplificado da seguinte maneira: para o historiador imerso em recortes mais “recuados”, o desafio de se relacionar com a contemporaneidade⁹ é unicamente seu, uma vez que, os sujeitos históricos já não existem, no sentido material. Assim sendo, sua missão é disputar o presente que passou, com os olhos do seu presente vivido. Porém, quando nos referimos a sujeitos vivos, “em carne e osso”, esse problema ganha novos contornos. Neste caso, o presente contemporâneo não se encontra somente no olhar do historiador, mas profundamente encarnado na própria experiência dos sujeitos, nas intenções de seus depoimentos. Por todos esses pontos, mergulhar no presente é percebê-lo como lacuna, o espaço da reflexão e do pensamento entre o passado e o futuro.

Diante de situações similares a esta, por mais que tentemos, encarar o ser humano frente a frente é um desafio que extrapola muito do que é discutido nos “gabinetes” do mundo acadêmico, pois, requer não só a proximidade da qual falamos, mas também certa sensibilidade da parte de quem propõe tal empreitada. Tudo isso só é possível através da transposição das fronteiras, dos obstáculos, perceptíveis ou não, no diálogo entre pesquisador e sujeitos, “fronteiras sociais e culturais, físicas e imaginárias, e por meio dos quais nos comunicamos”. Portanto, o esforço deve ser feito no sentido de “alargar nossos horizontes em relação às possibilidades de vida humana, vivenciar outras experiências”, entre outras palavras, de pensar além das categorias históricas tradicionalmente consagradas.¹⁰

Resultado de uma abertura temática e documental, a história oral também possibilitou progressivamente a emergência de novos horizontes, nos mais variados escopos do saber histórico¹¹. O foco de nosso esforço é a tentativa de alcançar as experiências de sujeitos reunidos em torno de uma comunidade e uma associação indígena na cidade, inicialmente através das memórias a respeito do passado vivenciado no alto Solimões, as escolhas que envolveram o deslocamento para a cidade, os desafios e soluções criadas para possibilitar a vida no mundo urbano. Entretanto, há de se lembrar de que todos esses elementos estão diretamente

⁹ Esse termo assume aqui o sentido do “tempo em que se vive”. PASSERINI, Luisa. “A “Lacuna” do Presente”. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaina (Org.). “Usos e Abusos da História Oral” Rio de Janeiro, FGV, 8a ed.2006, p.212.

¹⁰ KHOURI, Yara Aun. “Historiador, as fontes orais e a escrita da história” In: Outras Histórias: Memórias e Linguagens. 1. Ed. São Paulo: Olho D'Água, 2006, pp. 115-125.

¹¹ ALBERTI, Verena. Ouvir contar. Textos em história oral. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2004. V. 1. 194p.

ligados a um longo processo histórico, marcado pela aproximação entre os universos indígena e branco, com todos os seus nuances problemáticos.

Dentre as barreiras inicialmente encontradas, a que talvez seja a mais desafiadora é a questão linguística. Sabe-se que os tikuna possuem seu próprio idioma, que por sua vez guarda peculiaridades importantes.¹² Para os tikuna é um grande desafio se expressar por meio da língua portuguesa, essa dificuldade fica mais patente quando o diálogo é com os mais velhos, principalmente entre os da primeira geração.

Outra reflexão que veio à tona, na trajetória da pesquisa, diz respeito ao desafio de organizar-se através de um **recorte cronológico**, o que é imprescindível em um trabalho de história. Os documentos históricos, na sua maioria, oferecem a automática possibilidade de uma organização seriada, o que é habitual no *métier* do historiador. Quando a fonte histórica é extraída de depoimentos orais a questão é concebida em duas vias: de um lado o entrevistador, por vezes movido pela ingloria missão de organizar a narrativa, de dar logicidade ao discurso do entrevistado, buscando assim atribuir um sentido lógico e cronológico ao seu documento; do outro, o próprio sujeito, narrando a sua experiência, quase sempre de modo descontínuo.

[...]ai depois eu saí pra associação aqui, foi logo no início, eu tinha mais ou menos dezoito anos, que eu comecei a participar junto com outros lideranças aqui da comunidade wotchimaücü, não existe nome né [...] somente era um grupo de famílias indígenas tikuna que vieram de outros bairro e compraram terreno pra eles morarem (Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011)

A compreensão do que é significativo para os sujeitos da pesquisa, antes de ser fonte de tensão para o historiador, é uma boa oportunidade de organizar a própria feitura de sua narrativa. Com tal reflexão, pôde-se constatar que o trecho citado acima ilustra de forma indireta os sentidos dos marcos vivenciados na experiência, tanto do indivíduo que relata, como da comunidade do qual faz parte.

¹² Em primeiro lugar o fato de ser considerada uma *língua isolada*, ou seja, que não possui relação alguma com qualquer família linguística. Em segundo lugar, por se tratar de uma língua tonal, que remete a uma estrutura semântica completamente diferente da língua portuguesa. Para um estudo mais aprofundado à respeito desse assunto ver: SOARES, M. L. C. F. *O supra-segmental em Tikuna e a Teoria Fonológica*. (tese de doutoramento) SP: Universidade Estadual de Campinas, 1982.

Através disso, enxergamos a possibilidade de narrar a trajetória dos índios tikuna na cidade de Manaus em dois momentos: o antes e o depois da criação da *Associação Comunidade Wotchimaücü*¹³.

Ao mesmo tempo em que a fonte oral requer, através do material resultante das entrevistas, a confecção do *corpus* documental como iniciativa do próprio historiador, também devemos estar atentos ao fato de que todo depoimento tem seus limites. Portanto, não basta ser um bom entrevistador, mas ser capaz de captar correlações com outras fontes. Assim, na medida em que a experiência de pesquisa avança, já não estamos somente fazendo um relato ordenado da vida dos outros, mas produzindo novos conhecimentos históricos e científicos.¹⁴

Sob uma reflexão mais minuciosa, outro aspecto indispensável no trabalho com as fontes orais diz respeito às circunstâncias que cercam as entrevistas. O conhecimento dos detalhes nos dá muito mais do que uma contextualização do processo dialógico do qual falamos, também pode nos proporcionar pistas para se compreender determinadas performances, desde as intencionalidades contidas cada palavra, ou o silêncio de outras não pronunciadas.

O primeiro elemento a ser considerado é a posição social do entrevistado. Ainda veremos, com o devido detalhamento, que a comunidade tikuna em Manaus possui suas próprias hierarquizações, sejam elas dimensionadas por relações de gênero, faixa etária, situação econômica, por experiência política, nível de escolaridade, etc. Essas, e inúmeras outras variáveis, podem indicar o nível de prestígio de cada indivíduo, a sua relevância para a comunidade. Por tudo isso, existe diferenças quando entrevistamos, a título de exemplo, alguém com o reconhecido papel de liderança, para outro indivíduo que, embora tenha uma vivência de engajamento com questões da comunidade, esteja confinado em uma posição “subalterna” no jogo decisório da ACW. Conforme essa lógica do lugar social, deve-se considerar o estado em que se encontra a relação do eventual entrevistado com os demais sujeitos da comunidade, principalmente quando se trata de uma liderança. Quando há tensões entre determinados sujeitos, o que é muito

¹³ Criada já nos anos 2000, a associação política dos Tikuna é face importante da trajetória dessa comunidade indígena em Manaus. A partir do segundo capítulo será exposta com maiores detalhes.

¹⁴ LOZANO, J. E. A. Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (org.). Usos e abusos da história oral. Rio de Janeiro, FGV, 1996.

comum, existe o risco de inviabilização das entrevistas, cabendo ao pesquisador estar atento para perceber o momento adequado para propor a conversa.

Outro ponto a ser destacado é o local onde a entrevista é realizada. Na maioria das vezes, os indígenas optaram por fazê-las na própria sede da ACW, o que nos aponta pistas de que aquele local é tido pela comunidade como um espaço institucionalizado de diálogo com os “outros”, que pode, dependendo de cada caso, tanto dar mais liberdade de se expressar a respeito de problemas pessoais ou familiares, quanto restringir, quando o assunto abordar aspectos que evidenciem os dilemas presentes na política da comunidade. Raramente as entrevistas ocorreram na própria residência dos entrevistados, o que pode indicar um relativo grau de aproximação entre as partes envolvidas. Quando a conversa acontece em ambientes privados, abre-se espaço para um diálogo mais informal¹⁵, com tendência de fluidez nos assuntos referentes à comunidade e aos demais envolvidos nas atividades da associação.

A primeira delas foi feita com Sr. Domingos Ricardo Florentino, tikuna nascido na comunidade de Filadélfia, no município de Benjamim Constant, residente em Manaus desde meados dos anos 80. A entrevista foi feita em parceria com outro companheiro de pesquisa. Pela escolha repentina, sem o devido aviso prévio, e por não termos montado um enredo pré-definido, como manda a cartilha, a entrevista com Domingos foi marcada pela improvisação. Prova disso é o fato de a conversa ter se desenrolado em frente da casa do entrevistado, com todos os três envolvidos de pé, ao sol do meio dia ardendo sob nossas cabeças, logo após umas das primeiras reuniões entre o nosso grupo e os líderes da ACW. Apesar das adversidades e da fala notavelmente carregada, a conversa com Domingos nos abriu as questões primordiais a serem perseguidas pela pesquisa, era um momento em que não tínhamos clareza de quais assuntos poderíamos abordar. O tom combativo da sua fala nos deu a noção de muitos dos desafios que os tikuna vivenciaram para continuar na cidade.

¹⁵ Ao propor uma conversa no próprio lar do entrevistado, sempre fizemos questão de levar algum elemento que ajudasse no diálogo, na maioria das vezes o famoso “peixe assado” amazônico, aproveitando o ato de compartilhar uma refeição como um gesto de grande potencial agregador, indispensável quando se pretende estreitar a relação com os sujeitos da pesquisa.

O segundo diálogo foi feito juntamente com Deniziu Araújo Peres. Originário da aldeia de Umariáçu, município de Tabatinga, este indígena é um dos representantes da segunda geração de tikuna em Manaus¹⁶. Migrou para a cidade ainda na infância, no início dos anos 90, juntamente com seu pai, Américo Peres. A entrevista foi feita na sede da associação, com um roteiro de perguntas pré-elaborado, uma vez que já possuíamos uma relativa aproximação com os indígenas. Deniziu nos mostrou um profundo conhecimento acerca do movimento indígena em Manaus, com um estilo fluido e sereno, sendo um dos poucos tikuna que conseguiram elevado grau de instrução escolar, estando a par da importância do conhecimento produzido na academia e, por consequência, do nosso próprio empreendimento de pesquisa feito junto à sua comunidade.

Passados os primeiros meses de aproximação, conseguimos realizar a primeira conversa na própria residência do entrevistado. Reginaldo Luciano Marcolino, que na época era coordenador da associação, denotando uma visível confiança conosco, daí o seu apoio inicial em favor da parceria entre nosso grupo de pesquisa e a organização tikuna. O indígena também contou detalhes de sua migração para a cidade, das dificuldades iniciais e do processo de ocupação da área onde hoje é a comunidade tikuna¹⁷. Pelo fato de a entrevista ter sido feita na sua casa, criou-se um ambiente de saudável informalidade, tendo Reginaldo nos dado importantes informações acerca do jogo político no interior da associação, com destaque desafios de gerenciar a correlação de forças naquele espaço, as cobranças incessantes e da necessidade de contar com uma mínima base de apoio político.

O projeto junto aos tikuna encaminhou-se de acordo com os objetivos iniciais até o início 2012, quando os indígenas resolveram apresentar novas demandas. Naquele processo de renegociação da parceria, vimos emergir a figura de Aguililson Araújo Peres, irmão de Deniziu. Dentre todos os que dialogavam conosco naquele momento, Aguililson inicialmente mostrou ser o mais combativo, apresentando sempre com clareza os objetivos reais da comunidade em relação à nossa presença.

¹⁶ Explicaremos esses detalhes na discussão a respeito da comunidade tikuna em Manaus.

¹⁷ Reginaldo foi o primeiro tikuna a ocupar o espaço onde hoje é a Comunidade Wotchimaücü.

No momento em que o jovem indígena retomava seu interesse nas questões da associação, a aproximação com o grupo de pesquisa se tornou inevitável. Propomos então uma entrevista, e esta foi realizada em um dos eventos dos quais a ACW participa anualmente. Apesar das condições adversas¹⁸, conseguimos estabelecer um diálogo em que Aguililson tanto ressaltou o seu lado militante, explicando a relação entre os tikuna e demais entidades envolvidas com a “questão” indígena em Manaus, quanto seu lado mais humano, ao contar a trajetória de difícil adaptação ao mundo urbano, das idas e vindas entre a cidade e a aldeia, dos desafios e sucessos de sua trajetória escolar na cidade, e do seu forte sentimento de apoio familiar. O contato com sua fala, visivelmente emocionada, nos reorientou, nos deu sentido ao contato humano, numa pesquisa assentada em fontes orais.

Passado um hiato de aproximadamente seis meses sem fazer qualquer entrevista, tive a oportunidade de ter a primeira conversa com uma das mulheres da comunidade. A intenção inicial era tentar compreender a participação de Lucilene Ponciano Pereira nas questões relativas à ACW, como um fragmento da atuação feminina no movimento indígena entre os tikuna de Manaus. A questão principal, emergida no diálogo, foi a direção tomada no vaivém de perguntas e respostas. Em determinado momento, Lucilene expôs detalhes de sua vida que vão muito além daqueles que me propus saber, fragmentos que mostram a trajetória de uma mulher indígena que, embora tenha nascido na aldeia, viveu todo seu processo de formação no mundo urbano. Gravada na própria sede da ACW, a entrevista me abriu novas leituras acerca do protagonismo tikuna em Manaus, o papel das mulheres nas decisões da associação, a importância do artesanato e, acima de tudo, o controle social relacionado ao matrimônio, muito comum entre algumas famílias tikuna da cidade. Muitos dos temas emergidos naquela conversa merecem uma análise mais atenta em outro momento, pelo fato de fugirem das questões levantadas neste trabalho.

Os temas encontrados na conversa com Lucilene criaram a necessidade de fazer uma nova entrevista, juntamente com seu pai, Bernardino Alexandre Pereira. Sendo este um dos chefes de família mais antigos da comunidade e um dos

¹⁸ Em certos momentos a conversa teve de ser interrompida por um som tocado em alto volume, a sorte é que a entrevista aconteceu na parte da tarde, momento em que ainda faziam os preparativos da noite.

líderes da associação, a entrevista foi realizada no intuito de compreender a questão do matrimônio e, principalmente, as atividades de artesanato e apresentações culturais da associação wotchimaücü. A rápida conversa aconteceu na residência do indígena, depois de um almoço na sua casa, que contou com a presença de outros tikuna. Foi justamente o contato da família de Bernardino com os seus vizinhos o aspecto mais marcante daquela conversa, o que me permitiu uma observação próxima da relação entre os comunitários num contexto mais informal.

1.2 O oportuno diálogo

O Segundo aspecto do esforço em alcançar os pressupostos contidos na **nova história indígena** diz respeito ao diálogo entre a história e outras áreas das ciências humanas, em especial a antropologia. O trânsito de formas de raciocínio, como também de procedimentos de pesquisa, sempre foi e ainda é algo comum e necessário no mundo acadêmico. A história, como outras disciplinas, não está isolada dessas interlocuções. Muitos dos seus pesquisadores lançaram mão dessas trocas, ainda que, muitas vezes, de forma não explicitada. Nesse aspecto, tanto a **historia oral** como a própria **nova história indígena**¹⁹ foram, em grande medida, gestadas e amadurecidas através de profícuos diálogos interdisciplinares.

A escolha que aqui se faz em explicitar o intercâmbio interdisciplinar se refere a duas questões. Antes de tudo, não reside na suposição de que a história não é capaz de alcançar a complexidade do caso do qual nos propusemos a compreender. A meu ver, tanto a **história oral** quanto a **nova história indígena** são caminhos perfeitamente capazes de oferecer todo o *know how* necessário, seja metodológico, teórico ou político, para a presente empreitada. Todavia, ao mesmo tempo, há de se reconhecer que a história também possui suas limitações, considerando que, as especificidades que envolvem o tema proposto não são tão comuns aos esforços de pesquisa de historiadores.

¹⁹ Diante dos desafios que se apresentavam à novas possibilidades de pesquisas, a nova historia indígena já nasceu com sua forte inclinação à interdisciplinaridade, que está expressa na reaproximação estratégica entre a história, antropologia e arqueologia. Ver: EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. "A História indígena no Brasil em Mato Grosso do Sul". Espaço Ameríndio. Porto Alegre, 2012, v. 6, n. 2, pp. 178-218.

Dos já contados dois anos de trabalho entre os tikuna de Manaus, em boa parte desse tempo, o contato se restringiu basicamente ao espaço da associação. Ao passo que a relação foi se aproximando, especialmente com alguns sujeitos daquela comunidade, fez-se necessário lançar mão de um esforço de observação mais apurado, justamente para tentar alcançar aspectos não lembrados, ou deliberadamente omissos nas entrevistas.

A partir dessa necessidade, o primeiro ponto a ser destacado nesse oportuno diálogo com a antropologia relaciona-se diretamente ao uso de noções e procedimentos de pesquisa que, mesmo não sendo totalmente estranhos à disciplina histórica, foram reconhecidamente amadurecidos na antropologia. Entretanto, cabe destacar que, buscamos um caminho em que a apropriação dessas noções fosse feita de maneira contextualizada, pois, como lembrou Edward Thompson, em sua discussão sobre o que chamou de “lógica histórica”, a história não é “uma gigantesca estação experimental na qual as teorias de manufatura estrangeira possam ser ‘aplicadas’, ‘testadas’, e ‘confirmadas’”²⁰.

Dentro desse contexto de observação, e inevitavelmente participativo, destacamos o da relação de nossos sujeitos com outros agentes históricos do seu tempo. Assim, a proposta de reflexão sobre comunidade tikuna em Manaus diz respeito à dimensão política de sua existência, ou seja, o que é mais visível nessa experiência comunitária, do ponto de vista de quem está fora dela, isso não significa que abdicamos de também refletir questões mais profundas, portanto, não facilmente percebidas. Entendemos que, elementos presentes no modo de se relacionar com a cidade são dimensões próprias do modo de pensar indígena.

Mesmo definindo o foco num “contexto relacional”, de modo algum aceitamos a distinção clara entre elementos “internos” de um grupo, isto é, de sua **cultura**²¹, de seu próprio modo de vivenciar o campo político, pois como afirma Yara Khouri, parafraseando o raciocínio de Michel Hall, “trata-se de compreender que a cultura

²⁰ THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. (Trad. Waltensir Dutra).xcvbnm,° Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

²¹ Emprestamos a noção defendida por Manuela Carneiro da Cunha, quando esta afirma que culturas são nada mais que “esquemas internalizados que permitem percepções e comunicação em um grupo”. Ver: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 313.

não transcende a política, mas representa os termos em que a política se articula”²². Seguindo esse caminho, se a “porta de entrada” é a política, cabe-nos então tentar compreender o que é a política em uma sociedade diferente da nossa. ²³

Com apreciação aos cuidados acima citados, elegemos o núcleo do diálogo por meio de uma prática investigativa caracteristicamente próxima do que conhecemos como **etnografia**. Tal termo, muito comum entre os colegas antropólogos, pressupõe o esforço de uma observação de campo, de analisar as falas dentro de um contexto de códigos específicos, onde a verdade está situada culturalmente²⁴.

A tentativa de compreensão do universo tikuna não se limitou ao trabalho de campo, foi necessário estabelecer um diálogo com especialistas que já se esforçaram em compreender algum aspecto desse povo, mesmo que em um contexto espacial diferente do nosso caso. Dentre os trabalhos dos quais optamos por dialogar, cabe aqui o destaque para as seguintes obras: *O índio e o mundo dos Brancos (1996[1964])*, de Roberto Cardoso de Oliveira; *“O nosso governo”: Os Tikuna e o Regime Tutelar (1988)*, de João Pacheco de Oliveira Filho. Ambos os trabalhos fazem constantes referências às relevantes informações levantadas nas expedições *Curt Nimuendaju*, que esteve entre os tikuna ainda na primeira metade do século XX, também são imprescindíveis para a compreensão da trajetória desse povo, a partir da segunda metade do mesmo período. Outro trabalho importante é a tese de Mariana Paladino, intitulada *Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas tikuna, Amazonas*. Esse trabalho faz importantes reflexões sobre as mobilizações dos tikuna em prol da educação entre as décadas de 1980 e 2000, assim como as experiências de vida desses indígenas nas cidades do alto Solimões.

Por essa necessidade, o segundo ponto do diálogo interdisciplinar condensa-se na tentativa de estabelecer correlações entre aspectos importantes da sociedade tikuna, em contextos históricos diversificados. Todos os trabalhos citados foram

²² KHOURI, Yara Aun, *op.cit.*, p.122.

²⁴ SILVA, J. A. F.; JOSÉ DA SILVA, G. “História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente”. *História Oral*, São Paulo, v. 1, n. 13, p 40.

elaborados por antropólogos, mais uma motivação para compreender, mesmo que de maneira superficial, os códigos que regem essa outra ciência. Assim, entendemos a necessidade de estarmos minimamente atentos às discussões que permeiam essas obras.

1.3 O protagonismo como perspectiva

Os caminhos devassados pela **nova história indígena** inevitavelmente desembocam no que optamos chamar de **protagonismo indígena**. Não se trata exatamente de um termo novo, mas explica, com muita abrangência, o conjunto de inovações que reoxigenou a produção acadêmica voltada ao tema. A partir desse ponto chave, entendemos que, tentar compreender os povos indígenas na atualidade significa fazer o esforço de se afastar da ideia de que esses são meros remanescentes, materiais e morais, das sociedades do passado, embora grande parte desses grupos sobreviva hoje com visíveis dificuldades e, com certa frequência, seus próprios movimentos de afirmação política se apropriem de um discurso tragicista, no intuito de sensibilizar outras partes envolvidas na disputa pelo espaço político.

Eu trouxe essa ideia do bilíngue que tá funcionando hoje em dia, e pensei nos participantes das organizações de lá, era só servidor dos professores, por que as prefeituras e o governo não queriam saber da educação lá. (Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011).

Por conseguinte, outra ideia da qual devemos sempre refletir é aquela que retrata o indígena como portador da “rebeldia e da oposição obstinada”²⁵. Visão esta que perpetua-se dentro de um raciocínio ainda mais extenso, de que a cultura indígena é “paroquial” e “conservadora”, o que coloca os povos indígenas do lado oposto do “mundo branco”.

Uma importante reflexão feita a partir dessa nova lógica é pensar que, se o que chamamos de “sociedade envolvente” promove processos homogeneizadores em relação aos povos indígenas, há de se entender que, os povos indígenas, por sua vez, também protagonizam essas práticas. Essa “rotação de perspectiva” nos

²⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

leva a refletir a questão do seguinte modo: quais os processos de apropriação, homogeneizadores ou não, feitos pelos tikuna em relação à cidade, espaço esse que pode ser expressão radicalizada de uma “sociedade envolvente”?

Os estudos mais recentes têm demonstrado que esses povos possuem uma histórica e vigorosa tradição em apropriar-se das “armas dos vencedores”. Nesse jogo de constante adaptação, determinados valores, dos quais podemos considerar “extrínsecos” ao universo nativo, são rotineiramente instrumentalizados, tanto no intuito de dar visibilidade, como na expectativa de legitimar as reivindicações, abrindo assim “novos espaços de negociação”. Portanto, nem sempre o jogo político se direciona nos termos de um embate frontal (indígenas x “sociedade envolvente”), como no caso dos tikuna de Manaus, às vezes pode até tomar caminhos que extrapolam os “interesses coletivos ‘tradicionais’”. Desse modo, é insustentável a afirmação de que esses atores estão do lado oposto do Estado, mas que buscam, através dessas instituições, novos espaços de interlocução²⁶. O resultado desse processo é que as populações indígenas têm “demonstrado uma surpreendente capacidade de incorporar e dominar aspectos da cultura nacional [...] sem que com isso estejam ‘perdendo a sua cultura’”²⁷.

Ao reduzirmos o escopo da nossa discussão, convém pensar a maneira pela qual o possível protagonismo é exercido pelos tikuna em Manaus. Nesse aspecto, entendemos que o **associativismo** é o termo que se mostrou mais adequado, ao ponto de expressar a experiência política dessa comunidade indígena na cidade. O **associativismo** tikuna em Manaus surgiu como uma necessidade, um instrumento de articulação, a partir de, não somente da trajetória particular desse grupo no espaço urbano, mas de todo um campo de possibilidades já estabelecido, resultado de um longo processo de afirmação do movimento indígena.

Por sua vez, o associativismo tikuna na cidade possui seus próprios nuances operacionais. O primeiro ponto diz respeito ao **campo político** interno em que está inserido, isto é, de como a rede de relações estabelecidas no âmbito intracomunitário determina o jogo de decisões na ACW. Portanto, primordialmente,

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ TURNER, Terence. “De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó” in: Viveiros de Castro, Eduardo B. & Carneiro da Cunha, Manuela. Amazônia: Etnologia e História Indígena. eds. dos autores, SP: USP, 1993. p. 44.

para se compreender o associativismo tikuna foi necessário fazer um mapeamento da comunidade tikuna em Manaus.

Ao estabelecer esse mapeamento, tivemos de considerar a existência de duas dimensões no interior da comunidade. O primeiro nível compõe a rede estabelecida pela “totalidade” dos tikuna em Manaus, através de famílias espalhadas em várias regiões da cidade. O segundo nível está estabelecido em um território específico, isto é, **acomunidade wotchimaücü**, como chamam os próprios indígenas, que comporta um número restrito de famílias, portanto, um fragmento da comunidade estabelecida por famílias presentes na cidade. Mediante a uma primeira análise, a respeito dessas duas dimensões que perfazem a comunidade tikuna, descobrimos que elemento primordial, mas não único, da relação comunitária, segue a lógica do “parentesco”.

Mesmo considerando a existência dos dois níveis comunitários, optamos por empreender uma análise mais detalhada à respeito da **comunidade wotchimaücü**, pelo entendimento de que, a partir da sua criação se abriu um espaço de congregação mais intensa entre essas famílias, o elemento fundamental no processo de construção da associação tikuna, portanto, do próprio **protagonismo** na cidade. Por todos esses detalhes, a **comunidade wotchimaücü** é também a chave para o entendimento do jogo decisório no âmbito da associação. É nela que se encontra um núcleo político bastante atuante e que, embora possua seus próprios dissensos, exerce um papel hegemônico nas decisões da ACW.

O elemento primordial que articula as **relações comunitárias** é basicamente caracterizado pela lógica do **parentesco**. Entretanto, quando o protagonismo político é acionado, principalmente no que toca a relação com agentes externos, entra em cena a **relação associativa**. Dentro dessa operacionalização, percebemos que emerge um processo de produção de diferença identitária, ancorada num conjunto de elementos que perfazem o que chamamos de **identidade étnica**. Sabe-se que a imprecisão desse termo guarda um extenso leque de possibilidades aplicáveis, com relação aos tikuna, seu uso está diretamente ligado ao fato de reivindicarem a sua identidade diferenciada, em relação ao contexto urbano no qual estão inseridos. Assim, a prática de formulação e reformulação da identidade indígena, que também

podemos chamar de **etnicidade**, transcende a própria existência do protagonismo tikuna na cidade.

No que concerne às ações realizadas pelo associativismo tikuna, por uma necessidade analítica, as dividimos em duas frentes. A primeira delas refere-se à relação direta com outros atores presentes no campo político estabelecido pelo protagonismo tikuna, em que se destacam: 1- O Estado, quando representado pelas várias esferas do poder público; 2- Organizações não governamentais, de caráter religioso ou não; 3- Comunidade acadêmica, representadas por pesquisadores; 4- Pelo próprio movimento indígena, através do engajamento de outras comunidades presentes na cidade de Manaus. A segunda frente de ação do associativismo tikuna diz respeito às suas “bandeiras” de reivindicações, que preferimos chamar de **agenda política**. As pautas em que se destacam são **aeducação**, através do ensino bilíngue e a preparação dos jovens indígenas para o mercado de trabalho, e **oempreendedorismo cultural**, que abrange o trabalho de divulgação da “cultura” tikuna na cidade, em que se destaca a produção e comercialização do artesanato.

CAPÍTULO 2

As referências do Alto Solimões

o ypi pescou o povo dele também, saiu o colombiano, o peruano, essas pessoas diferentes[...] são tikuna também, eles já não falam português e nós que somos pescados aqui no lado brasileiro, nós já falamos o português só e nossa língua [...] há essa disputa entre nós, tanto nas nossas danças [...] eles fazem musica deles em Tikuna e espanhol, sai bonito, e nós temos que fazer em português também [...]

(Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Os tikuna são considerados maior grupo indígena do Brasil na atualidade, totalizando aproximadamente 46 mil indivíduos²⁸. Nas ultimas décadas, alguns desses indígenas optaram pela vida nas cidades do interior e na capital do estado do Amazonas, ainda assim, sua população está majoritariamente concentrada em comunidades localizadas na região do alto Solimões, de onde são originários.

É impossível falar dos tikuna em Manaus sem expor, mesmo que de forma sucinta, sua trajetória como povo historicamente inserido no mosaico social amazônico. Iniciamos nossa discussão abordando aspectos que elegemos importantes na trajetória histórica, apostando na afirmação de que a experiência dos tikuna em Manaus não se iniciou a partir do momento em que esses indígenas

²⁸ Dados registrados no ultimo censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). <http://www.ibge.gov.br/indigenas/index.htm>. (Acessado em 21.03.2012, às 16h7m)

resolveram migrar para a cidade, mas através de todo um processo histórico, de aproximação, compulsória ou não, em relação ao “mundo dos brancos”.

Assim sendo, a questão não é descobrir o quanto esses indígenas assimilaram do universo colonial, mas compreender a maneira com que dialogaram com os elementos da “cultura” não indígena. O objetivo é mostrar que o processo de migração para os centros urbanos da Amazônia pode ser visto como continuidade estratégica de enfrentamento, diante as forças históricas que há muito cercam o povo tikuna.

Antes de tudo, faz-se necessário o seguinte detalhamento: o que nos interessa aqui é a “trajetória de contato” dos tikuna da região que, na atualidade, corresponde aos domínios do Estado brasileiro. Tal recorte nos convida a compreender até que ponto a “situação histórica”, isto é, o que se chama de “sociedade envolvente” define o “situado”, no nosso caso, os tikuna.

Ao expor o impasse, cabe aqui mais uma pergunta: e se um determinado povo indígena reflete a sua própria “situação” dentro dos termos de uma relação com o Estado Nacional?

Sim, os tikuna “brasileiros” se consideram “parentes” daqueles situados além das fronteiras, inclusive com certa proximidade em ocasiões festivas ou em mobilizações políticas de interesse mútuo. Entretanto, na busca por um “caminho do meio”, não podemos nos esquecer da existência de determinadas especificidades. A “nacionalidade” parece algo internalizado entre esses indígenas, isto se reflete em diferenças nas demandas frente aos respectivos Estados nacionais, como também nos respectivos processos de “construção de suas indianidades”. Entre os tikuna, as fronteiras geopolíticas foram capazes de produzir “fronteiras imaginárias”, que tanto diferenciam os modos de vivenciar suas manifestações cotidianas ou ritualísticas, como até organizam as tramas contidas em suas narrativas míticas²⁹.

[...]quando a gente decide alguma coisa os chamamos, as lideranças deles vão assistir nossa reunião e todo mundo se junta, dorme em casas de outras famílias, não pagar nada de hospedagem por que é nosso parente [...] (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

²⁹ FAULHABER, Priscila. “A dinâmica Ticuna e as fronteiras”. In: SILVA, Sidney Antônio (Org.). *Migrações na Pan-Amazônia: fluxos, fronteiras e processos socioculturais*. São Paulo: Hucitec; Manaus: FAPEAM, 2012, p.104-119.

É difícil saber o momento em que essas diferenciações se tornaram visíveis, sendo mais fácil analisá-las como resultado de um longo processo histórico, intrinsecamente ligado à colonização na Amazônia. Por outro lado, se é possível rastrear feixes dessa complexa trajetória de contato com o “mundo dos brancos”, que isto não se confunda com um balanço literário a respeito desse povo, tarefa essa que, pela sua dimensão e esforço necessário, não caberia no presente trabalho.

2.1 A trajetória de uma dinâmica social

É lícito afirmar que o processo de adensamento da presença europeia na Amazônia “não pode se inscrever em um determinado momento histórico, nem numa geração e nem sequer em um século”.³⁰ As transformações geopolíticas, sociais e econômicas, operadas no decorrer desse longo processo foram relevantes para o destino dos povos indígenas da região, mesmo que esses o tenham vivenciado de maneiras diversas.

Dentro de um contexto de exploração inicial da região amazônica, os tikuna foram mencionados pela primeira vez, mais precisamente no ano de 1697, através de Samuel Fritz, que os contactou à margem esquerda do Solimões, acima da foz do rio Içá. Nas palavras do missionário, que estava a serviço da coroa espanhola, esses indígenas se destacavam pela confecção de “colares com os dentes de inimigos mortos e flautas com os ossos longos da perna [Fritz]”³¹.

Sem desconsiderar a leitura belicista do missionário em relação aos tikuna, que pode ser explicada em função da situação histórica que os povos amazônicos enfrentavam naquele momento, existem evidências de que, naquele momento, o grupo conseguiu se esquivar de maiores danos ocasionados pelos “contatos iniciais” da invasão ibérica, por meio de estratégias muito mais furtivas do que diretas ou frontais. Provavelmente, o fator decisivo foi a própria conformação das relações

³⁰ PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. São Paulo: Edusp; Petrópolis: Vozes, 1996, p.9.

³¹ PORRO, Antonio. *Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 2007, p.96.

interétnicas, já anteriormente estabelecidas no alto Solimões. As fontes mencionam a existência de uma intensa rivalidade entre os tikuna e os *omágua*, o grupo mais poderoso daquela região e que, em razão disso, pressionava as tribos vizinhas em direção às cabeceiras de rios e igarapés afluentes do Solimões³².

Embora as áreas de várzeas não totalizem mais que dois por cento do bioma amazônico, era nesse ecossistema específico que se concentrava a maior densidade populacional no momento da chegada dos europeus. Isto se dava por se tratar de regiões que margeiam grandes rios, facilitando o comércio intertribal, assim como as possibilidades de proveito dos recursos naturais (plantação e pesca), superiores em relação à terra firme. Os primeiros contatos dos europeus com os povos da bacia amazônica aconteceram através dos grandes rios, por isso, conta-se que, em cerca de um século e meio, quase toda população nativa habitante das “terras baixas” já havia desaparecido. Diga-se de passagem, isso ilustra bem o processo vivenciado pelos próprios omágua que, então localizados à margem do Alto Solimões, ao contrário dos tikuna, foram os primeiros a serem contatados de forma direta, sofrendo, portanto, com maior intensidade a dimensão trágica da conquista europeia³³.

A ocupação das terras de difícil acesso se mostrou uma eficiente estratégia de defesa, uma vez que a crescente presença europeia desencadeava profundas transformações para as sociedades nativas da região. Todavia, a vida dos tikuna na terra firme não significava somente uma oportunidade de se manterem longe da ameaça de vizinhos ou do então novo “elemento” europeu, a própria organização social do grupo estava intimamente ligada àqueles espaços.

Através dessa histórica conformação territorial, anterior à presença europeia, se solidificou a condição “tradicionalmente” aceita para se identificar como tikuna, que é o pertencimento a um *clã* específico. Os clãs são codificados de acordo com uma classificação organizada em “metades” (plantas/aves ou pena/ sem pena). As metades não representam somente a soma de clãs, mas uma relação dualística e fraternal entre estes, orientando com isso a prática dos chamados “casamentos

³² CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996. p.171.

³³ PORRO, Antonio. *op.cit.* 1996.

preferenciais”, isto é, cada homem só pode se casar com mulheres pertencentes a clãs de metades opostas³⁴.

É importante frisar que, ao observarmos os trabalhos etnográficos realizados entre os tikuna no alto Solimões, a despeito de sensíveis divergências, a caracterização clânica é sempre uma constante. É provável que tenha sido usada a partir da primeira observação nos moldes da etnologia do século XX, pelo trabalho de Curt Nimuendaju. Nesse modelo, a tradição do casamento é também patrilinear, ou seja, os filhos gerados sempre herdam o clã do pai. Com relação às divisões territoriais, outro aspecto importante dessa organização era a sua ligação às malocas tradicionais. Cada clã habitava uma moradia específica, com seus determinados chefes, por isso o poder na sociedade tikuna é tradicionalmente pulverizado entre essas unidades clânicas.

O primeiro desafio enfrentado pelos tikuna em sua organização emergiu junto ao quadro de repentinas transformações operado na região do alto Solimões, a partir das reacomodações geográficas dos grupos nativos. A partir de meados do século XVIII, muitos dos que outrora viviam em terra firme se deslocaram rumo às margens dos grandes rios. Esse movimento se deu tanto de forma espontânea, quanto pela ação dos missionários com os chamados *descimentos* e de tropas coloniais executoras dos *resgates* e *guerras justas*. Os tikuna, ou pelo menos parte desses, seguiram tais movimentos e os indícios apontam que estes passaram a ocupar parte do antigo território de seus antigos rivais, especificamente na região das recém-criadas missões de *Alvarães*, *Fonte Boa* e *São Paulo de Olivença*³⁵.

As disputas territoriais protagonizadas pelas duas coroas ibéricas sob a região amazônica acabaram com um desfecho relativamente favorável aos portugueses, que gradativamente tomaram o “controle” da região. Ainda assim, para a coroa lusitana, a importância da Amazônia era estritamente geopolítica, visto que apresentava inúmeras dificuldades para o estabelecimento de um projeto colonial economicamente viável. Tal visão, que de certo modo marginalizava a Amazônia em relação a outros domínios do Império, só foi rompida a partir da segunda metade do

³⁴ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Índio e o mundo dos brancos. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996, p. 95-100.

³⁵ De acordo com as crônicas de Barredo, em 1722 já se achavam quase todos domesticados, ver: PORRO, Antonio. *Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 2007, p.96.

século XVIII, com as reformas empreendidas no período *pombalino* que, embora tenha vigorado por pouco tempo, deixou marcas profundas na gerência das colônias lusitanas³⁶.

A vida dos povos indígenas na já “Amazônia portuguesa” continuou, apesar das aproximações da máquina colonizadora, que ainda resultava em problemas de toda a sorte para as populações nativas. A partir do século XIX, destacam-se as transformações que resultaram no processo de criação do Estado brasileiro e a anexação do Grão-Pará aos seus domínios. A mudança nos rumos políticos e institucionais não significou, entretanto, pelo menos num sentido prático, uma nova postura em relação aos povos indígenas na época.

Em fins do século XIX, as movimentações na região se intensificaram em função das expectativas em torno da extração da borracha. Embora estivesse executada sob a “égide do capital financeiro internacional”, essa nova atividade econômica carregava continuidades operacionais que remetiam aos tempos da colonização europeia. A principal delas referia-se à exploração do extrativismo florestal por meio da expansão sobre territórios indígenas, movimentações que, muitas vezes, acabaram alcançando grupos nativos que ainda conseguiam sobreviver com certa autonomia em relação ao “mundo branco”.³⁷

Os conflitos se adensaram por conta de tensões envolvendo agentes ligados à economia extrativa e os tantos povos indígenas habitantes da Amazônia, na maior parte dos casos tratava-se basicamente de um problema “territorial”. No Alto Solimões a questão se apresentou de maneira mais complexa. Segundo Oliveira Filho, as especificidades geográficas e ambientais daquela região foram fatores cruciais que levaram para o estabelecimento de uma economia extrativa de baixa produtividade, quando comparada aos outros “polos”. Tal condição teria obrigado os seringalistas do alto Solimões buscarem a utilização da força de trabalho dos nativos, uma vez que não possuíam poderio econômico de disputar os valorizados braços de trabalhadores provenientes do nordeste brasileiro³⁸.

³⁶ SANTOS, Francisco Jorge dos. *op.cit.* p.43-49.

³⁷ LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: A história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996, p.92.

³⁸ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. “O nosso governo”: os *Ticuna* e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT-CNPq, 1988.

Com esse cenário, boa parte dos povos indígenas do alto Solimões se tornou alvo frequente da sanha seringalista. Os tikuna eram o grupo que apresentava as melhores condições para o trabalho nos seringais, uma vez que já se achavam “catequizados”, tinham uma população relativamente numerosa e não eram considerados “arredios”³⁹. Esses indígenas foram então incorporados como *fregueses* pelos patrões da região, através de um sistema compulsório de comércio, no qual eram obrigados a negociar não só a borracha, mas também outros produtos da floresta, juntamente com os proprietários dos seringais. Tal prática era efetuada exclusivamente por meio de troca direta, na qual o indígena quase sempre multiplicava sua dívida, sendo assim obrigado a trabalhar cada vez mais para quitá-la⁴⁰.

A prática dessa nova rede de exploração da força de trabalho indígena foi possibilitada por um intenso processo de “adestramento” utilizado pelos patrões, cuja principal marca era a violência. Tal estratégia foi acompanhada pela tentativa deliberada de desorganização da sociedade tikuna, através da realocação territorial dos grupos e da criação do *tuxawa*, sujeito escolhido pelos próprios seringalistas, no intuito de estender seus poderes ao interior da sociedade indígena, o que corroborou para a desorganização parcial das unidades clânicas. Outras medidas se efetivaram com a abolição das malocas, dos rituais e de tantas outras manifestações tradicionais pertencentes ao cotidiano nativo⁴¹.

Essas mudanças contribuíram para a reformulação do jogo social no interior do grupo, que se viu obrigado a adaptar-se à nova realidade: os seringais. Foi quando surgiu um novo tipo de organização social, caracterizado por Cardoso de Oliveira como *grupos vicinais*. Essa organização circunstancial se assentava na sólida relação entre famílias vizinhas, criando “microssociedades” que buscavam

³⁹ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões, de 1650 a 1910. Cad. CRH, Salvador, v. 25, n. 64, abr. 2012, p. 27. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-9792012000100002&lng=pt&nrm=iso. (Acessado em 12. 09. 2013).

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Ibidem*.

independência e autonomia perante o branco e aos próprios tikuna, como num mecanismo de compensação em face ao enfraquecimento das relações clânicas⁴².

A incômoda situação gerada pelo advento do seringalismo no século XX iria se arrefecer somente com a ação da política indigenista implementada pelo Estado brasileiro, por meio da criação do SPI (*Serviço de Proteção Indígena*). Instituído em 1910, o SPI foi a primeira tentativa do Estado republicano de ordenar a relação entre a sociedade nacional e as populações nativas, mediando as “relações conflitivas entre povos indígenas e frentes de expansão capitalista no sul do país e, no caso da Amazônia, entre povos indígenas e seringalistas”, as bases fundamentais de sua atuação orbitavam em torno da promoção do nacionalismo e a “integração pacífica dos indígenas” à sociedade brasileira através da política do “civilizar pelo trabalho”.⁴³

No alto Solimões, o SPI iniciou sua atuação com a expedição de reconhecimento encomendada ao antropólogo alemão Curt Nimuendaju, em 1929, sondagem que resultou em importantes relatórios a respeito dos tikuna e de outros grupos indígenas daquela região. A presença do órgão só se concretizaria anos mais tarde com a fundação do PIT (*Posto Indígena Tikuna*), em 1942, aos arredores da cidade de Tabatinga⁴⁴.

O aldeamento formado ao redor do posto tikuna foi a primeira experiência de grande aglomeração populacional, num modelo de tutela que permaneceria vigoroso até meados da década de 1970. A vida nesses grandes aldeamentos tornou-se mais um desafio aos mecanismos de organização social dos indígenas, visto que estavam acostumados aos pequenos grupos locais, tanto os organizados à base de clãs, quanto às comunidades *vicinais*. Tal como no seringalismo, a ação indigenista também criou uma figura para representar seu poder, por meio do *capitão*, que também usava de seus poderes coercitivos para manter o ordenamento social de acordo com os interesses do órgão.⁴⁵

⁴² CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Aliança interclânica na sociedade Tukúna”. In *Enigmas e soluções: exercícios de Etnologia e de crítica*. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. Edições Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 1983, p 60.

⁴³ MELO, Joaquim Rodrigues de. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, 2007, p. 41.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *op.cit.*, p.18.

A presença do SPI transformou a realidade dos tikuna de tal modo que esses passaram a associar o órgão indigenista às suas referências cosmológicas. Situação similar inclusive já tinha ocorrido quando o seringalismo apareceu na região. Isso mostra que, naquele momento histórico, o povo tikuna não tinha possibilidade de escolher seu destino, todavia, a própria interpretação de toda aquela situação já sinalizava para uma tentativa de mudança no curso de sua trajetória, ainda que restrita a um sistema de crenças.

Foi a partir desse novo elemento que se sucedeu uma onda salvacionista, o que não era novidade entre os tikuna, posto que, tal fato iria se repetir de modo diferente nas décadas seguintes. O importante é que, para compreender esse recorrente fenômeno, faz-se necessário pontuar alguns aspectos da cosmovisão tikuna. O primeiro ponto a ser destacado é a existência de dois heróis, *Yoi* e *Ipi*. De acordo com o mito de origem o primeiro está associado à figura do civilizador, proveniente da direção oeste e que teria partido em direção à nação brasileira. O segundo está relacionado à porção oeste do território tikuna, e que por sua vez teria rumado em direção ao Peru⁴⁶.

O cotidiano dos tikuna sempre foi cercado pelas referências cosmológicas, de modo que aquele conhecimento se apoiava na “transmissão da tradição e não em observações realizadas ou induções precedidas a partir do presente. A história relatada pelos mitos não sucede em um mesmo tempo que os acontecimentos do cotidiano, exige uma concepção de tempo como algo fragmentado e heterogêneo”⁴⁷, o que não significa que não haja diálogo com o presente vivido, como já observamos em relação à questão da nacionalidade.

De qualquer modo, existia a crença de que as práticas do cotidiano perfaziam um caminho que cada vez mais os afastava desse tempo mítico e criador, ou seja, do que era considerado como valores primordiais de sua própria tradição. O problemático diálogo com o mundo branco era entendido como mais um elemento que acentuava esse afastamento, configurando no que Oliveira Filho chamou de *desencantamento do cotidiano*. Os movimentos salvacionistas tinham a função de

⁴⁶Idem, p.187.

⁴⁷*Ibidem*, p.106.

restaurar aqueles antigos valores ditados pelos imortais, o que foi opostamente chamado de *reencantamento do cotidiano*.

O terceiro elemento de extrema importância na vida dos tikuna, ao longo do século XX, relaciona-se à atuação de grupos missionários no alto Solimões. Como já anteriormente comentado, a relação entre esses grupos e os tikuna remonta ao início do processo colonial europeu na Amazônia. Ademais, essa persistente presença esteve durante boa parte do processo colonial restrita a religiosos vinculados à Igreja católica. A partir dos anos 50, e no decorrer das décadas seguintes, esses grupos (capuchinhos, salesianos, beneditinos, etc.) tiveram de dividir suas ações com outros atores.⁴⁸

O primeiro grupo não católico que esteve presente entre os tikuna foi a *Association of Baptists for World Evangelism*. Vinculado à esfera pentecostal, se instalou no alto Solimões no ano de 1951, na então vila de Santa Rita do Weil, sob a ação de missionários norte-americanos. Aparentemente, o foco de atuação do grupo estava concentrado na população não indígena da região, sendo que a aproximação com os tikuna teria sido iniciada pelos próprios indígenas, em um encontro que, segundo Cardoso de Oliveira, resultou no surgimento de uma nova categoria social: o *crente*. Essa nova categoria só poderia ser entendida num contexto de confronto com os preceitos católicos. Definir-se como “católico” era um ponto em comum entre indígenas e brancos, “sem que tal definição envolva a atualização de um comportamento coerente com a ética católica”, tratava-se portanto de uma categoria que já não tinha o peso de outros tempos, no que diz respeito às relações inter e intragrupais. Entretanto, a condição de “crente” apresentava uma forte tendência dinamizadora e polarizadora, situando-se o proselitismo evangélico através de um “anticatolicismo”, vale dizer: significando “uma atitude de defesa diante do não-crente que, em regra, é também anticrente”. A presença pentecostal se diversificaria ao longo das décadas seguintes, sendo, no entanto, provável que para os indígenas

⁴⁸ É importante ressaltar que esse contato se fez de forma desigual entre os indígenas, de modo que os missionários se fixaram em diferentes lugares, exercendo influência em determinadas comunidades.

aquele primeiro momento de aproximação apresentava-se como possibilidade de construir uma relação mais simétrica com o mundo dos brancos.⁴⁹

Além dos batistas, outros apareceram na região e também estimularam profundas mudanças na sociedade tikuna. Dentre esses, temos a *Ordem da Cruzada Apostólica e Evangélica*, mais conhecida como *Movimento da Santa Cruz*. Liderado por “irmão José”, este movimento peregrinou por vários países da América latina, chegando ao alto Solimões no início da década de 70. Sua principal proposta religiosa pregava o fim do mundo através de um dilúvio, do qual só se salvariam aqueles indígenas que se reunissem em comunidades em torno de cruzes que o líder colocava em suas peregrinações nas margens dos rios.

O que é a vida, como viver? Por que tem que saber como ser uma pessoa? A minha avó é católica, e eu sempre perguntava “por que você utiliza essas coisas, esse vestido branco? Quem adotou essas coisas?” E ela respondeu “não meu filho, tem que seguir as escrituras do padre José”. Eu nem sabia quem era, “é um profeta de Deus, ele falou essas coisas novas [avó]”. Mas ele que identificou o que é o casamento. A mulher não pode ficar só assim “amigada”, tem que casar, unir. Ai todo mundo caiu na conversa do padre e todo mundo agora segue esse padrão de cultura. Ai tem outra igreja que é diferente, igreja Batista, já tem um regulamento deles mesmo. As pessoas saíram da católica e começaram a viver na outra igreja, por que aquela lá você só vai ajoelhar no chão antes de entrar na igreja [...] colocar uma vela e começar a fazer oração. Então essa cultura a maioria deixou, começaram a viver na igreja Assembléia, começou a ter uma agitação já desses cantos assim evangélicos tikuna, começaram assim a sair. Mas só que minha avó pertence a aquela lá, ela sempre fala assim, “não há diferença grande, somente o modo que os dirigentes levam seu trabalho” (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Em função de uma expressiva adesão entre os indígenas, com exceção das comunidades influenciadas pela presença de católicos ou batistas, o movimento provocou uma grande reacomodação geográfica no alto Solimões, com muitas famílias que se deslocaram para as comunidades formadas pela ordem, organizando-se em células denominadas “irmandades”. No que toca ao diálogo empreendido junto cultura indígena, o movimento da Santa Cruz não se diferenciava da ação pentecostal batista, no sentido de que tentava reprimir muitas

⁴⁹ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996, p.135-136.

das manifestações relacionadas ao universo cultural tikuna. O conjunto de condutas acatado pelos indígenas era imposto através de “formulários” e “estatutos”, que indicavam desde as vestimentas permitidas até a proibição do tradicional ritual de iniciação feminina, as referências míticas e as relações clínicas. Outro elemento importante era a exaltação dos símbolos nacionais e dos ideais de integração à pátria.⁵⁰

A Igreja Católica também renovou sua presença no alto Solimões, num contexto em que se transformava num espaço privilegiado de articulação para os movimentos sociais. Dentro dessa atmosfera de mobilizações políticas, setores da própria Igreja passaram a repensar seus papéis junto à sociedade, daí o nascimento de novos grupos missionários, estritamente articulados com esses setores mais “progressistas” da instituição. A nova proposta missionária se materializou em alguns movimentos, que entre os mais importantes temos: a *Operação Anchieta* (OPAN), criada em 1969, contava com profissionais técnicos de várias áreas de atuação, no auxílio às populações indígenas do Centro-Oeste e do Norte do Brasil em assuntos como a demarcação de terras, saúde comunitária e assessoria jurídica. Entre os indígenas do Alto Solimões, a OPAN desenvolveu um “projeto de trabalho” entre as décadas de 80 e 90. Atualmente a organização está desvinculada da Igreja Católica, tornando-se “Operação Amazônia Nativa”; o *Movimento de Educação de Base* (MEB), criado em 1962 e vinculado à *Confederação Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB*. Assim como a OPAN, o MEB atuou junto à prelazia do Alto Solimões, nos municípios de Benjamin Constant, São Paulo de Olivença e Amaturá, promovendo a alfabetização indígena e a “capacitação de lideranças para o gerenciamento de projetos produtivos”;⁵¹ e o *Conselho Indigenista Missionário – CIMI*, criado em 1972, nasceu com uma proposta de “autocrítica à Pastoral Indigenista”, defendendo novas relações entre missionários e povos indígenas, ressaltando a “pluralidade e libertação” e auxiliando na articulação do nascente movimento indígena.

Existe na gestação tanto do CIMI, como na das demais organizações católicas daquele período, a marca das discussões feitas em dois encontros

⁵⁰ PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “Jovens” indígenas ticuna, Amazonas*. (Tese de Doutorado) Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2006, p.46.

⁵¹ WEISS, Maria Clara Vieira. *Contato Interétnico, Perfil Saúde-Doença e Modelos de Intervenção Mínima: - O Caso Enawene-Nawe em Mato Grosso*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1998.

relacionados à “questão indígena” mundial. O primeiro foi o de Barbados (1971), organizado pelo *Conselho Mundial das Igrejas* (CMI), através do seu “Programa de Combate ao Racismo”. Neste evento estiveram presentes vários atores, que, de alguma forma, tinham relação com os problemas vividos pelas populações indígenas. A autorreflexão feita no encontro permitiu o mapeamento três agentes considerados nocivos à liberdade indígena: os agentes públicos dos Estados nacionais, os missionários cristãos e os pesquisadores. Cada um desses deveria buscar reavaliar suas práticas, no sentido de permitir a autonomia das populações nativas: ao Estado o papel de reconhecer seus direitos históricos, aos missionários, respeitar as tradições religiosas dos nativos, pondo fim as suas atividades, aos antropólogos e outros pesquisadores, a missão de fazer uma ciência engajada em apontar alternativas de libertação para os indígenas. A contundente crítica elaborada em Barbados, em geral, foi recebida de forma muito negativa entre os missionários, com exceção daqueles mesmos grupos considerados progressistas, que em resposta resolveram refletir a ação missionária no âmbito da América latina, através da realização de um encontro ecumênico em Assunção, no ano de 1972. No Documento de Assunção, os vários agentes missionários reconheceram os problemas inerentes às suas ações entre os povos indígenas e propuseram a construção de uma relação de diálogo e respeito para com as particularidades culturais nativas.⁵²

A relação com os novos agentes missionários desembocou em profundas mudanças na sociedade tikuna. Tanto a *Associação Batista* como o *Movimento da Santa Cruz*, marcados pela forte política de coibição dos costumes tradicionais indígenas, que naquele momento tateavam novas possibilidades de organização social, promovendo a apropriação dos modelos que estas instituições ofereciam (irmandades, igrejas, células religiosas, etc.). Quanto ao CIMI, pode-se dizer que teve uma atuação mais orientada no sentido de auxiliar os indígenas na construção de um movimento político autônomo, o que não significa que os demais também não tenham contribuído com esse processo.

⁵² SUESS, Paulo. “Inovação pastoral da Igreja católica: O conselho indigenista Missionário (Cimi)” In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

Uma das transformações mais visíveis a partir do contato com os novos agentes coloniais deu-se em tornoda ordem clânica, principalmente no que toca as práticas matrimoniais. Através dos grandes aldeamentos e da proximidade com comunidades “brancas” do alto Solimões, os tikuna passaram a adotar novas formas de casamento.

as vezes nossa mãe, quando a gente era jovem, adolescente, ela falava pra gente quem pode casar ou não [...] nessa época de geração nova não sabem mais, se é primo se é parente. (Bernardino Alexandre Pereira, Manaus, 2013).

A coerção social envolvida no matrimônio aos poucos sofreu um processo de flexibilização, primeiramente por conta do crescimento das relações entre indígenas pertencentes à mesma metade clânica, como também por conta dos chamados “casamentos mestiços”. Neste segundo caso, o nascimento dos filhos gerados por essas uniões tornaram-se um grande desafio para a tradição do matrimônio, nos casos em que a linhagem indígena estava do lado da mãe. Em algumas situações, os filhos gerados passaram a herdar o clã dos avós maternos. No início, esse tipo de prática sofreu muitas resistências entre os tikuna, que quase sempre estigmatizavam a mães e seus filhos.⁵³

Para solucionar esse problema, mais uma vez os tikuna lançaram mão de seus próprios sistemas de referências. É provável que nesse contexto tenha surgido o clã de *boi*, para designar todos àqueles brancos que se casassem com mulheres indígenas.

Se o branco casa com indígena, então o filho puxa para o pai. Os brancos são clã de boi, qualquer branco. Eles dão o nome deles, e nós damos o nome indígena (Bernardino Alexandre Pereira, Manaus, 2013).

O clã de boi, como todos os demais existentes na organização tikuna, também possui suas subdivisões, dependendo das características do animal (“boi malhado”, por exemplo) ou do contexto em que está inserido (“dentro da cerca” ou “fora da cerca”). Existe uma lógica visível na escolha desses códigos, uma vez que

⁵³ OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *op.cit.*, 1988, p.116.

tal animal é associado à máquina colonial, com todo seu aparato produtivo, com o advento das cercas, da propriedade privada, dividindo os espaços físicos e históricos. Não há como negar a existência do esforço dos indígenas em estabelecer relações cada vez mais simétricas com o “mundo dos brancos”, mas que isso não se fez através da negação da “ordem tribal”, mas a partir dela.

2.2 Mobilização e protagonismo nas aldeias

Formamos a organização OGPTB, pra chamar atenção pra sociedade, os governantes e as prefeituras. Essa organização mudou a vida de muita gente, formaram já pra magistério, agora já funciona como faculdade lá. Se alguém queria professor, ele tem que passa saber bem falar a linguagem tikuna pra ensinar.

(Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011)

O processo de compreensão do “mundo dos brancos” resultou para os tikuna, numa crescente busca por autonomia política a partir da década de 60. Para Cardoso de Oliveira, as transformações desenroladas no “mundo dos brancos” apresentaram efeitos positivos para o povo tikuna. O quadro histórico, desenhado principalmente a partir do processo colonial, começou a sofrer importantes mudanças com início na segunda metade do século XX. O “avançado processo de integração” dos tikuna, por mais contraditório que pudesse parecer, acenava para uma possibilidade de futuro para esses indígenas.

Para se compreender essa posição, em primeiro lugar há de se considerar redimensionamento geoestratégico da Amazônia por parte do Estado brasileiro, sob os auspícios da tão aclamada *integração nacional*, um grande plano de desenvolvimento que incluía instâncias regionais, nacionais e continentais. No que diz respeito à região amazônica, o intuito do projeto era superar a sua situação histórica, então caracterizada pela noção de *devazio demográfico*⁵⁴. Dentre as tantas

⁵⁴ Para Sabatini, o governo militar se pautava no fato de que Região Norte constituía 60% do território nacional e abrigava 10% da população, por isso era vista como um ponto de debilidade estratégica para a segurança nacional brasileira, segundo os “mentores” da doutrina de segurança nacional, em

propostas incluídas nesse projeto, destacamos o plano de construção de uma malha viária na região, interligando-a ao restante do país e ao continente sul-americano, seguido do incentivo à “colonização” e agropecuária, o estabelecimento de redes de eletricidade e telecomunicações, e a exploração do potencial hidrelétrico da região. Outro projeto que resultou em inegáveis transformações, sobretudo econômicas, foi a criação da *Zona Franca de Manaus* (ZFM), que abrangeria uma área de livre comércio e um polo industrial sediado na mesma cidade.

Não há como negar que a tônica de todos esses planos residia em uma forte cooperação entre o governo militar e determinados setores detentores do capital, grupos financistas e do grande empresariado, tanto nacionais como estrangeiros. A política integracionista era, portanto, o meio para se alcançar o “desenvolvimento nacional”, num contexto em que a existência das populações nativas era vista como ponto de fragilidade nessa equação, daí a “justificativa” para o esforço da integração desses povos. Nesse sentido, o governo militar lançou mão de uma nova estratégia de ação. A principal mudança se instituiu no campo administrativo, com a extinção do SPI e a criação da *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), em 1967. Apesar de não pretendermos entrar em maiores detalhes a respeito dessa mudança, é importante lembrar que a FUNAI foi dirigida em toda a década de 70 e parte dos anos 80 por militares, fato que explicita a política de “garantir que os índios não representem um obstáculo à política desenvolvimentista”.⁵⁵

Quando o foco é transposto para as mudanças no âmbito regional, não podemos deixar de citar o enfraquecimento político dos antigos padrões seringalistas. Este fato resultou basicamente de dois elementos. Em primeiro lugar, por conta

grande parte representada pela ESG (Escola Superior de Guerra). Por muito tempo as atenções do Estado brasileiro teriam se voltado para as fronteiras no sul do país, muito por conta de possíveis ameaças por parte da Argentina. A partir dos anos 50 a Amazônia ganhava importância estratégica, pois a “guerra fria” e a “ameaça comunista”, representadas tanto pela revolução cubana de 1959, quanto pelo suposto crescimento das guerrilhas no continente, se tornou o pano de fundo dos assuntos geopolíticos. Assim, o Brasil assumia um papel de potência regional no cone sul, representante das pretensões norte-americanas na região. Ver: SABATINI, Silvano. *Massacre*. São Paulo, SP: CIMI, 1998, p. 55-61.

⁵⁵ O amparo legal mais detalhado para o funcionamento do novo órgão viria com a criação do Estatuto do Índio em 1973 (Lei n. 6001). Tal ferramenta previa a “regulação da situação jurídica dos Índios ou dos povos da floresta e comunidades indígenas com o intuito de preservar sua cultura e integrá-las progressivamente e harmoniosamente à comunhão nacional”. Dentre outros detalhes importantes desse dispositivo legal, há de se notar a existência do termo *tutela*, uma ferramenta de uso previsto nos casos de índios não “assimilados”, que por sua condição, eram considerados “relativamente incapazes”. A tutela é a continuidade de uma política que, como já vimos, esteve presente na atuação do SPI. SUESS, *op.cit.*, p.25.

dafalência do modelo extrativista, que até então mantinha o poderio econômico desses patrões⁵⁶. Em segundo lugar, pela crescente presença do Estado, por meio do projeto integracionista do qual citamos. Particularmente, esse segundo ponto parece exprimir, de forma direta, a controvérsia que cercou a vida do povo tikuna no contexto do regime militar. As instituições levadas pelo projeto integracionista, em que se destaca a presença das forças armadas, acabaram por coibir antigas arbitrariedades causadas às populações indígenas, praticadas pelos latifundiários da região.

No que diz respeito ao papel das organizações religiosas que à época atuavam junto aos tikuna, podemos compreender sua presença sob aspectos diferentes daqueles já elencados anteriormente. O diálogo entre as tradições tikuna e o missionarismo é resultado de um longo processo histórico, que tanto cristianizou os valores indígenas, como “tikunizou” esses valores cristãos. Nesse jogo de aprendizado dos códigos cristãos, intensificado a partir da segunda metade do século XX, o ato de conversão tornou-se um fator decisivo para o interesse dos nativos em dominar língua portuguesa. Esse foi primeiro passo para a “tomada de consciência”, já que as barreiras linguísticas, até então, mais prejudicavam do que beneficiavam os indígenas. Outro aspecto importante foi o crescimento das expectativas em torno da ascensão social através da “valorização do trabalho” e do “poupar dinheiro”. A consequência disso foi a crescente busca pela especialização da mão de obra, ou seja, a possibilidade de ocupar atividades que até então só poderiam ser exercidas por não índios. Dentro dessa crescente busca pela “melhoria de vida”, boa parte dos indígenas optou pela adoção de determinadas condutas tais como a “proibição da cachaça”, o fim dos rituais de iniciação e outras festas, costumes que, na perspectiva dos missionários, eram potenciais geradores de desentendimentos e violências.⁵⁷

A partir dos anos 80, o jogo político no interior da sociedade tikuna, então restrito a facções religiosas, ganhou sentidos mais abrangentes. As diferenças

⁵⁶ Durante a segunda metade do século XX, o modelo econômico extrativista do alto Solimões transformou-se em organizações de produção de “tipo misto”. Esse novo modelo já não se estruturava por meio dos barracões, como também já não se mostrava tão dependente da força de trabalho indígena da região. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *op. cit.*, p. 162.

⁵⁷ PALADINO, Mariana. “Experimentando a diferença: Trajetórias de jovens indígenas Tikuna em escolas de Ensino Médio das cidades da região do alto Solimões, Amazonas.” In. *Currículo sem fronteiras*. RJ: UFRJ, v.10, n.1, p.170.

sectárias aos poucos foram perdendo peso nas relações internas. Foi o momento da busca por uma representatividade mais ampla, do nascimento de uma política intercomunitária e interclânica. As grandes reuniões se configuravam como novos espaços de sociabilidade entre os participantes, provenientes de lugares distantes uns dos outros. Ao mesmo tempo em que discutiam seus problemas, compartilhavam elementos do seu cotidiano, criando um sentido de unidade na sociedade tikuna⁵⁸.

O evangelho pra mim é muito bom, quem não conhecia o evangelho viviam no alcoolismo entendeu?! Muita gente usava droga, ninguém sabia o que fazer. Depois de conhecer a palavra de Deus e a bíblia, ficou tudo bem. A traição é a morte, se você bebe alguém pode te matar. Agora que a gente já conhece a palavra de Deus é uma benção. Você está feliz, acorda de manhã, tem a sua família... (Bernardino Alexandre Pereira, Manaus, 2013).

No decorrer deste processo, cresceu a demanda em favor da educação formal entre os indígenas, atividade esta que foi ganhando corpo como mais uma alternativa na busca pela minimização da incômoda inferioridade nas relações com os brancos. Esse crescimento se fez em meio à precariedade do ensino ofertado (escolas missionárias, municipais e estaduais), tanto no que diz respeito às limitações materiais, como as frequentes dificuldades enfrentadas com professores não indígenas, quase sempre incapazes de se adaptar à vida nas comunidades e de estabelecer um ensino voltado aos interesses dos tikuna. Progressivamente o pleito convergia não só para melhoria das condições de ensino, mas na transformação de uma “escola civilizadora” para uma “escola mobilizadora”. Do ponto de vista dos indígenas isso só era possível através de um ensino ministrado diretamente por membros do próprio grupo, pela capacitação e remuneração contínua desses profissionais, melhoria das condições estruturais das escolas, e pela elaboração participativa de materiais didáticos específicos, ou seja, que valorizassem seu idioma e outros aspectos da tradição nativa. Também é importante refletir que a reivindicação por profissionais indígenas, além de atender a um posicionamento político, também pode ser vista como uma possibilidade de se abrir novas opções de trabalho para os tikuna, que embora fosse caracterizado por inúmeras dificuldades

⁵⁸ *Idem.*

operacionais, possibilitava-os à aquisição de *status* relativamente elevado nas relações internas⁵⁹.

Da luta pela educação nasceu em 1986 a ONG *Magüta*⁶⁰, em parceria com pesquisadores do *Museu Nacional*. As atividades da organização estavam concentradas no *Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões*, um espaço construído para promover “estudos e pesquisas de natureza aplicada ou com repercussões práticas sobre a cultura e a história dos povos indígenas do Alto Solimões, especialmente os Ticuna”.⁶¹ Logo depois nasceu a *Organização de Professores Tikuna Bilíngues* (OGPTB), uma organização pioneira na busca pela educação indígena diferenciada. Suas atividades caracterizaram-se pelas reuniões entre professores tikuna de várias comunidades, onde partilhavam suas dificuldades e planejavam soluções em conjunto. O órgão se tornou um eficiente instrumento de representação frente às secretarias de educação das prefeituras do alto Solimões e do Estado do Amazonas, como também frente à FUNAI. Em paralelo ao surgimento de organizações propriamente indígenas, nos anos 80, também se criou uma participação ativa e direta dos tikuna na política regional, não mais sob antiga “relação clientelista”, mas com representantes do próprio grupo, participando dos processos eleitorais e levando a pauta indígena ao cenário político do alto Solimões.

É importante lembrar que o processo de afirmação política dos Tikuna estava diretamente ligada ao surgimento de um forte movimento indígena no âmbito nacional. Uma das organizações nascidas nesse período foi a *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* – COIAB. Resultado de um esforço interétnico, foi criada em 1983 com o auxílio de uma rede de relações entre os movimentos indígenas e universidades, setores da Igreja católica, partidos políticos e até organizações internacionais. A COIAB conseguiu se firmar como organização de relevante representatividade para os povos indígenas do Brasil, participando diretamente no processo de elaboração da carta constitucional de 1988.⁶²

Estes foram os elementos que constituíram a trajetória de progressiva mobilização entre os tikuna no alto Solimões. É importante notar que foi justamente

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Este é o termo que os tikuna utilizam para se autodenominar.

⁶¹ *Ibidem*, p.63.

⁶² BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos. Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Valer, 2009, p. 113.

entre os anos 80 e 90 que alguns desses indígenas deslocaram-se para o mundo urbano, por isso faz-se necessário tentar compreender até que ponto *know-how* político adquirido nas aldeias deu suporte à organização dos tikuna em Manaus e se existe algum diálogo com o movimento do alto Solimões, assim como o dos “agentes externos”, tanto da parte do Estado como de outros atores.

Em outro nível, é possível afirmar que todos esses elementos demonstram os limites do *caboclisto* analisado por Cardoso de Oliveira. Este termo explicava um processo que avançava sob duas faces: para a população regional não indígena, o termo *caboclo* caracterizava aqueles nativos que estivessem “integrados à civilização”, em oposição aos “bravos” ou “puros”, isto é, aqueles que ainda se mantinham distante das “malhas da sociedade regional”; do ponto de vista dos indígenas, significava algo um tanto complexo, o esforço de se tornar “gente” diante do outro fez com que os tikuna usassem todos os mecanismos que pudessem atenuar as distâncias entre os “respectivos mundos”, gerando assim uma situação de ambiguidade, pois “o caboclo é, num certo sentido, a própria negação do Tükúna; noutro, a sua própria afirmação em oposição ao branco”.⁶³

Para o antropólogo, o inevitável caboclisto tikuna era um movimento que levava esses indígenas para uma situação de confronto entre sua *consciência étnica* vs. *consciência de classe*, num contexto em que “as diferenças sociais (de classe) são neutralizadas diante das diferenças étnicas, expressas na distância cultural existente entre as populações indígenas e a sociedade nacional”. Usando os termos de uma sociologia inspirada nos pensamentos de Georg Luckács, Cardoso de Oliveira afirma que a tomada de consciência de classe, em outras palavras, “a negação da ordem tribal”, era o único caminho viável para o futuro dos tikuna⁶⁴.

A “assimilação à sociedade de classes” era também a pauta da política indigenista defendida pelo Estado brasileiro, o caminho lógico para, pelo menos em tese, desarmar a incômoda problemática da pluralidade cultural e a subjacente questão da demarcação das terras indígenas. Assim “as verdadeiras intenções da política indigenista naquele contexto era integrar a sociedade indígena à sociedade nacional e, em consequência disso, destruir sua alteridade no ‘vale comum dos

⁶⁴ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996, p.141-145.

pobres”.⁶⁵ Por outro lado, há de se reconhecer a preocupação de Cardoso de Oliveira, que mostrou certa ousadia ao posicionar-se na contramão de um difuso “pensamento preservacionista”, largamente aceito entre sertanistas e antropólogos da época, que, por sua vez, mostravam-se apreensivos quanto à possibilidade de desaparecimento das populações indígenas no país.

Contrariando tanto os prognósticos mais pessimistas, como as expectativas do indigenismo defendido no regime militar, os tikuna caminhavam para a construção de um movimento de afirmação cada vez mais autônomo, em profundo diálogo com os termos do mundo branco, sem precisar abrir mão de sua “condição étnica”. Esse processo histórico, intensificado nos anos 70, caracterizou-se por uma dose de oportunismo dos indígenas, no que diz respeito às dubiedades inerentes ao processo de aproximação com “agentes coloniais” de toda natureza, desde os próprios seringalistas, passando pelos representantes do Estado por meio dos órgãos indigenistas e das forças armadas, até os novos missionários provenientes de várias denominações cristãs. Não há como negar que esses atores imprimiram dramáticas transformações no mundo tikuna, gerando dificuldades no ordenamento social, jurídico e político do grupo, afastando-os assim daquilo que poderia ser considerado tradicional em relação aos seus códigos culturais. No entanto, do outro lado estava a capacidade dos indígenas em apreender essas experiências, de compreender o funcionamento das instituições envolventes e construir a possibilidade de um diálogo mais simétrico com o “mundo dos brancos”.

⁶⁵ SUESS, Paulo. *op.cit.*, p. 29.

CAPÍTULO 3

O Protagonismo na Cidade

Ao se falar sobre mobilidade de contingentes indígenas, a inevitável questão que vem à tonadirige-se, primeiramente, à relação histórica que esses povos possuem com os espaços territoriais. É sabido que estamos nos referindo sociedades autóctones, cuja presença precede a “situação colonial” emergida a partir da invasão europeia. Logo, é imprescindível destacar que tal mobilidade, também aqui caracterizada como “migração”, só faz sentido situada dentro de um contexto regional relativamente recente. Desse modo, buscamos compreender esse movimento, especialmente o caso dos tikuna em Manaus, partir do próprio estabelecimento de recortes territoriais pautados na lógica dos estados nacionais, não significa dizer que, nos tempos “pré-colombianos”, os contingentes nativos possuíam plena liberdade para se movimentarem pela região, mas que o processo colonial impôs uma nova ordem aos os fluxos humanos na região Amazônica.

A ampliação da discussão sobre movimentações territoriais indígenas para um “contexto nacional” talvez nos permita atestar a existência de alguns fatores primordiais, não por um anseio totalizante, mas na certeza de que esta dimensão também pode nos ajudar a pensar o nosso caso específico. Inicialmente, deve-se considerar a situação dos grupos indígenas no Brasil, que na atualidade destacam-se por uma notável recuperação populacional, ainda que, em termos oficiais, esses contingentes ainda não representem mais que uma fração da população total do país. Ao considerarmos as diferenças entre zonas rurais e urbanas, isto é, de acordo com a clivagem oficial, no primeiro universo, a população indígena mais que dobrou, uma tendência que vai à contramão da parcela não indígena, que, aliás, tem diminuído. No segundo parâmetro, temos índices mais intrigantes, pois houve um aumento de quase quatro vezes nas últimas três décadas⁶⁶.

⁶⁶Segundo dados do censo 2010, realizado pelo IBGE, a população indígena representa 0,4% do total de habitantes. Em termos absolutos, enquanto essa população total cresceu cerca de 30% entre os censos de 1991 e 2010, no mesmo período, a população indígena quase triplicou.

É difícil encontrar motivos desse crescimento com exatidão, pois sabemos que o Brasil abriga em seus limites territoriais um número considerável de populações ameríndias, cada qual com sua própria particularidade histórica. Por outro lado, percebemos que, quanto ao elevado crescimento populacional total, é um fenômeno coincidente com um momento histórico relativamente favorável para esses povos.

Dentre os elementos “totalizantes”, o mais importante talvez seja a consolidação dos direitos políticos indígenas, incluídos na constituição de 1988. Este marco também determinou outras questões: atendimento de reafirmação das identidades nativas, com o chamado “fenômeno dos povos ressurgidos”; a política de demarcação de terras, a despeito dos inúmeros processos ainda não consolidados; a melhora na qualidade da saúde pública nas comunidades indígenas, resultado da ação do Estado, mas principalmente de inúmeras organizações não governamentais⁶⁷.

Quanto à “tendência urbanizadora”, de modo geral, parece haver uma correlação entre a consolidação dos direitos indígenas e suas opções em viver nas cidades. Entretanto, tal como o crescimento populacional, deve-se levar em consideração a trajetória de cada povo. Daí nos cabe indagar: quais são suas motivações? O que um índio espera encontrar na cidade? Quais as primeiras impressões do espaço urbano? Quais são as estratégias de adaptação ao novo ambiente? São essas e outras perguntas que pretendemos responder neste capítulo, analisando o caso concreto dos tikuna que escolheram viver em Manaus.

No que toca os fatores que motivam esses sujeitos deslocarem-se para as cidades, é possível que, aos olhos de um não índio, seja difícil raciocinar a respeito de uma escolha dessa natureza, talvez em função de um difuso pensamento que associa as culturas indígenas aos seus respectivos “territórios tradicionais”, concomitantemente, associando-os exclusivamente ao que está para além das malhas urbanas.

⁶⁷ O esforço desses agentes ajudou a diminuir boa parte das epidemias que assolavam muitas comunidades indígenas, problemas que até as décadas de 1960 e 1970 apresentavam-se como risco real para o futuro desses povos. WEISS, Maria Clara Vieira. *Contato Interétnico, Perfil Saúde-Doença e Modelos de Intervenção Mínima: - O Caso Enawene-Nawe em Mato Grosso*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1998.

3.1 O rastro e o Migrante

Tem trabalho aqui em Manaus que é leve, não carrega peso, não pega chuva [...] o trabalho indígena lá é pesado, pra fazer farinha tem que tirar mandioca de dentro d'água. Quando tem enchente prejudica minha saúde né... ai eu fiquei pensando, já que eu tava todo doente né, costa doída, minha cintura doía... ai o quê que eu vou poder fazer agora, não vou poder fazer roça.

(Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 2012)

Os fatores que explicam o deslocamento de alguns indivíduos para Manaus podem ser entendidos, aparentemente, através de dois caminhos. O primeiro se relaciona à uma perspectiva que destaca o fator econômico como peso relevante na vida do migrante, de maneira que as alternativas de trabalho estão em constante mudança de um lugar para o outro, ou seja, um modo de enxergar o aspecto compulsório do ato de migrar, de uma “mobilidade forçada”. Apesar de sua leitura um tanto polarizadora, Heidemann nos ajuda a compreender essa perspectiva quando afirma que “a migração não é um processo possível de ser explicado por si mesmo; não é um fenômeno de uma mudança meramente cultural”. Desse modo, a “migração só pode ser explicada como fenômeno da história social concreta”⁶⁸.

Tal prisma faz sentido se considerarmos os rumos traçados da economia na Amazônia brasileira nas últimas cinco décadas, sob uma lógica que acabou concentrando a maioria dos investimentos, e conseqüentemente, a demanda por mão-de-obra para a cidade de Manaus. Ao mesmo tempo, esse modelo não foi capaz de elaborar alternativas econômicas para o restante da região, contribuindo para um crescente fluxo migratório em direção à capital amazonense⁶⁹.

⁶⁸ HEIDEMANN, Dieter. “Deslocamentos populacionais e mobilidade fictícia: a razão fetichizada do migrante e do seu pesquisador”. In: SILVA, Sidney Antônio (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. 1 ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010, v. 1, p.18.

⁶⁹ SILVA, S. A.. “Migrantes na cidade de Manaus: processos de inserção na Metrópole e mudanças socioculturais”. In: SILVA, S. A.. (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. Manaus: EDUA, v. 1, 149.

Os tikuna passaram a compor esse quadro a partir do momento em que se achavam “integrados” nesse mundo do trabalho, de tal modo que, para o grupo, esse processo culminou na abertura de um conjunto de possibilidades em torno do que o “mundo dos brancos” poderia oferecer como alternativas de vida. O “viver na cidade” é um desses elementos. Para ter uma ideia da importância resultante da implantação da *Zona Franca de Manaus*, Oliveira afirma que, entre os indígenas entrevistados em sua pesquisa, 63,8% chegaram à cidade entre os anos de 1970 e 1985, ou seja, quando esse modelo econômico vivia seu momento de maior vigor⁷⁰.

A outra dimensão que engloba as motivações de migrar se relaciona muito mais ao aspecto “micro-histórico” do fenômeno, questões pessoais ou grupais que entram em jogo quando o sujeito opta por sair de sua comunidade e aventurar-se a uma vida urbana. Paladino nos traz uma referência quando defende essa visão, em contraponto à “ideia do senso comum que entende a migração indígena como motivada principalmente por fatores econômicos”⁷¹. Ao analisar a situação dos tikuna que resolveram se deslocar para as cidades do alto Solimões, a antropóloga percebe certo “padrão de migração”, levando em conta as situações vividas nas comunidades de origem e o lugar social dos envolvidos nesse processo.

Nessa perspectiva, as variáveis levantadas giram em torno de duas possibilidades: a primeira se relaciona à busca por melhores atendimentos nos serviços públicos, em que pesam principalmente a precariedade do sistema público de saúde e de educação, com “escassa oferta escolar na aldeia” ou um “melhor estudo na cidade”; o segundo está ligado à busca do indígena em conhecer e viver o mundo “civilizado”, ou pela simples “curiosidade e anseios de aventura”.

É possível que existam outros motivos, mas que não são abertamente declarados. Bernal mapeou essas possibilidades, num apanhado geral dos grupos indígenas presentes em Manaus. Estaria incluído nesse rol o crescimento do alcoolismo, como também de drogas ilícitas nas aldeias, problemas capazes de gerar crescimento da violência nessas comunidades. Em alguns casos também é

⁷⁰ OLIVEIRA, José Aldemir. “Gente em movimento: migração no contexto regional da Amazônia”. In: Sidney Antonio da Silva. (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. 1 ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010, v. 1, p.171.

⁷¹ PALADINO, Mariana. “Experimentando a diferença: Trajetórias de jovens indígenas Tikuna em escolas de Ensino Médio das cidades da região do alto Solimões, Amazonas.” In. Currículo sem fronteiras. RJ: UFRJ, v.10, n.1, p. 170.

possível que a declarada motivação em “aventurar-se e ganhar o mundo” muitas vezes encubra uma prática de fuga diante do forte controle social imposto aos jovens nas aldeias⁷².

Entre os tikuna, os motivos não declarados, que possivelmente mais pesam, estão diretamente relacionados aos “conflitos de parentesco ou faccionais”, disputas políticas que frequentemente culminam em violências entre as partes e perda de prestígio para um dos lados envolvidos. Vale lembrar que ambos os pesquisadores afirmam que esses fatores são separados para efeitos analíticos, e que muitos dos seus entrevistados frequentemente apresentavam mais de um dos motivos elencados.

Dos que migraram para Manaus, temos o exemplo do Sr. Reginaldo Luciano Marcolino, tikuna nascido na ilha de Santa Rosa, próximo à cidade de Letícia, com sua fala destacada no início desse capítulo. Quando as expectativas de boas colheitas foram dificultadas pela força das águas nas épocas de cheia do rio, sua família resolveu sair da ilha e percorreu por algumas comunidades da região, inclusive na parte colombiana da fronteira, até estabelecer-se em *Umariçu II*. No ano de 1983 resolveu mudar-se para Manaus, aos exatos 24 anos de idade, já casado, com dois filhos e depois de receber a “baixa do exército”.

Uma das principais lideranças da *Associação Comunidade Wotchimaücü*, Reginaldo destaca as dificuldades de se viver na roça, o trabalho pesado entre sol e chuva, que lhe teria causado “problemas de saúde”. Em virtude disso, migrou para capital com o auxílio de um amigo, também indígena, que o hospedou em sua casa e o ajudou a encontrar um “serviço” de segurança. Já em Manaus, esperou cerca de três meses até juntar a quantia em dinheiro suficiente para trazer o restante de sua família. Atualmente, trabalha em uma escola como auxiliar de serviços gerais e demonstra certo orgulho pelo fato de nunca ter ficado desempregado desde que veio para cidade.

A perspectiva por trabalho aparece também como principal motivo para migração da família de Deniziu Araújo Peres. Assim como Reginaldo, é natural da comunidade de *Umariçu II*, migrou com sua família já no início dos anos noventa,

⁷² BERNAL, Roberto Jaramillo. *op.cit.*, 2009.

quando seu pai, que então trabalhava na cidade de Tabatinga, recebeu uma proposta de “serviço” na capital.

[...] a parte da minha família, eles vieram pra cidade, inclusive por falta de oportunidade, por falta de um emprego mesmo. E isso influenciou bastante a vinda da minha família pra cidade, esses são os motivos. (Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011)

Um tanto diferente é a trajetória do Sr. Domingos Ricardo Florentino, natural da cidade de Benjamim Constant, mais precisamente da comunidade de *Filadélfia*. Este tikuna resolveu morar na capital aos 23 anos de idade, no início dos anos 90.

Motivo de trabalho e estudar e pra conseguiram menos alcançar ensino médio. Estudei com dezesseis anos, ainda sentando. Naquele tempo era *mobra*, eu sentei lá, estudei, quando terminei a quarta série só, ai de lá que vim pra cá, continuei a quinta série até terminar. Em 2002 terminei meu ensino médio. (Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011)

Os depoimentos apresentados são o exemplo de que a disposição dos indígenas em migrar para cidade se manifesta em situações bastante peculiares. A primeira impressão é de que a escolha se opera através da diferenciação entre *roça* x *estudo*, em uma determinada fase na vida do indivíduo, geralmente quando este “descobre” na cidade uma melhor oferta por educação e a possibilidade de um “serviço”. Em suma, a cidade surge como alternativa para libertar-se do intenso trabalho na aldeia, no entanto, não se trata somente da libertação do corpo⁷³, mas também no atendimento de outras expectativas.

Os filhos às vezes já tem o pensamento de ter calçado né, às vezes a gente não compra rápido assim dinheiro, fazer uma roça tem que ter seis, sete meses pra poder tirar né [...] ai os filhosquerem uma sandália, quer calçar, uma roupinha, sabendo que ele é rapaz, vai procurar a vida né. (Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 2012)

O diálogo dos tikuna com o mundo branco possibilitou, talvez, muito mais para os primeiros, em virtude da histórica relação assimétrica do contato, a abertura de um novo universo cultural a ser vivido e compartilhado. Essa crescente “abertura” indica que “cidade civilizada” estava cada vez mais entranhada nas aldeias, e isso é perceptível quando os indígenas lembram-se das aproximações com as pequenas cidades vizinhas. Em uma sociedade em que existe um “apetite voraz” para com o

⁷³ “sofrimento da roça (trabalho representado como pesado, duro e cansativo, que exige força e submissão do corpo a certas adversidades, como as climáticas e as ambientais), ele é também representado como um *sofrimento* e *sacrifício*” (PALADINO, 2010, p.169).

outro e a cultura é por definição aculturação⁷⁴, o desejo de adquirir uma “sandália” ou uma “roupinha” pode ganhar um sentido completamente particular, indecifrável aos olhos de um branco.

[...] alguns, antigamente né, procura trabalho pra fora, na cidade, na prefeitura [...] anda de casa em casa, pra roçar quintal, assim pra ele poder tirar seu dinheirinho também né (Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 2012).

Contudo, alguns elementos desse mundo branco só podem ser “adquiridos” por meio de uma relação de mercado, isto é, de capital, em termos monetários. É nesse momento em que o sustento da roça já não é capaz de suprir as novas expectativas, uma vez que, salvo raras exceções, se trata de uma modalidade de trabalho que não permite a aquisição de bens que não sejam de “primeira necessidade”. A partir disso, a “procura pela vida” torna-se a meta do jovem tikuna, o que significa muitas vezes transpor os limites que seu mundo aldeão lhe impõe.

Os exemplos apresentados certamente estão longe de responder de forma definitiva as “razões” intrínsecas ao deslocamento tikuna para a cidade, mas nos dão uma ideia da complexidade deste tema. Em certa medida, essa questão poderá ser também respondida a partir dos elementos que perfazem a própria experiência de cada indivíduo. No mais, em face das possibilidades de leitura do fenômeno migratório, é preferível se esquivar de uma perspectiva polarizadora que signifique a priorização de aspectos “culturais” em detrimento dos “econômicos”, ou vice-versa. As trajetórias não se constituem por meio de limites entre um campo ou outro, assim, é preferível evidenciá-las como aspectos complementares.

⁷⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da. *op.cit.* p.361.

3.2A cidade estranha

E quando eu cheguei aqui com a mamãe eu já vi umas casinhas pequenas, isso não conseguia, chorava, eu falava que queria ir embora - nossa casa é lá, eu dizia mesmo assim, eu queria viver na comunidade mesmo [alto Solimões]. Por que lá também é aberto, é livre, a hora que eu quiser eu vou, não tem carro pra me bater, não tem outras pessoas pra me fazer mal. Vai me faltar água pra tomar banho e também pra pescar, vai me faltar pra pegar fruta. E se for lá, tem meu parente, meu tio, outro lado [do rio] tem minha tia...tem meus parentes e todos eles me conhecem.

(Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012)

Os primeiros passos do indígena em sua trajetória urbana constituem-se de nuances profundamente desafiadores. Entretanto, a questão mais importante nesse processo é que a busca de um espaço de convívio aproximado, finalizada com a ocupação de um terreno em área de “invasão” e a criação da “associação política”, aconteceram, em boa medida, em função das dificuldades vividas durante os anos iniciais na cidade.

Comecei a estudar aqui em 1997, cheguei aqui, eu não me adaptei. Naquele tempo lá a nossa comunidade era invasão. Você sabe que eu não achava o lugar mais adequado aqui, com meu avô lá, não é tão bonito, mas o ambiente é agradável assim, é grande, tem plantação de vários tipos de fruta, você é livre pra comer qualquer coisa (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Por meio do processo de descobrimento da cidade, que aparece sempre com certo destaque nas falas, é possível refletir aspectos que só fazem sentido se comparados com o “passado” vivido nas aldeias, que nesses momentos, é sempre carregado de boas lembranças. O primeiro ponto a ser considerado é a mudança de espaços tão distintos. De um lado, a vida sem pressa à beira do rio, num ambiente que carrega o peso incalculável dos ciclos fluviais, da pesca e da caça, das canoas e dos *rabetas*, do convívio com os “parentes”, das moradias típicas, do clima ameno,

em suma, de uma relação profundamente emaranhada à natureza circundante. Enquanto isso, de outro, a cidade e a realidade da periferia, das ruas estreitas e lotadas, das moradias e dos espaços diminutos, do intenso calor humano e das máquinas.

É assim ó, esse nosso vivência aqui na cidade, quando cheguei aqui na cidade, eu não costumei, entendeu!? [...] na aldeia você toma café com almoço mermo, ai depois meio dia você almoça de novo, três horas janta e seis horas janta de novo. Quando cheguei fiquei estranho, aqui só café com pão ao meio dia, às vezes duas horas o almoço, ai minha barriga roncando, eu fiquei sofrendo, ai três horas ai vez só merenda, cafezinho, ai dá oito da noite e jantar, ai eu não costumei, quase que foi embora, mais depois que consegui o trabalho me acostumei (Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011)

A sobrevivência na cidade também obriga o recém-migrado a acostumar-se a escassez, em vários sentidos, que nem de longe se assemelham à “pobreza digna” das aldeias. O jejum diário, incômodo aos olhos do indígena, revela não só as dificuldades do acesso à alimentação, algo comum entre as camadas urbanas pobres, mas também como a vivência na cidade impõe a otimização das atividades diárias, apresentando assim uma nova perspectiva de tempo, do descanso insatisfatório, da hora marcada, do ônibus lotado, de uma vida esmagada e abreviada pelo cotidiano, definitivamente, outro ritmo de vida⁷⁵.



Sr. Domingos (à esq.) e Sr. Reginaldo. (Sede da ACW, Manaus, 2013)

⁷⁵ “Mais do que a mudança de um lugar para o outro, existe a transformação de um tempo para o outro, pois a migração para o índio significa mais do que ir para outro lugar, é viver num mundo diferente, circular espaços desconhecidos conhecer temporalidades dilaceradas pelas contradições sociais”. (OLIVEIRA, 2010. p.173).

Outro desafio marcante, quase traumático, que se impõe na vida do recém-chegado, é o convívio social, isto é, a relação com “o Outro”. A escola e o trabalho são espaços privilegiados nesse sentido, e é onde o indígena sente a necessidade de e de ser reconhecido e respeitado.

Eu quando cheguei aqui professor, eu cheguei aqui né, eu estava na quarta série, primeiro emprego que consegui no distrito, era no *Itautec*. Ai eu consegui esse emprego, eu não falava bem português, eu me matriculei na escola, não fala nada também, eu só sentado, ai o professor admirei, pensando na vista dele [...] eu falei para o professor “eu sô indígena, eu não tendi português não bem. Eu aprendi quando vim morar aqui em Manaus”. [...] Eu nunca falei assim “eu sou indígena”, por causa da discriminação, se cara já me xingando como os *peruano*, *boliviano*, dentro da fábrica, dentro do colégio já me xingaram ... “pra quê que estudar filho do japonês e coreano, por que filho coreano tem dinheiro muito, tem particular pra estudar”. Eu ficando sem responder nada, ficar calado, ficar na minha mesmo. (Domingos, Manaus, 2011)

Durante também minha infância aqui na cidade já com treze anos, aguentei dois anos lá, estudei, mas isso entre os alunos, dentro de sala de aula, não todos, mas alguns, tem os outros que respeita tendeu? Pergunta se é indígena mesmo, eu tinha que responder por que não sabia falar português, é difícil e tinha que falar somente a letra “é” né, sim, é, eu não consegui pronunciar frases, não consegui falar, então foi muito difícil pra mim... muito difícil [...] ai eu retornei pra aldeia, fiquei um ano sem estudar, desisti da aula, eu fiquei parado, fui pra aldeia [...] e quando eu estudei aqui na cidade nova, lá os alunos não sabia que eu sou indígena, eles pensaram que eu era peruano, colombiano, por causa do sotaque né. Ai quando na apresentação do trabalhos, assim, de grupo quando o professor chama [...] eu tinha dificuldade ou vergonha de falar na frente, ai muitas vezes a desculpa é faltar na aula, no dia da apresentação, mas isso foi uma dificuldade que eu tenho também, depois que eu percebi na graduação [...] Foi assim, a gente morava em um quarto, tipo um apartamento [...] tinha uns filhos de vizinhos que moravam, que conheceram o meu pai, minha mãe [...] essas meninas estudavam na mesma escola, então foi elas falando pros outros colegas dela [...] as vezes ela chama assim de nome **“oh la vem o índio estudando na escola”, isso se sente mal tendeu? Nessa época, hoje não!** (Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011)

A dificuldade de se comunicar por meio da língua portuguesa é talvez o aspecto que mais revela “identidade diferenciada”, muitas vezes confundida com a de “colombianos”, “peruanos” e “bolivianos”. Isso é compreensível em uma cidade em que o quadro demográfico é historicamente composto por uma expressiva quantidade populacional de origem indígena, onde, portanto, é comum encontrar

peessoas com esses “traços físicos”, mesmo que, na maioria das vezes, não se definam deste modo. Assim, um tikuna, a julgar pelas suas feições, é mais um entre tantos que compõe esse mosaico urbano, com sua identidade “estranha” só revelada no momento da fala.

E isso pode ser problemático em Manaus, que, apesar de ser fortemente ligada a um passado e a um presente “ameríndio”, é uma cidade onde repousa, sob uma parcela considerável de seus habitantes, o desprezo por qualquer manifestação espontânea que remeta à cultura amazônica, por mais contraditório que isso possa parecer. A partir disso é possível enxergar certo dissenso entre as duas faces que compõem a cidade: a primeira se orgulha do “passado parisiense”, por meio de projetos governamentais que valorizam aspectos da decadente cultura europeia (ópera, teatro Amazonas, etc.), que tende a negar sua “amazonidade”, lembrando-se desta somente em contextos específicos, em datas comemorativas e em festas folclóricas (boi-bumbá). Há de se compreender que isso não acontece por acaso, pois é resultado do empenho de várias gerações, de determinadas elites intelectuais em escrever a história da cidade nesses termos; na outra margem, a “outra cidade” vive o presente amazônico de forma espontânea, mesmo que muitas vezes nem se preocupe em declará-lo. Esse presente não é perceptível somente nos traços físicos de sua população, mas também nos seus costumes, nos hábitos alimentares, no modo de falar, entre tantos outros aspectos.

Comecei no municipal, não repeti nenhum, nada. A minha professora me pressionava – Olha meu filho, você tem que ler, tem que ler ...ai ler revista de pato donald tudinho, ai começava a entender o que estão dizendo.... tudo isso eu que fui atrás, eu só tinha um documento que é a certidão, me matricularam, meu nome tava errado ainda, fizeram outro. Segundo ano eu comecei a estudar química e biologia, uma dificuldade enorme, não sei muito, mas era esforço meu. Não repeti nenhum momento, nada. (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Em uma sociedade onde se pode ser considerado um indesejável simplesmente pelos elementos que cercam a identidade étnica do sujeito, a primeira oportunidade encontrada para amenizar as diferenças se fez através do domínio do idioma do outro, que se torna, obviamente, um elemento indispensável para sobrevivência social do indivíduo, diferentemente do que acontece nas aldeias, onde essa habilidade aparece muitas vezes como algo desnecessário.

Assim, a habilidade em aprender a linguagem do “Outro” ganha um sentido de “proteção”. Bernal já observava que entre os “índios urbanos” da cidade de Manaus o exercício da identidade é abertamente praticado em situações específicas, como, por exemplo, em atividades que são ligadas à sua indianidade: nos restritos cargos públicos destinados a indígenas e em suas próprias organizações⁷⁶. Fora isso, o mais comum é a estratégia de “invisibilidade étnica”. Ao chegarem a Manaus, os tikuna lançaram mão desses subterfúgios. Os transtornos decorrentes da reação alheia pouco receptiva sinalizavam, de forma contundente, que o processo de sociabilização, naquele momento histórico, só se efetivaria através da compreensão e assimilação elementos da cultura “branca e urbana”, isto é, pela possibilidade de manipulação de alguns de seus traços étnicos.⁷⁷

3.3 Em busca de um espaço

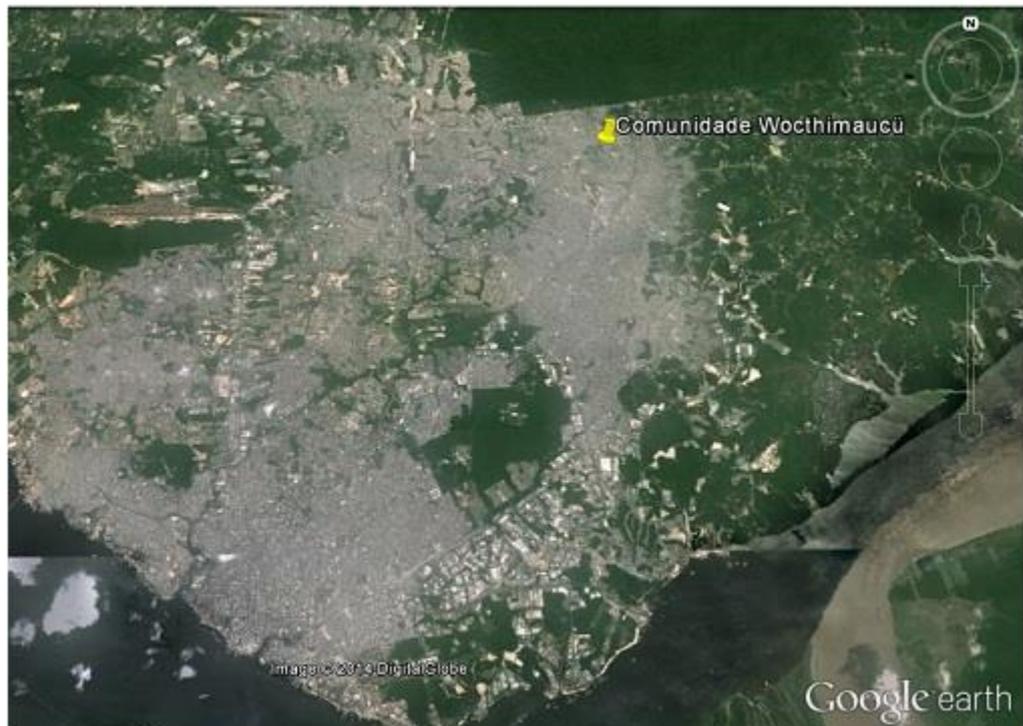
“E nós chegamos aqui era através do nosso irmão Américo. Ai naquele tempo isso aqui iria ser uma habitação, mas só que engenheiro disse que quando chegasse ano dois mil iria desabar assim, que tinha mina aqui não sei onde. Eles desistiram da prefeitura, ai população fez invasão, toda a rua já estava medida, nessa parte nós estamos aqui. No dia dois de fevereiro de 1994 nós chegamos aqui [apontando para o chão debaixo dos seus pés]. Essa área era só nós mesmos, até aqui, tudinho, até hoje são oito família, sempre tá aqui”(Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011).

Ao falar de suas trajetórias na cidade, é quase unânime entre os tikuna a eleição de dois marcos históricos importantes: o primeiro é o que eles chamam de “criação da comunidade”, isto é, a ocupação do terreno na zona leste na cidade, onde se criou a comunidade wotchimaücü; o segundo momento importante se concretizou com a criação da *Associação Comunidade Wotchimaücü*, com a fundamental participação daqueles que passaram a viver nessa pequena

⁷⁶BERNAL, *op.cit.*, 2009.

⁷⁷ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 152.

comunidade. Assim, o primeiro acontecimento, pelo processo que depois desencadeou, foi um verdadeiro “divisor de águas” na vida desses indígenas. É provável que nem soubessem dos rumos que iriam tomar a partir de então, pois conforme o processo foi se efetivando, esses atores estabeleciam novas relações com a cidade, deixando para trás uma postura aparentemente passiva diante dos desafios da vida urbana, como fica claro em algumas falas que retratam os anos iniciais.



Localização da comunidade Wotchimaücü em relação ao perímetro urbano de Manaus (Google Earth/2013)

Antes de tudo, para entendermos a criação da comunidade wotchimaücü, não podemos prescindir da discussão em torno da *mobilização intraurbana*.

Ali, naquela baixada ali era muito feio, só matagal assim, feio, só mato. Só ir, lá vocês pode pegar um pedaço, pode fazer à vontade, não é de ninguém não esse terreno aí, não tem dono, é de quem vai roça, vai ser dono. (Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 2012)

Uma das alternativas encontradas pelas famílias recém-chegadas à Manaus foi recorrer às moradias alugadas, especialmente por locais na área central da cidade, talvez por conta das oportunidades de trabalho e pela proximidade com o porto, que facilitava no recebimento e envio de provisões ou dinheiro aos seus

parentes do interior. Entretanto, essa opção não tardou em apresentar dificuldades. Ao passo que se deparavam com a inesperada escassez de oportunidades de trabalho e renda na cidade, os indígenas perceberam que não era possível sustentar a onerosidade dos aluguéis.

Os desafios impostos pela cidade, não só para os tikuna, mas também para tantos outros migrantes, indígenas ou não, de encontrar espaços dignos e viáveis de moradia, não podem ser desvinculados de uma visão holística sobre o meio urbano no qual estão inseridos. Existem sérios problemas habitacionais presentes em Manaus, uma cidade cujo modelo econômico, desenvolvido a partir da segunda metade do século XX, teve como principal característica a atração de um elevado contingente de migrantes, provenientes não só do interior ou de outros estados da Amazônia, mas também de outras regiões do país.

Não há como negar que a *Zona Franca de Manaus*, através do seu grande complexo industrial e da sua zona de livre comércio, esta última, pujante até os anos de 90, provocou uma intensa dinamização em uma cidade que até então vivia sob as inconstâncias de uma enfraquecida economia e de uma elite que se contentava em apegar-se ao passado “fastigioso” dos tempos da borracha. Por outro lado, a cidade ainda paga caro os “efeitos colaterais” resultantes desse processo histórico, prova disso é seu notável incremento populacional: em 1960 Manaus contava com aproximados 175 mil habitantes, esse número aumentou para quase 1 milhão e meio de habitantes no ano 2000, portanto, uma cidade oito vezes mais populosa em um período de quatro décadas)⁷⁸.

Desse modo, o primeiro entendimento é de que a trajetória experimentada pelos tikuna está inserida em um universo onde a cidade explicita e produz desigualdades sociais que, diga-se de passagem, são vitais para o seu “sucesso econômico”. É a cidade como espaço da contradição, que, ora satisfaz, ora desengana as expectativas de muitos que veem nela a possibilidade de melhores condições de vida. Entretanto, não pretendo afirmar que se tratava de um problema inédito. As estratégias políticas para a ocupação do espaço urbano em Manaus já tiveram várias faces, como o exemplo dos tempos da *belle époque*, quando o poder

⁷⁸ SILVA, S. A.. “Migrantes na cidade de Manaus: processos de inserção na Metrópole e mudanças socioculturais”. In: SILVA, S. A.. (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. Manaus: EDUA, 2010, v. 1, p.168.

público optou por “maquiar” a presença das camadas populares na cidade, ou seja, uma segregação visual⁷⁹. Nos anos 60 se desenvolveu uma situação diferente, agora através da segregação espacial, ou, o que se convencionou chamar de invasões: o estabelecimento de grandes contingentes de pessoas em zonas periféricas da cidade, de forma improvisada e geralmente precária, à margem de mecanismos institucionais e jurídicos⁸⁰.

Por outro lado, a busca por um espaço próprio na cidade evidenciava outras questões, não tão explícitas quanto à da dificuldade econômica. As limitações espaciais atribuídas às moradias “alugadas” são perceptíveis quando os indígenas relembram de suas infâncias nas aldeias, mais uma vez apresentando uma implícita diferenciação entre dois mundos: o rural e o urbano.

Lá a vida é assim de outra forma né, outra maneira de viver por causa que agente tem a terra lá pra fazer roça né...Planta mandioca, macaxeira, milho [...] (Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 2012)

Durante minha infância tinha muitos amigos né, amigos que eu estudei na escola lá na aldeia mesmo e foi muito proveitoso mesmo né, de tá vivendo no mundo indígena, o brincar indígena, em que a nossa própria cultura oferece pra nós, que é acompanhar mesmo nossas mães na roça, as vezes quando a gente não vai pra roça a gente vai pra escola, e depois da escola a gente vai pra brincar com outras crianças, como ir pro igarapé tomar banho, brincar de cipó né, de *tarzã*, de manja-pegã, e outras brincadeiras, de “coquita” né. “Coquita” é uma fruta né, que a gente joga e brincava durante a infância, que tinha esse tipo de brincadeira [...] ai depois quando sai da infância, com doze ou treze anos, eu comecei já a praticar o esporte mesmo, jogar bola, futsal, [...] na comunidade (Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011).

As palavras acima nos dão a nítida impressão de que a ocupação do “terreno” não se efetivou somente pelas dificuldades financeiras que os aluguéis impunham, mas também por atenção a necessidades muito mais abrangentes. A realidade das *quitinetes*⁸¹ estava longe de comportar um modo de vida fortemente ligado aos costumes das aldeias. Isso pode ser facilmente observável nos usos que fazem do

⁷⁹ COSTA, F.D.S. *Quando viver ameaça a ordem urbana: Trabalhadores urbanos em Manaus (1890-1915)*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 1997.

⁸⁰ ASSAD, Tâmera Maciel. “A problemática das invasões na Cidade de Manaus à luz do estatuto das cidades”. *Conselho Nacional de pesquisa e Pós-graduação em Direito*. Manaus, Novembro, 2006.

⁸¹ Termo usado para identificar habitações populares em Manaus. Geralmente funcionam em propriedades com vários apartamentos de tamanho reduzido, com no máximo um dormitório, uma sala-cozinha-lavanderia e um banheiro.

espaço hoje ocupado, tanto no que se refere às moradias, em seus os estilos, suas dimensões e as formas com que estão dispostas, como na criação de animais e o cultivo de espécies frutíferas. Esses elementos demonstram que os indígenas buscavam, por meio desse espaço, vivenciar, mesmo que precariamente, os elementos que cercavam seu modo de vida antes de chegarem à cidade.

Existe ainda um terceiro aspecto nesse processo, que também não é tão perceptível quanto às motivações econômicas. Embora os indígenas afirmem que a comunidade fora “criada” com a ocupação do terreno, suas falas apontam para outro caminho, o fato de que existia uma rede de relações entre os tikuna em Manaus. Assim, a necessidade de aproximação em um ambiente “estranho” pode indicar o estabelecimento espacial de parte de um grupo, que já se articulava por meio de uma relação de parentesco, logicamente que estabelecida ainda nas aldeias.

Isto é visível quando os indígenas relatam que alguns indivíduos assumiram o papel de “mediadores” para seus “parentes”, em todo o processo que vai desde o convite para viver na cidade, apresentando suas possíveis vantagens em comparação à realidade nas aldeias, o auxílio no deslocamento, com a aquisição das passagens de barco, até à fase de adaptação nos primeiros meses, compartilhando suas moradias, suas provisões e articulando oportunidades de trabalho. Tendo em vista essas ações, não é difícil concluir que um dos fatores que encorajaram os indígenas a fazer a “invasão” foi a tentativa de aproximação entre pessoas que compunham uma rede de apoio, e que, em sua totalidade, perfaz a própria comunidade tikuna em Manaus. Entretanto, o mais interessante é que esse processo não aconteceu somente no sentido de reafirmar as “alianças” já existentes, mas também de aproximar novas famílias, uma vez que, embora fossem todas provenientes do alto Solimões, muitas das comunidades daquela região são separadas por dias de viagem. Portanto, até a “invasão”, algumas famílias, provavelmente, não tinham conhecimento da existência das outras.

[...] tiraram barranco, tiraram terra pra ficar no nível lá, foi aterrado tudinho, por eles mesmos [...] lá passava um igarapezinho, e plantavam mesmo, macaxeira, logo que eles chegaram lá [...] ali, todo o dia de tarde nós brincava lá, jogava bola, agora não joga mais, nós tinha campinho lá, agora tá tudo abandonado ai (Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 2012).

O esforço dos tikuna em buscar e construir um espaço comum de convívio entre seus parentes resultou em avanços que talvez nem imaginassem. É através desse marco que esses autores dividem, de maneira comunitária, suas trajetórias na cidade em dois momentos, num movimento que, resguardadas as especificidades, lembra o que foi descrito por Oliveira Filho (1988), já explicado aqui, quando a trajetória desse mesmo povo do alto Solimões em duas realidades históricas distintas, o *desencantamento do cotidiano* e o posterior *reencantamento do cotidiano*.

Em Manaus, o primeiro momento foi marcado pela prática de invisibilidade temporária de suas identidades, por conta do declarado preconceito vivido nas trajetórias escolares e no trabalho, e a abdicação de seus costumes aldeãos. O segundo momento, inaugurado a partir da “ocupação do terreno”, resultou na reafirmação de suas identidades, por meio de elementos que constituíam parte dos seus cotidianos nas aldeias, isto é, de ter os parentes próximos uns dos outros. Com certa frequência os tikuna falam dos primeiros anos na área de invasão, lembrando-se das imensas dificuldades de infraestrutura no então recém-criado bairro Cidade de Deus. Falam da ausência de postos de saúde, de escolas públicas, do transporte coletivo, que para ser usado era necessário caminhar por cerca de 3 km, entre ruas, becos, vielas não asfaltadas, cortadas por igarapés, que se transformavam em esgotos a céu aberto. A área onde fica a comunidade era um terreno alagado, os próprios indígenas tiveram de prepará-la para assentar suas casas.

A ocupação não se deu somente de um modo puramente físico, mas também com o esforço de dar novos sentidos àquele espaço, de transformá-lo em um “lar”. Assim, processo de aglomeração espacial de parte da comunidade tikuna em Manaus foi uma busca mais abrangente. Pesa nesse aspecto a reflexão de Paladino (2010), quando esta afirma ser comum associar “distância espacial” à “perda da cultura indígena”, uma visão que tende a desvalorizar as particularidades culturais desses sujeitos. A migração para as cidades não resultou, para os tikuna, o divórcio com seus costumes.

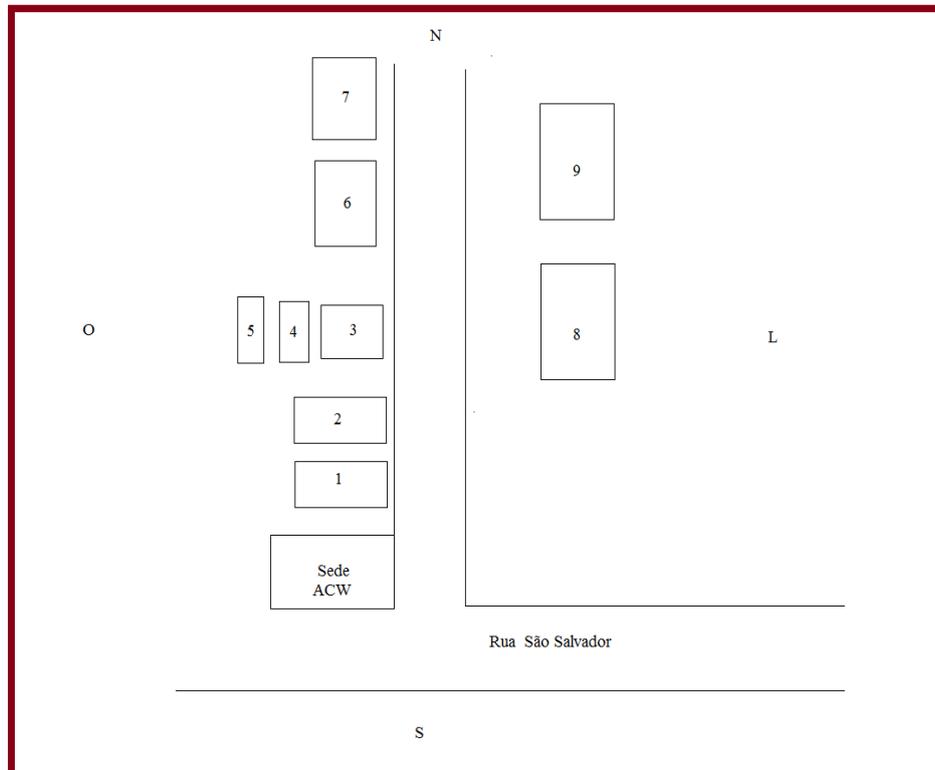
3.4 A Comunidade Wotchimaücü e o protagonismo na cidade

A ocupação do terreno na zona leste da cidade aproximou uma parte da comunidade tikuna presente na cidade de Manaus. É importante frisar que nela está estabelecida toda uma lógica específica de relação entre os seus habitantes, porém não totalmente dissociada das relações estabelecidas com famílias que habitam em outras localidades da cidade. De qualquer modo, o entendimento da organização em nível local nos ajudou a mapear também boa parte da rede de relações estabelecidas no âmbito da ACW.

Se a primeira questão importante a respeito da *comunidade wotchimaücü* é a forma na qual está organizada, um interessante caminho para compreender esse aspecto é saber se existe continuidade em relação a algum “modelo” encontrado nas aldeias do alto Solimões. Quando tocamos nesse ponto, mais uma vez faz-se necessário estabelecer o cruzamento com as informações acerca da organização social tikuna no contexto do alto Solimões, como pontualmente exposto no capítulo anterior. Aquela pequena análise pode ser um ponto de partida para se pensar na *comunidade wotchimaücü* e, ao mesmo tempo, observando que a dinâmica sempre esteve presente nesse processo histórico, e que a própria organização da comunidade urbana é face desse processo.

O primeiro ponto a ser destacado é o aspecto geracional. A comunidade tikuna em Manaus possui três gerações, e esta divisão é bem visível na comunidade Wotchimaücü. A primeira geração é composta por aqueles chefes de família que se deslocaram para a cidade, todos nascidos nas aldeias do alto Solimões, na faixa etária de 40 anos em diante. Dentre esses, alguns, anos depois, ocuparam o espaço onde comporta a vila tikuna. Os filhos desses pioneiros formaram a segunda geração, que, apesar de terem vivido boa parte da infância na cidade, são naturais das mesmas comunidades de seus pais, situando-se na faixa etária de 25 a 32 anos. A terceira geração é aquela composta por crianças e jovens, todos nascidos em Manaus, netos dos chefes da primeira geração.

Croqui da comunidade Wotchimaücü



Casa	Chefe (a)	Clã	Total
1	Aguinilson Araújo Peres	<i>Onça</i>	8
2	Deniziu Araújo Peres	<i>Onça</i>	5
3	Bernardino Alexandre Pereira	<i>Manguari</i>	15
4	Isaac Ponciano	<i>Manguari</i>	3
5	Teodino Cândido da Silva	<i>Manguari</i>	8
6	Martins Dica Ponciano	<i>Saúva</i>	10
7	Zenaide	<i>Manguari</i>	8
8	Domingos Ricardo Florentino	<i>Galinha</i>	7
9	Aldenor Bastos Félix	<i>Mutum</i>	4
Total Aprox. Hab.			68

A comunidade Wotchimaücü é composta por nove casas, onde vivem dez famílias, ao longo de uma estreita rua sem saída e sem pavimentação. Optamos por enumerar cada uma das casas de acordo com os respectivos chefes da família, seguindo as explicações dos indígenas. As informações contidas nos dois quadros nos possibilitam uma análise através de inúmeras clivagens possíveis.

Já vimos que, na região do alto Solimões, a organização social tikuna sempre foi marcada pela intensa dinâmica, seja por conta das agressivas interferências operadas pela máquina colonial, ou por estratégias dos próprios indígenas em resposta a esses problemas. Com tantas metamorfoses sociais, operadas de maneira descontínua, em diferentes localidades, seria possível encontrar elementos que nos permitam relacionar a organização da comunidade Wotchimaücü com alguma daquelas presentes no alto Solimões (clãs, comunidades vicinais, grandes aldeamentos, etc.)? É possível que a própria sugestão dos indígenas ao citarem as moradias de acordo com os chefes de família nos forneça pistas a respeito dos elementos relevantes na relação entre os moradores da comunidade.

Ao considerarmos a concepção das moradias em si, em termos estruturais, estéticos, etc., certamente observamos grande diferença em relação aos modelos das antigas malocas, uma vez que são feitas de madeira ou alvenaria nas paredes, geralmente com o chão de alvenaria, com telhas de aço ou amianto. Por sinal, essas características não se diferenciam das moradias de seus vizinhos não índios, que se configuram como um estilo comum entre as camadas mais pobres da cidade.



Uma das moradias presentes na comunidade wotchimaücü (Amilcar Jimenes/Manaus/2013)



Vista frontal da rua que divide a comunidade wotchimaücü (Amilcar Jimenes/Manaus/2013)

A julgar pela disposição dessas moradias, é possível identificar alguma semelhança pelo que já foi descrito como *comunidade vicinal*. Entretanto, no aspecto social, esse tipo de organização, segundo Cardoso de Oliveira, tem como característica principal a presença de um líder, geralmente associado aos seus parentes, cuja identificação está mais ligada ao sobrenome “aportuguesado” do que ao do clã em si. Não é possível afirmar, e ainda veremos com maiores detalhes, que a comunidade Wotchimaücü possui um chefe de família que exerce papel semelhante, mas, na cidade, alguns chefes, que detêm variados graus de prestígio, formando um núcleo político que está sempre sob o controle da ACW.

Na questão do matrimônio, quando nos referimos aos tikuna em Manaus, é possível afirmar que coexistem tanto a maneira “tradicional” quanto os casamentos “flexibilizados”, uma vez que, boa parte das mulheres presentes na cidade, sobretudo aquelas da segunda geração, são casadas com não índios. A opção depende muito da aceitação da família, principalmente quando a mulher está do lado indígena, o que constatamos ser mais comum.

Assim sendo, com devida atenção sob esses detalhes, é possível enxergar também alguns elementos clânicos na comunidade Wotchimaücü, embora haja uma tendência de crescimento do número de casamentos “fora de regra”. Verificamos que entre os indígenas que ainda mantêm seus casamentos “tradicionais” essa relação está imbuída na própria dimensão do parentesco. Toda essa discussão nos faz perceber, de antemão, que a organização da comunidade wotchimaücü se faz de inúmeras maneiras. Dependendo do contexto, podem pesar tanto os elementos clânicos quanto de parentesco.

3.5A Associação Comunidade Wotchimaücü

“Quando nós chegamos aqui, nós espalhamos uma hora pra ali, pra cá, no outro bairro, por isso que eu falei que naquele tempo os tikuna tinham residência aqui em Manaus, são vinte e dois bairros, ai nós formamos a associação aqui, pra defender os povos tikuna que mora aqui na cidade, por que, às vezes, temos o sofrimento, temos a discriminação dos brancos, ai nós nos defendemos disso”.

(Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011).

Conforme demonstramos no capítulo anterior, a criação da comunidade Wotchimaücü foi primordial para a emergência de uma atuação mais organizada entre os tikuna em Manaus. A aproximação entre algumas famílias naquele espaço foi decisiva no processo de criação da *Associação Comunidade Wotchimaücü*. A ACW teve sua personalidade jurídica adquirida no ano de 2002, através da oficialização em cartório. Como se pode notar, seu nome em língua materna foi escolhido em função da própria comunidade, formada no ano de 1994 e que, por sua vez, faz alusão ao clã *awai*, representado por um de seus fundadores, o Sr. Reginaldo Luciano Marcolino.

Na tentativa de compreender a associação tikuna em Manaus, esta parte do capítulo se subdivide em quatro tópicos. No primeiro está exposto o processo de concepção da ACW, considerando as mudanças que isso acarretou nas relações

comunitárias, bem como o “despertar” político de alguns dos sujeitos que participaram ativamente em todo esse processo. O segundo tópico refere-se ao funcionamento da ACW, através das atribuições dadas a cada cargo, dos mecanismos decisórios, tudo de acordo com o que está instituído no estatuto. No terceiro tentamos mapear a maneira pela qual a organização tikuna se relaciona com os agentes externos, as relações de parceria e tensão existentes. O quarto e último tópico expõe a agenda da associação tikuna, destacando o que consideramos serem as duas principais pautas reivindicatórias: o empreendedorismo cultural e a educação.

É evidente que se trata de uma divisão mais pensada no intuito de facilitar o trabalho de escrita, do que propriamente de representar alguma realidade. O associativismo tikuna é uma rede complexa, onde existem inúmeros elementos interconectados.

3.5.1A política no âmbito da ACW

Ao destinarmos um olhar mais atento a respeito da ACW, vemos que essa organização caracteriza-se como um espaço que institucionaliza a dinâmica da correlação de forças entre as lideranças da comunidade. A partir dessa afirmação, é importante compreender as atribuições específicas de cada cargo, a relevância dos clãs, o papel dos mais velhos, das mulheres e como todos esses atores participam e se articulam para movimentar seus interesses. Em primeira análise, esses detalhes nos permitem afirmar que, a partir da criação da ACW, se inaugurou um novo tipo de articulação no cerne da “macro-comunidade” tikuna, caracterizada pela *relação associativa*, que, por definição, “repousa num ajuste ou na união de interesses racionalmente motivados (com referência a valores ou fins)”⁸².

A relação associativa não decretou o fim das *relações de parentesco*, tanto no nível da comunidade urbana total quanto da própria comunidade Wotchimaücü, mas foi além, articulando famílias que até então não possuíam proximidade. Mas para que essa nova relação fosse efetivada, os tikuna tiveram de produzir um “lugar

⁸² WEBER, Max. *op.cit.*, p. 25.

comum”, que aproximasse os sujeitos “desconhecidos”, através de uma proposta mais abrangente⁸³. É quando emerge o que chamamos *decomunhão étnica*, que “não constitui em si mesma uma comunidade, mas apenas um elemento que facilita as relações comunitárias”⁸⁴ ou, no nosso caso, associativas.

Embora as relações de parentesco ainda sejam importantes, principalmente quando reduzimos o escopo a um nível local, a operacionalização da ACW só é viável por meio da *comunhão étnica* pela qual está diretamente associada. Todavia, isto não significa dizer que os “traços étnicos” estivessem completamente prontos e acabados, tendo sido somente “descobertos” a partir do associativismo, embora já existissem alguns elementos comunitários globais, tais como a língua materna, a origem comum (as aldeias do alto Solimões), bem como os próprios sentidos dados às trajetórias iniciais na cidade. A própria política da ACW é responsável pelo processo de “percepção identitária”, uma vez que o étnico não é somente a posse de traços, “mas a atividade de produção, de manutenção e de aprofundamento das diferenças”⁸⁵.

Por outro lado, é impossível discutir a gênese da ACW sem compreender as trajetórias políticas de alguns membros, que desde o início se destacaram em seus papéis de liderança no âmbito organizacional. Entre os que se envolveram com maior dedicação na formação da associação podemos dividi-los de acordo com as já comentadas gerações na cidade. Segundo relato dos próprios indígenas, da primeira geração, destacam-se os chefes das cinco primeiras famílias que se instalaram no bairro Cidade de Deus: Reginaldo Luciano Marcolino, José Cordeiro (já falecido), Américo Peres, Martins Dica Ponciano, Domingos Ricardo Florentino e Bernardino

⁸³ Parágrafo Primeiro – São direitos dos membros da ACW:

a) De se beneficiarem e participarem das atividades sociais, políticas e culturais desenvolvidas pela associação; b) Tomar parte, votar e ser votado nas Assembleias, desde que atenda as exigências do presente estatuto; c) Representar a ACW, quando indicado pela coordenação; d) Obter informação sobre todas as suas atividades; e) Votar a partir dos 12 anos de idade e ser votado a partir dos 20 anos de idade.

Parágrafo Segundo – São deveres dos membros da ACW

a) Participar ativamente das assembleias; b) Apoiar as lutas desenvolvidas pela Coordenação; c) Zelar pelo bom nome da ACW, pelo fiel cumprimento dos seus objetivos e pelo patrimônio da associação; d) Observar e cumprir o estabelecido no presente Estatuto; e) Transmitir a seus filhos os costumes, a língua materna, a tradição e a cultura; f) Pagar uma contribuição mensal, cujo valor será estipulado pela Assembleia; g) preencher a ficha de filiação.

⁸⁴ WEBER, Max. *op.cit.*, p. 270.

⁸⁵ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FERNART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguindo de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 40.

Ponciano. A segunda geração está representada por Aguililson Araújo Peres e Deniziu Araújo Peres, filhos de Américo Peres, e o professor Aldenor Basques Félix.

O detalhe importante é que, de acordo com as entrevistas, é possível afirmar que as duas gerações desenvolveram seus engajamentos de maneira distinta. Entre os sujeitos da primeira geração, as falas não indicam uma vivência política anterior à experiência iniciada pela comunidade wotchimaücü, ainda que esses sujeitos tenham saído de suas aldeias em um contexto de efervescência do movimento indígena no alto Solimões, então majoritariamente protagonizado pelos próprios tikuna.

Eu não me envolvia com o movimento indígena, mas eu era indígena, eu nem sabia o que é que eles estão lutando, o que eles tanto discutiam... Ai minha mãe me disse: “meu filho, tu tá muito fora do assunto, eu não sei ler, mas consigo entender o que eles estão falando, é pro teu bem”. Ai eu comecei a me identificar, meu irmão falando bem assim: “ó, é só nós dois... Observa bem. O que eu aprendi eu vou passar pra ti...” (Aguililson Araújo Peres, Manaus, 2012).

O engajamento dos sujeitos da segunda geração se efetivou através de dois caminhos. Ao contrário dos mais velhos, esses mais jovens desenvolveram a “consciência política” tanto nas ocasiões em que visitaram seus parentes em suas terras de origem, tendo contato direto com o amadurecido movimento indígena nas aldeias, quanto pelas mesmas dificuldades vividas pelos seus pais na cidade, juntamente com a observação das reuniões que já aconteciam na comunidade wotchimaücü.

Em Benjamim participei de varias reuniões, com os outros lideranças indígenas mais velhos, já me fez uma interação com eles, ai eu já perdi a vergonha (...) comecei a contribuir, dar minha opinião, minhas ideias, o que eu passei durante minha infância. Em mil e novecentos e noventa e cinco comecei participar do movimento de estudantes indígenas do amazonas, lá que realmente participei da primeira reunião, com todos os outros jovens, lideranças, que estudavam aqui em Manaus e que passaram pelo mesmo processo que eu falei [...] eles passaram por vários preconceito, discriminação, mas lutaram pra ter esse movimento, movimento de estudantes indígenas do amazonas, que vem de varias regiões, de outros estados, então a partir dai comecei o movimento mesmo. Comecei a contribuir com eles, a ter nossos direitos, a ter cota nas universidades, nossos direito no estágio, nos setores privados ou no setor público e ter oportunidade nas escolas particulares. (Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011)

Ao relembrares dos anos em que se mobilizaram para criar a ACW, é comum os indígenas mencionarem o “preconceito” como a principal motivação. Essas falas apontam uma análise em dois caminhos paralelos, mas não excludentes. Em primeiro lugar, como uma situação verdadeiramente vivida e compartilhada naquele momento histórico, com um forte poder agregador, capaz de fortalecer os laços de solidariedade entre esses sujeitos. Ao mesmo tempo, em outro nível de análise, podemos compreender como uma “questão chave”, isto é, um processo de coletivização da memória de alguns sujeitos do grupo, redefinindo, concisamente, os sentidos dados ao engajamento político desses atores no presente. Nesse segundo nível, temos a possibilidade de analisar aqueles problemas vivenciados por esses sujeitos, não exatamente no seu sentido real, mas simbólico, isto é, como tudo aquilo foi potencializado por um discurso mobilizador.

Mas depois, ai primeira entrevista na televisão e no rádio, pra divulgar o grupo wotchimaücü. Eu estava na tevê, no rádio e no jornal, em toda a parte, no *acrítica*, *Amazonas em tempo*, ai minha colega de sala me falou: “rapaz esse homens são artistas, vamos respeitar”. Poxa, ai eles me consideraram. Eles ainda disseram: “parabém você, até que você identificou”. Eu tenho orgulho, eu tenho orgulho em ser índio mermo. Eu nunca neguei, por que já nasci assim mesmo (Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011).

A criação da ACW tanto surgiu do despertar da “etnopolítica” tikuna, quanto contribuiu para a formulação desta. Neste processo de transformações, consolidou-se aquele novo modo de se relacionar com a cidade. Até então, os traços nativos, por vezes indissimuláveis, poderiam ser comparados a um fardo, que dificultava o processo de sociabilização do indígena no mundo urbano, haja vista o olhar quase sempre preconceituoso da sociedade “branca”.



Os irmãos Deniziu Peres (esq.) e Aguililson Peres (dir.). (Manaus/2011)

Com o associativismo, a identidade indígena se tornou um elemento positivo, que, ao invés de ocultado, passou a ser valorizado e exaltado. Entretanto, não significa afirmar que essa exposição passou a ser feita em todos os momentos da vida cotidiana, mas em contextos específicos, tais como em situações de negociação política, ou até em algumas práticas presentes no campo do “empreendedorismo cultural”, como ainda veremos mais adiante.

Essa é a realidade do nosso povo aqui em Manaus, a realidade na base é diferente, é ligado com as prefeituras. Aqui estamos concentrados para o lado da assembleia, do governo, instituição maior, SEIND, COIAB, FUNAI. E aqui é raiz, aqui que vão ser espalhadas as coisas. Informação que chega aqui, não vai chegar à base...Tem sete mil lá, em outra tem dez, essas pessoas estão sentadas, por que eles não sabem o que está acontecendo, se aqui o governo está fechando algum acordo com organizações indígenas maiores, lá quase não vai saber (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012)

A chave mobilizadora não está presente somente na relação conflituosa com o passado na cidade, pois é também perceptível na operação de “reconstrução da memória” feita por Aguinilson, quando este relaciona, de forma implícita, a própria escolha pela vida urbana a partir das possibilidades abertas pela “emergência política” da comunidade tikuna em Manaus. A justificativa que explica a opção pela vida urbana já não cabe somente nas trajetórias pessoais e familiares, mas dentro de um projeto futuro, que vislumbra uma evolução na sua organização política, isto é, uma função mais abrangente para o protagonismo na cidade.

3.5.2 A ACW e sua organização administrativa

“Através da assembleia a comunidade me indicou pra secretário da associação, foi em mil e novecentos e noventa e oito. Comecei a fazer parte do grupo e contribuir com eles, na parte de fazer relatório. Eles como não concluíram o ensino médio, estudaram até o ensino fundamental, tinham dificuldade de escrever, e tinha que ter outras pessoas pra relatar”.

(Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011).

A estrutura organizacional da ACW funciona em três níveis, sendo que um deles, a **Assembleia geral**, constitui-se como órgão máximo de deliberação. Têm direito a votar aqueles membros que possuam pelo menos doze anos de idade, e que estejam em dias com a contribuição mensal⁸⁶. As sessões ordinárias acontecem no intervalo de seis meses, as extraordinárias de acordo com a necessidade de se deliberar à respeito de alguma questão urgente⁸⁷.

Além das assembleias, existem as reuniões mensais, que acontecem em todo o primeiro sábado do mês, com exceção daqueles que coincidam com algum feriado. Esses encontros servem tanto para atualizar os associados sobre o andamento de projetos e resolução de questões pontuais, quanto para negociar parcerias e promover os raros encontros com outras associações indígenas.

Segundo informações dadas pelos próprios tikuna, a organização wotchimaücü conta hoje com, aproximadamente, duzentos associados. Esse corpo de associados pode ser dividido em dois grupos. O primeiro é daqueles que moram na própria comunidade tikuna, ou no mesmo bairro, portanto, nas proximidades da sede; o segundo dos que residem em outros bairros, cuja participação na associação é quase sempre limitada às assembleias gerais.

⁸⁶ Atualmente a mensalidade está fixada no valor de R\$ 3,00.

⁸⁷ Artigo 12 - Compete a Assembleia Geral:

I – Estabelecer e definir as metas e o planejamento estratégico dos trabalhos da associação; II – Apreciar o relatório de atividades da Coordenação; III – Eleger membros da Coordenação e do Conselho Fiscal e destituí-los; III – Aprovar as prestações de contas da coordenação, com o parecer do Conselho Fiscal;

IV – Aprovar alterações no estatuto da ACW; V – Deliberar sobre a dissolução da ACW; VI – Deliberar sobre a conveniência de alienar, hipotecar ou permutar bens patrimoniais da ACW; VII – Deliberar sobre o afastamento ou desligamento de qualquer membro da ACW; VIII – Deliberar, enfim, sobre tudo o que a seu juízo julgar necessário para o bom funcionamento da ACW. (Estatuto da Associação Comunidade Wotchimaücü)



Sede da ACW em dias de reuniões. (ACW/Manaus/2013)

Nas reuniões mensais, a presença de associados não passa de mais de uma dezena. Geralmente, são os próprios moradores da comunidade no entorno da associação que participam com maior frequência das reuniões, por consequência, dominando os quadros dirigentes da ACW. Os associados de outros bairros tendem a alegar dificuldades de locomoção para justificar suas participações limitadas. Até

mesmo em algumas assembleias é possível encontrar um número reduzido de participantes⁸⁸.

O **Conselho Fiscal** é o segundo corpo decisório da ACW⁸⁹. Geralmente é composto por membros pertencentes ao mesmo grupo que dirige a coordenação, por isso, na prática, suas ações são feitas muito mais no sentido de endossar a administração vigente, do que fiscalizá-la. Em razão da relativa complexidade, sempre houve necessidade de arregimentar associados providos de maior qualificação para esse cargo. Foi a partir desse tipo de trabalho que os associados da segunda geração começaram a se destacar, pois, ao contrário de seus pais, tiveram melhores chances de avançar em seus estudos.

A **Coordenação** é o terceiro elemento presente no modelo administrativo da ACW⁹⁰. Essa instância é composta pelos cargos de **coordenador, vice-coordenador, secretário e tesoureiro**. Além de serem escolhidos por voto direto dos associados, como já vimos, também são cargos exercidos sem nenhum tipo de remuneração.

As atribuições mais visíveis de ambos os cargos se restringem basicamente em: firmar parcerias com agentes externos, organizar e avaliar a atuação dos demais

⁸⁸ É provável que essas ausências reflitam contextos de insatisfação, com relação aos rumos tomados pelo grupo dirigente, em determinadas situações. Já chegamos a presenciar assembleias, destinadas à eleição de cargos, com um número incrivelmente reduzido de associados.

⁸⁹ Artigo 14 – Compete ao Conselho Fiscal: a) Verificar em conjunto com a coordenação, os relatórios de prestação de contas, balanços contábeis e patrimoniais da ACW; b) Verificar periodicamente os livros que registram a movimentação orçamentária, financeira e também, dos bens patrimoniais e materiais da ACW; c) Assinar em conjunto com o Coordenador, o relatório anual de atividades, balanço e prestação de contas da ACW; d) Informar a Assembleia Geral, qualquer irregularidade que constatar no balanço e prestação de contas da ACW; e) Apresentar relatórios de prestação de contas, balanços contábeis e patrimoniais na Assembléia geral. f) Animar e auxiliar nos trabalhos da Coordenação.

⁹⁰ Artigo 16 – Compete a Coordenação: a) Convocar e instalar as Assembleias Gerais; b) Administrar o patrimônio e gerir os recursos da ACW; c) Propor à Assembleia Geral as diretrizes políticas, técnicas e administrativas, baseado nos objetos sociais da ACW; d) Apresentar semestralmente, à Assembleia Geral, o Plano de Trabalho e a proposta orçamentária para o semestre seguinte, ou, a qualquer tempo, para prestação de conta; e) Promover a Articulação com os órgãos públicos federais, estaduais, municipais e instituições nacionais ou estrangeiras; f) Viabilizar e executar as deliberações aprovadas nas Assembleias Gerais, elaborando planos anuais, com metas e prazos definidos, distribuindo as responsabilidades e avaliando os trabalhos de forma permanente; g) Fimar parcerias com pessoas físicas ou jurídicas, públicas ou privadas, nacionais ou estrangeiras, com o intuito de melhorar a vida de seus membros; h) Criar setores de trabalhos, selecionar e contratar funcionários e assessores, conforme as necessidades, bem como demiti-los, fixando atribuições gerais e remunerações; i) Prestar contas de sua administração mediante a apresentação de demonstrações financeiras, balanços contábeis e patrimoniais, acompanhados de relatório de atividades no exercício, submetendo-os ao Conselho Fiscal, até o final da primeira quinzena de fevereiro do exercício seguinte.

envolvidos na administração, organizar os encontros e, principalmente, gerenciar possíveis conflitos no interior do grupo. Já vimos que, “tradicionalmente”, a sociedade tikuna não permitia a existência de grandes líderes, uma vez que o poder estava fragmentado pela política clânica. Vimos também que as inúmeras transformações ocorridas a partir da relação com o “mundo dos brancos” incidiram diretamente sobre alguns aspectos dessa organização⁹¹. O coordenador é aquele que representa a comunidade, no seu aspecto étnico, embora as suas ações muitas vezes sejam orientadas pelas referências de parentesco, ou de outras formas. O coordenador também não possui poderes de coerção, pois seu papel está muito mais ligado ao diálogo e à sua capacidade de convencimento.

Os demais cargos envolvem trabalhos específicos, de acordo com o assunto que de sua responsabilidade. O **secretário**,⁹² para exemplificar, é aquele que organiza todos os trâmites burocráticos e administra os documentos pertencentes à ACW. Outro cargo importante é o de **tesoureiro**⁹³, que como de praxe, é responsável pelas finanças da associação, a quem é depositado toda a confiança para fazer a contínua contabilidade das receitas e gastos, demonstrando os números ao final de cada exercício administrativo. Para esses cargos, também existe uma tendência em priorizar candidatos com certo grau de instrução em favor de seu bom desempenho, haja vista a relativa complexidade que caracteriza suas operacionalizações.

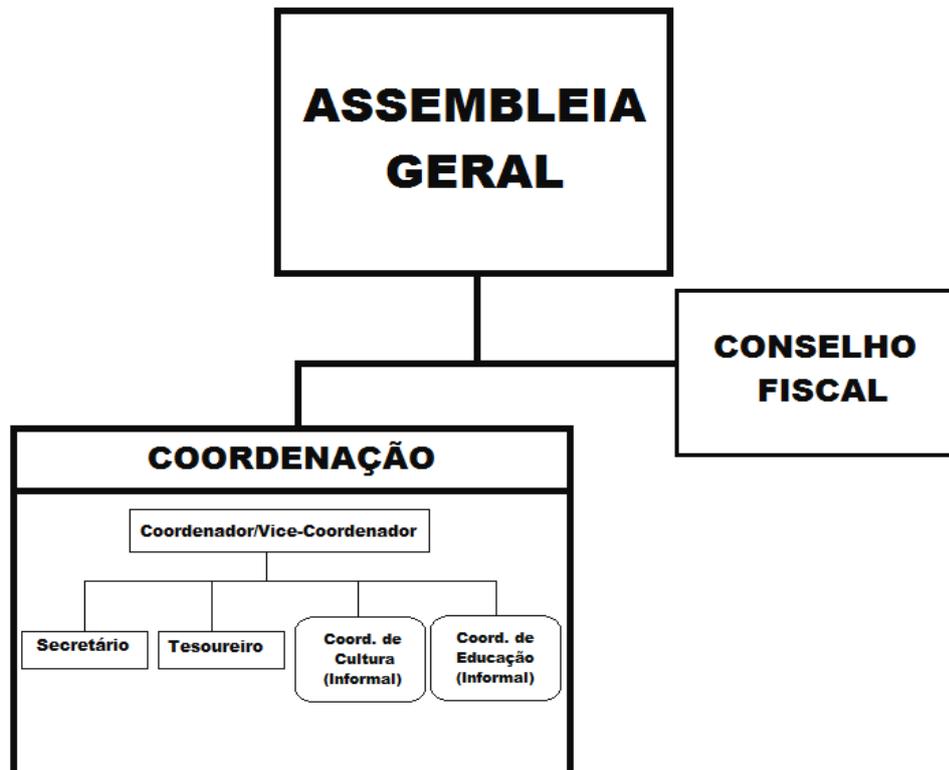
Além dos cargos previstos no estatuto, existem mais três, de caráter extraoficial: o **decoordenador de artesanato**, que estabelece os contatos para a aquisição de material destinado a essa atividade em busca oportunidades para a

⁹¹ Há até pouco tempo ambos os cargos eram intitulados de *cacique* e *vice-cacique*. Os associados discutiram a mudança para coordenador ou presidente, acabou vingando a primeira opção. Outro aspecto curioso desse cargo é que, por algum tempo, esteve atrelado à condição de líder da *Igreja Tikuna de Manaus*. É provável que esse detalhe estivesse vinculado a uma forte tradição na sociedade tikuna, muito bem percebida por João Pacheco de Oliveira, de que as lideranças eram atreladas à algum fator mítico.

⁹² Artigo 19 – compete ao Secretário: a) Proceder ao registro das reuniões da coordenação e da assembleia geral; b) Arquivar todos os documentos da ACW, além da correspondência expedida e recebida; c) Proceder, conjuntamente com o coordenador, no impedimento do tesoureiro, a abertura de contas, assinaturas de cheques, requisição de talonários, bem como toda e qualquer providência necessária para a realização de operações bancárias em nome da ACW. (*Estatuto Associação Comunidade Watchimaücü*, p.6).

⁹³ Artigo 20 – Compete ao Tesoureiro: a) Proceder, conjuntamente com o coordenador a abertura de contas, assinaturas de cheques, requisição de talonários, bem como toda e qualquer providência necessária para a realização de operações bancárias; b) Apresentar relatórios de prestação de contas, demonstração financeiras, balanços contábeis e patrimoniais da ACW; c) Proceder ao registro de toda a movimentação orçamentária, financeira e também, dos bens patrimoniais e materiais da ACW. (*Ibidem*.)

venda dos produtos manufaturados; **coordenador de educação**, responsável pelo andamento do projeto de ensino bilíngue. Este trabalho é feito geralmente por algum professor indígena, como complemento educacional para os jovens da comunidade, que, na sua totalidade, estudam na rede pública de ensino; o **de coordenador de cultura**, incumbido de organizar outras atividades inerentes ao empreendedorismo cultural, tais como formação de grupo musical, de dança e de teatro. O quadro organizacional da ACW ganhou essa configuração com o passar dos anos, convergindo assim com a ampliação da própria agenda.



3.6 Relacionando-se com os “outros”

a partir daí, quando o pessoal do CIMI fez uma visita aqui aos grupos indígenas tikuna, que começaram a ter as ideias que eles levaram aqui pra nós, falaram a experiência de outras organizações indígena, que existente dentro da capital Manaus e falaram que é bom organizar, “por que vocês vão conseguir os direitos de vocês, fazer o projeto, formar a associação de vocês, pra vocês ter direito de solicitar alguma coisa”... A partir daí a gente pensou, não sabia o que era organização, nem associação.

(Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011).

A relação com outras organizações sempre esteve presente no protagonismo tikuna em Manaus. O próprio processo de construção da ACW dependeu do auxílio direto de agentes externos, como a fala acima atesta. Esses detalhes mostram que a mobilização entre os tikuna na cidade está diretamente ligada à descoberta de um campo político já testado e estabelecido por outras organizações da mesma natureza, campo esse que permitiu a abertura de um canal de diálogo com a sociedade urbana não indígena. Se não faltavam condições favoráveis uma atuação cada vez mais efetiva por parte da comunidade tikuna, o próximo passo consistiu em compreender o modelo apropriado para se chegar aos objetivos.

3.6.1 Os missionários

Dentre as organizações que mantêm parcerias com a ACW, destacamos, primeiramente, aquelas ligadas a alguma instituição religiosa. Da parte da Igreja Católica, a atuação do CIMI é sempre lembrada de maneira muito positiva pelos indígenas. Já vimos a importância que essa organização desempenhou para o fortalecimento do movimento tikuna no alto Solimões. Na cidade de Manaus, os missionários do CIMI foram os primeiros a prestar apoio sistemático aos tikuna,

mantendo uma política de cooperação voltada a questões burocráticas, tais como a elaboração do estatuto, sua ata de criação e o registro da associação ⁹⁴.

Da parte de outros segmentos religiosos, a comunidade wotchimaücü sempre esteve muito próxima da *Igreja Evangélica Assembleia de Deus*. Seus representantes também auxiliam os indígenas em diversas frentes, embora, observemos que a atuação dessa instituição se encaixa muito mais no que chamamos de “missionarismo tradicional”, basicamente engajado em arrebatando novos fiéis e difundir os preceitos cristãos entre os indígenas. Mesmo com as possíveis amarrações teológicas, foi a partir dessa parceria que os tikuna começaram a pensar em sua própria instituição religiosa.

Há alguns anos, parte da comunidade tem se reunido para os cultos dominicais da *Igreja Pentecostal dos Tikuna*, em caráter não oficial. No que toca aos preceitos teológicos, ainda não temos informações suficientes para medir influência da cosmovisão tikuna, embora saibamos que os ritos são executados em língua materna. É provável que, pelo fato de ser uma espécie de filial da *Igreja Assembleia de Deus*, essa dimensão esteja muito mais ligada ao fulcro bíblico.

As recentes discussões em torno da oficialização de sua organização religiosa levaram os tikuna optar pelo nome de *Igreja Evangélica Indígena de Manaus*, no intuito de desenvolver uma instituição de caráter multiétnico. Os assuntos da igreja tikuna funcionam em paralelo com as questões da associação, principalmente no aspecto organizacional, uma vez que suas lideranças são comuns. É frequente a participação dos indígenas em encontros regionais e até nacionais, em discussões com outros povos que estão passando, ou já passaram pelo mesmo processo. Ao que parece, existe uma crescente rede de organizações indígenas assentadas sob a pauta religiosa, o que demonstra a possibilidade de um novo tipo de protagonismo indígena ⁹⁵.

⁹⁴ O CIMI também auxiliou o contato entre a recém-criada ACW e uma organização estrangeira, de bandeira irlandesa. Essa organização auxiliou os tikuna na construção da sede da ACW, no ano de 2002. Contam os indígenas que um dia receberam a visita de um representante da ONG estrangeira, tal visitante teria observado a situação precária sede da ACW, que na época já abrigava o projeto de educação bilíngue. Meses depois os representantes da organização contataram os tikuna, oferecendo a quantia de 25 mil reais para realizar a obra.

⁹⁵ É possível que esse movimento tenha surgido em função da atual onda de sucesso (financeiro, político, etc.) demonstrada pelas igrejas evangélicas no Brasil. De qualquer maneira, este é um tema que, pela sua extensão e complexidade, não caberia no presente trabalho.

3.6.2 O Estado

O segundo grupo de instituições que mantêm relação com o associativismo tikuna é aquele representado por organizações do Estado. Começaremos por aquelas que atuam na esfera federal. Nesse escopo, o primeiro órgão que inevitavelmente se pensa é a FUNAI. Já vimos, no segundo capítulo, referências de seu processo de institucionalização, bem como sua atuação entre os tikuna do alto Solimões.

Entre os tikuna da cidade de Manaus, a relação com o órgão em questão é extremamente necessária, sob diversos aspectos. O primeiro diz respeito à própria identidade, uma vez que, a FUNAI é a única entidade com competência para reconhecer se o sujeito pertence a algum grupo indígena. Esse processo é feito por meio da articulação entre a ACW e essa entidade, efetivando-se com o *Registro Administrativo de Nascimento de Índio* (RANI). É através desse documento que os indígenas adquirem direito aos benefícios do *Bolsa Família* e a uma cesta básica trimestral, concedida pela *Companhia Nacional de Abastecimento* (CONAB), ambos os programas socialistas também ligados à esfera federal.

A outra face da parceria com a FUNAI se faz através de diversos tipos de projetos relacionados ao “etnodesenvolvimento” das comunidades, que, no caso dos tikuna, está vinculado à agenda do empreendedorismo cultural. Os projetos abrangem desde o custeio de matéria prima utilizada no artesanato, até melhorias de infraestrutura para a sede da associação.

Os tikuna tendem a criticar a suposta ineficiência do órgão na resolução de diversas questões. Entretanto, o problema maior advém do próprio posicionamento da instituição em relação aos indígenas que moram na cidade. A orientação, frequentemente dada aos indígenas, é de que esses continuem a habitar suas terras de origem. Esse posicionamento está bem exemplificado no depoimento de Aguilson Araújo Peres. Há alguns anos esse indígena conseguiu ingressar no curso de Administração Pública, pela *Universidade Estadual do Amazonas* (UEA). Sem trabalho e com poucos recursos financeiros, o tikuna resolveu pedir apoio da FUNAI, para que o ajudasse nos gastos de seus estudos. A fala abaixo cita a resposta dada pelo representante do órgão:

Nós não temos vaga para apoiar aluno indígena, mas nós podemos te colocar nos nossos planos aqui, no orçamento... Mas você não pertence aqui em Manaus, você pertence base lá de tabatinga, é de lá. (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

A tendência em opor-se à presença indígena na cidade pode ser compreendida sob dois aspectos. O primeiro está dentro daquele ponto de vista, já parcialmente discutido, que tende a enxergar o atrelamento à determinada territorialidade (“comunidade tradicional”, “terra demarcada”, etc.), ou até mesmo a “imobilidade” dos costumes, como condições à “legitimidade étnica” do indígena. Contudo, é possível perceber fragilidade desse posicionamento quando consideramos o próprio caso dos tikuna em Manaus.

Como já comentado, a mudança para cidade transformou a vida desses indígenas, sem, contudo, significar o rompimento com seus “costumes tradicionais”. Além disso, a própria comunidade wotchimaücü pode encaixar-se nos termos de um “território tradicional”, pois, ainda que sua ocupação tenha sido efetivada em um período historicamente recente, as experiências de quase duas décadas vivenciadas naquela comunidade legitimam a reivindicação daquele território, como um espaço apropriado pelos indígenas. Em última análise, há de se considerar a cidade como um espaço da diferença, onde não só os indígenas, mas todo e qualquer segmento social ou étnico também possa manifestar suas particularidades.

O segundo prisma pelo qual podemos compreender a postura de rejeição à presença indígena na cidade, incide sobre os próprios dilemas institucionais enfrentados pela organização indigenista. A própria legislação que orienta a FUNAI é deficiente, quando a questão se relaciona às comunidades indígenas urbanas, isto é, aqueles grupos considerados “integrados”⁹⁶. Outro problema que não pode ser desprezado, reconhecido não só por especialistas no assunto, refere-se às dificuldades operacionais crônicas enfrentadas pelo órgão, que têm sido agravadas nos últimos anos. O funcionamento da FUNAI está atrelado a um mecanismo altamente burocratizado, diretamente dependente das oscilações políticas. Nos últimos anos têm se falado inclusive de um desaparecimento do órgão, em virtude

⁹⁶ O Estatuto do Índio considera grupos integrados aqueles “incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (Art. 4º, III).

de pressões políticas contrárias à questão indígena no Brasil⁹⁷. Portanto, é compreensível, pelo menos em parte, a atitude em conceder um apoio limitado às comunidades indígenas na cidade, quando o órgão apresenta inoperâncias de atuar até nos próprios “territórios indígenas”.

Todas essas dificuldades deixaram a FUNAI cada vez mais à margem do processo histórico protagonizado pelo movimento indígena nas últimas décadas, que pela sua crescente autonomia, tem trilhado em progressivo distanciamento do órgão⁹⁸. Entretanto, quando falamos da política da ACW, existe um movimento quase inverso. Apesar das tantas críticas, os tikuna têm conseguido, mesmo que precariamente, o mínimo apoio do órgão. Prevalece ainda alguma confiança da parte dos indígenas de que a instituição ainda se constitui como um legítimo canal de diálogo com o Estado. Em parte, o próprio caso do índio Aguilson confirma esse entendimento.

Na esfera estadual, a principal parceria do associativismo tikuna em Manaus advém da *Secretaria de Estado Para os Povos Indígenas* (SEIND). Segundo as poucas informações disponibilizadas na página oficial (internet) do governo do Estado do Amazonas, esta secretaria foi criada no intuito de “formular, executar e implementar a política de ‘etnodesenvolvimento’ do Estado”, estabelecendo a articulação entre o movimento indígena, entidades de outras esferas do poder público e ONG’s.⁹⁹ É provável que, por ser um órgão criado recentemente, ou simplesmente por não possuir, na atual conjuntura administrativa, a importância que têm outras secretarias, a SEIND ainda não dispõe de um volume de verba que sustente o desenvolvimento de projetos junto às organizações indígenas. Existe somente um auxílio indireto, realizado por meio da recepção desses projetos e o encaminhamento para outras secretarias, de acordo com a necessidade de cada um.

⁹⁷ Vide as últimas discussões abertas no âmbito do congresso brasileiro, através da chamada “bancada ruralista”, que não tem medido esforços para fazer valer sua política de desarticulação dos canais de interlocução entre o movimento indígena e o Estado nacional. A FUNAI tem sido alvo constante dessas agressões. Ver: ABREU, Rafael. “Agronegócio, povos indígenas e Estado: entre o desenvolvimentismo e o direito dos outros”. *Boletim Cedes*, Rio de Janeiro, v.1, Julho. 2013.

⁹⁸ BERNAL, Roberto Jaramillo. *op.cit.*, p.141.

⁹⁹ Criada pela Lei 3.403, de 7 de julho de 2009, sob o aproveitamento dos quadros da então recém extinta Fundação Estadual dos Povos Indígenas (Fepi). Ver: <http://www.amazonas.am.gov.br/entidade/secretaria-de-estado-para-os-povos-indigenas-seind>. (Acessado em 03.08.2013 às 20h)

Da parte de instituições ligadas à administração municipal, a *Secretaria Municipal de Educação* (SEMED) é que possui relação mais sólida com ACW. No que toca à educação indígena, as discussões promovidas pelas inúmeras associações em Manaus já resultaram em alguns avanços. O principal deles se concretizou em 2005, com a criação do *Núcleo de Educação Escolar indígena* (NEEI), setor exclusivamente concebido como um canal de diálogo com as comunidades, e com a recente regulamentação da categoria de professor indígena¹⁰⁰. Por meio da parceria com a SEMED, a ACW criou o *Centro de Inclusão Digital Tikuna*, uma estrutura informatizada, instalada na própria sede da ACW, onde é desenvolvida a educação bilíngue, que inclui até um professor tikuna remunerado pela própria secretaria¹⁰¹.

3.6.3 Pesquisadores

A “comunidade acadêmica” é outro agente externo quem tem algum tipo de relação com a ACW. Assim como no caso da FUNAI, as parcerias com pesquisadores são quase sempre problematizadas pelos próprios indígenas. Por esse motivo merecem uma análise mais atenta.

[...] nós queremos realmente ter a pessoa que goste mesmo, que ajude, o **pesquisador só vem pesquisar**. É tipo você tá roubando, é tipo você tá pegando só. Mas se tiver algum plano, um projeto, vamos trabalhar [...] se irlandês vier nós vamos receber bem, por que deixou semente pra gente. Se ele quer que a gente cante pra ele, a gente canta, mostra ritual. Se plantou algo pra nós lá, sempre vai ser recebido bem, vamos comer peixe com aquele lá, por que ajudou bastante (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Entre agentes públicos e privados, os indígenas sempre tentam estabelecer relações que garantam algum tipo de “retorno” para a associação, que no caso dos pesquisadores, destaca-se o auxílio em diversas questões de ordem burocrática, ou até mesmo com a promoção de eventos, quando entra em ação “empreendedorismo cultural”. A partir dessa premissa, muitas vezes criam-se expectativas que, do ponto

¹⁰⁰ Decreto nº 1.394 do ano de 2011.

¹⁰¹ Ainda veremos, nos próximos tópicos, mais detalhes a respeito do projeto educacional desenvolvido pela ACW.

de vista dos indígenas, não são de todo atendidas, surgindo, assim, as inevitáveis tensões. Foi pelos inúmeros desgastes, como os relatados de forma muito clara nas falas acima, que a ACW abriu mão de firmar parcerias com pesquisadores durante alguns anos.

Dentro desses trabalhos que foram realizados pelas instituições, pelos pesquisadores, o que vem trazer a não permissão de entrada dos pesquisadores. É devido eles concluírem os trabalhos realizados, concluírem graduação, concluírem mestrados e não tem retorno pra comunidade, porque às vezes a comunidade não quer somente dar palestras, dar oficinas, eles não querem isso, eles querem as coisas concretas com as outras instituições. O que realmente impediu é que, depois de concluírem, não retornam para a comunidade pra verificar como é que tá a situação, se eles tão precisando de apoio. Então isso revoltou muito os representantes, os presidentes da associação, até mesmo os próprios associados, se esquecem de dar suporte mesmo à associação. Na parte de elaboração de projeto, na parte de assessorar, pra tirar dúvidas, então são coisas muito simples, que às vezes nossa associação quer para os acadêmicos, então isso não tem retorno, não tem retorno para a comunidade e eles [pesquisadores] vão se beneficiando e a comunidade fica naquela mesmice. Então a partir daí, a comunidade se reuniu com o grupo, os membros com os coordenadores, e adotaram fazer um regimento interno a partir da assembleia geral da associação. (Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011).

Como se sabe, principalmente entre os próprios pesquisadores, esse tipo de problema é até comum. A incessante busca pelo protagonismo, principal marca do movimento indígena na atualidade, tem redimensionado a relação com entre as partes. Já não basta empreender a “pesquisa pela pesquisa”, embora os indígenas ainda reconheçam a importância da discussão acadêmica. Toda a proposta de projeto deve ser capaz de abarcar algum sentido prático para os próprios indígenas.

Nas tradições amazônicas, é comum a compreensão das relações interétnicas por meio de referências do mundo natural. Sob essa ótica, o “homem branco” é quase sempre associado aos grandes felinos, em virtude das “assimetrias”, quase sempre expressas em atitudes predatórias da parte do “civilizado”. Quando este branco pertence ao universo dos pesquisadores, as referências também não são positivas, tampouco lisonjeiras. Nestes casos, a referência mais

comum é a de pequenos roedores, cuja falta de potencial ameaçador é compensada por estratégias oportunistas e furtivas¹⁰².

Justa ou não, essa comparação incide diretamente sobre o *modus operandi* “acusados”, ou melhor, dos acadêmicos. Os trabalhos de pesquisa nem sempre são realizados de maneira exaustiva, ao ponto de exigir uma dedicação exclusiva e contínua, da parte do investigador. Pelo contrário, o *habitus* acadêmico é, na maioria das vezes, balizado pelo processo intermitente de observação, reflexão e produção, portanto, um ritmo diferente daquele matizado pelas urgentes demandas sociais e políticas, característica presente no movimento indígena. O não entendimento dessas diferenças acaba, por vezes, gerando mal estar entre as partes¹⁰³.

Outro problema muito comum surge no momento da negociação da parceria, principalmente quando se iniciam os contatos em nome de alguma instituição específica. Do ponto de vista do pesquisador, a vinculação é algo absolutamente normal, mesmo que, na grande maioria das vezes, não passa de uma mera relação de trabalho. Já pelo lado dos indígenas, existe uma tendência em associar essa relação como possibilidade de algum *background* concedido pela instituição, o que pode até acontecer, em raros casos, pois sabemos que, na maioria das vezes, existem muitas limitações para esse tipo de empreitada, geralmente movida pelo esforço do próprio pesquisador, sem que possa contar com o auxílio da instituição à qual faz parte.

Por outro lado, esse tipo de relato também nos possibilita um exercício de autocrítica. Muitas vezes o problema está mesmo do lado dos pesquisadores, que, em geral, não conseguem enxergar a dimensão de uma parceria dessa natureza, sob o ângulo dos que estão na “outra margem” do diálogo. Por meio desses dilemas, alguns especialistas têm discutido os sentidos dados à relação entre as duas partes,

¹⁰² SILVEIRA, M. C. B.. “Sobre los indios y los historiadores”. In: XVII Conferencia Internacional de la Asociación Internacional de Historia: Diversidades, Desigualdades y la Construcción de Identidades. Buenos Aires, 2012.

¹⁰³ *Ibidem*.

na tentativa de propor a abordagem mais adequada, em compasso com a realidade do movimento indígena na atualidade¹⁰⁴.

O curioso é que os resultados engendrados a partir dessa postura acabam por colocar o pesquisador em uma posição ambígua. É evidente que os diálogos continuam sendo vitais para o movimento indígena, tanto que, quando uma parceria é firmada, os pesquisadores são distinguidos como “aliados”. Contudo, quando existe a necessidade de demarcar territórios políticos, os indígenas tendem a praticar um discurso dualista, como se estivessem do outro lado da sociedade “branca” e de seu Estado¹⁰⁵. Em coerência com esse discurso, é comum ocorrer a negação das relações, num processo de apropriação e capitalização das conquistas efetivadas a partir delas.

Vale ainda ressaltar que, quando falamos em apropriação ou capitalização, referimo-nos às práticas que valem tanto num contexto de exteriorização das conquistas, como para marcar posições no próprio jogo político interno da associação. Nesse segundo ponto, até a própria parceria pode ser utilizada como instrumento por determinados grupos. Isso nos faz pensar de que maneira a presença do pesquisador pode influenciar diretamente na relação entre aqueles sujeitos. Quando um pacto é efetivado, não significa necessariamente que todos criarão expectativas positivas, pois provavelmente o pesquisador está muito mais atrelado a um grupo específico do que a toda comunidade em si.

Da nossa experiência junto aos tikuna, enquanto grupo de pesquisa, já foi possível extrair algumas questões, imprescindíveis para a manutenção de uma relação saudável entre as partes. A ACW tem buscado novos modelos de parceria com os pesquisadores e, aparentemente, nós fomos os primeiros a estabelecer um acordo sob “novos” moldes. Esta posição, inclusive, dificultou as negociações junto aos líderes da ACW¹⁰⁶. A primeira condição imposta pelos indígenas foi a de que fornecêssemos ajuda financeira para a construção de um museu, algo que prontamente afirmamos ser inviável. Logo em seguida tentamos explicar que

¹⁰⁴ RAMOS, Alcida Rita. “Do engajamento ao desprendimento”. Brasília: DAN/UNB: *Série Antropologia* nº 414, 2007.

¹⁰⁵ Embora, como já discutimos, apresentem todos os indícios de que, ao invés de combatê-lo estão disputando-o.

¹⁰⁶ O idioma tikuna não impediu que percebêssemos a dificuldade que o então coordenador da associação teve para convencer seus companheiros, devido ao tom que a discussão foi desenrolada. Na primeira reunião pudemos perceber a tensão gerada por conta dos insucessos de outras parcerias

tínhamos o intuito de empreender um projeto em conjunto com a comunidade. Para nossa sorte, alguns dos líderes presentes naquela reunião já tinham passagem por instituições de ensino superior, portanto, valorizavam o contato com o tipo de conhecimento produzido pela academia. Foi através do convencimento destes que, após algumas discussões, as partes enfim chegaram a um consenso¹⁰⁷.

3.6.4 Movimento indígena

A cidade de Manaus comporta hoje um bom número de organizações indígenas, divididas entre aquelas que representam grupos específicos e algumas de caráter multiétnico. Por ser capital do estado, e por isso abrigar inúmeras centrais administrativas de órgãos governamentais, muitas dessas associações possuem representações na cidade, mesmo que seus focos estejam destinados às comunidades indígenas do interior.

Dentre tantas organizações que têm uma atuação destacada na cidade temos *Associação das Mulheres Indígenas do alto Rio Negro* - AMARN, as já citadas COIAB e MEIAM, a *União dos povos indígenas de Manaus* - UPIM e a *Organização Sateré-Mawé*. A relação com os outros grupos indígenas, que os tikuna também chamam de “parentes”, se dá em contextos bastante exclusivos. Algumas reuniões acontecem em virtude de convocações da parte de algum órgão público, para tratar de assuntos pontuais, outras são realizadas através da própria iniciativa das organizações indígenas.

Ao fazermos uma análise superficial sobre o movimento indígena em Manaus, é facilmente percebida a existência de alguns conflitos. Primeiramente, é possível identificar a tensão existente entre a parte representada pelas associações, que buscam seus direitos dentro dos limites legais, e a outra parte, protagonizada por grupos que não dispõem de um aparato organizacional institucionalizado. Enquanto

¹⁰⁷ Em pouco mais de dois anos de parceria, já tivemos a oportunidade realizar um curso de língua estrangeira, de prestar auxílio financeiro para regularização de documentos, além dos incontáveis ajudas em transporte. Atualmente dispomos de uma profissional da área jurídica no grupo de pesquisa, que vem orientado a ACW em questões referentes a documentação, bem como à parâmetros legais para realização de determinados projetos. Em compensação, já pudemos participar de várias reuniões, de realizar algumas importantes entrevistas, bem como uma maior aproximação com alguns sujeitos do grupo.

o primeiro grupo busca suas reivindicações por meio de um caminho legal e burocrático, o segundo utiliza estratégias mais conflitivas, por vezes até se autodeclarando lideranças do movimento indígena como um todo. A questão principal, destacada pelas lideranças de organizações legalizadas é que, o poder público, os meios de comunicação, e até a sociedade “como um todo”, não enxergam diferenciações entre os dois grupos, categorizando todos da maneira mais negativa possível. Ainda de acordo com as lideranças do movimento “organizado”, essa identificação superficial acaba gerando dificuldades para a ação dos grupos que agem pelo caminho legal¹⁰⁸.

O outro problema está situado entre os próprios grupos legalizados. Dentre as entidades multiétnicas presentes na cidade de Manaus, talvez apenas a AMARN e a UPIM tenham entre suas pautas maiores preocupações a respeito das comunidades urbanas. Entretanto, as duas organizações possuem alguns limites de atuação. A primeira só aceita em seus quadros indígenas provenientes do alto rio Negro, como bem explícito em seu próprio nome. Portanto, com os tikuna, a parceria com esse grupo se por meio de uma relação interinstitucional. Por sua vez, a UPIM é uma das entidades mais novas no cenário do movimento indígena em Manaus, segundo informações dadas pelos tikuna, foi uma organização que obteve bastante êxito em parcerias com a prefeitura de Manaus. O poder de articulação do grupo teria se enfraquecido a partir da mudança administrativa do próprio órgão, efetivada entre 2008 e 2009. O novo quadro político não deu continuidade aos acordos firmados pela administração anterior.

A atuação das duas organizações citadas contrasta com a da COIAB, que apesar de está concentrada na “política das aldeias”, ainda é considerada uma entidade que possui vasta representatividade no cenário do movimento indígena nacional.

Hoje ela tá muito fraca. COIAB foi o povo tikuna que ajudou a criar, era uma organização que trabalhava com bancos de fora, embaixada de fora, tinha bastante dinheiro. Hoje ela tá assim ó, por que não fez

¹⁰⁸ Numa das reuniões entre várias associações, em que tive a oportunidade de assistir, os representantes das comunidades organizadas elaboraram uma carta em tom de repúdio às ações de um determinado grupo indígena, que tinha acabado de ocupar uma área privada nas proximidades de Manaus, às margens de uma rodovia. Aquela “invasão” tinha provocado parte das atenções da imprensa local naqueles dias. As lideranças presentes naquela reunião explicaram que aquele tipo de atitude contribuía negativamente para a imagem do movimento indígena como um todo.

prestação de contas para as comunidades indígenas, hoje parece que para nós não existe mais (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Ainda de acordo com as lideranças “urbanas”, essa postura é uma contradição histórica da COIAB, uma vez que a própria entidade nasceu e se firmou dentro do contexto urbano, inclusive através da participação de alguns líderes dessas comunidades, que já não se sentem mais representados pela referida organização. A fala do tikuna é pontual nesse sentido, a COIAB pode até estar sofrendo com dificuldades de ordem financeira ou administrativa, mas a questão principal é que essa entidade não tem dialogado com as comunidades indígenas em Manaus.

Em relação aos tikuna de Manaus, além dos desafios em firmar parcerias com organizações da cidade, pelos motivos já citados, a política da ACW não demonstra relações mais próximas com o movimento tikuna no alto Solimões. Já vimos que, as trajetórias dos chefes de famílias da primeira geração não indicam um engajamento posterior, nas organizações atuantes de suas aldeias de origem. Mesmo usando frequentemente o termo “base”, a relação com aquelas comunidades é fundamentalmente familiar. Se com ela houve algum contato e com suas movimentações, este se fez de forma restrita, através dos líderes da segunda geração, ao passarem suas temporadas com os parentes. Aquela experiência serviu muito mais como inspiração para o engajamento urbano, do que a um projeto de articulação entre a cidade e as aldeias.

A falta de uma conexão institucionalizada pode nos indicar até uma possível dificuldade de reconhecimento do movimento tikuna em Manaus, na ótica daqueles moradores das aldeias, hipótese que só poderia ser confirmada por meio de um trabalho *in loco* naquela região.

Contudo, de um ponto de vista mais abrangente, esse detalhe pode reiterar até questões relativas à própria escolha de viver na cidade. A comedita ou inexistente participação dos chefes de família da primeira geração em questões relativas à política nas aldeias nos mostra que, ao contrário de outros grupos indígenas presentes em Manaus, os tikuna não chegaram à cidade com um projeto

pronto para representar. Mesmo com toda observação e inspiração no que acontecia nas aldeias nos anos pré-migração, as muitas falas demonstram que protagonismo tikuna em Manaus é um fenômeno genuinamente urbano, gestado e desenvolvido em função dos próprios desafios vivenciados na cidade, inserido no campo de disputas existentes nesse espaço, independente do que já estava em curso no alto Solimões.

3.7A agenda ACW: Educação e Empreendedorismo Cultural

Artigo 4º - A ACW tem como objetivo e fins:

I – Lutar pela melhoria de vida dos associados; II - Lutar pela garantia de saúde e educação diferenciadas para os povos indígenas que moram na cidade de Manaus; III - Denunciar todas as formas de violência praticada contra os povos indígenas, em especial os Tikuna; IV – Divulgar a cultura Tikuna em todos os espaços possíveis da sociedade manauara; V – Promover cursos, encontros, seminários e outras formas de estudos e debates que sejam do interesse dos povos indígenas; VI – Buscar Manter relações com as organizações indígenas tikuna da base e com outras organizações indígenas em nível regional e nacional para fortalecer a luta em defesa dos interesses indígenas.

A necessidade de moradia própria já tinha sido resolvida, pelo menos por parte da comunidade tikuna em Manaus. Para essas famílias, o próximo passo era buscar meios para garantir o acesso a serviços públicos de primeira necessidade, uma vez que, como já destacamos, a vila tikuna foi instalada em uma região afastada do centro urbano, onde tais serviços eram, na época, precários ou inexistentes. O processo de formação da ACW se fez de forma paralela à expansão de sua agenda, não só englobando questões referentes àquelas famílias que se aproximaram no processo de ocupação da comunidade wotchimaücü, mas de toda a comunidade tikuna em Manaus.

Nós indígenas ninguém vai desistir não. Nossa visão é ampla, mas cada indígena lá se vira por si, cada um tem família, a gente consegue entender o lado social dele. Quando eles tão precisando eles se comunicam (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2011).

Toda a organização da ACW, que compõe tanto sua organização política, quanto à rede estabelecida com agentes externos, converge em função das principais pautas reivindicatórias. O direito à saúde pública de qualidade, a educação o empreendedorismo cultural são os temas de maior relevância nas ações da ACW. Entretanto, entre as três frentes, a primeira questão não despertava maiores interesses da parte dos membros da associação, pelo menos no período em que realizamos o trabalho de campo. Por conta dessa constatação, preferi não discutir esse tema, pelo menos no presente trabalho. Com relação às demais bandeiras, veremos seus direcionamentos políticos pautado na articulação entre as necessidades de demarcação das diferenças étnicas e a criação de alternativas para sanar desafios financeiros, realidade de muitas das famílias tikuna em Manaus.

É impossível avaliar qual o aspecto mais importante do ponto de vista dos indígenas, talvez, no máximo apontar uma motivação primordial: a sobrevivência na cidade. Já vimos que, a própria trajetória de construção da comunidade wotchimaücü e a posterior organização associativa levaram os tikuna a empreenderem essa mobilização. Não foi a simples descoberta de que suas diferenças deveriam ser preservadas e respeitadas. A difícil realidade material, a falta de alternativas de trabalho, de moradia, de acesso aos serviços públicos, são elementos presentes no associativismo tikuna. Por outro lado, a produção da diferença étnica é o meio pela qual os indígenas perseguem seus objetivos.

3.7.1 Demarcando identidades

*“Eu aprendi a fazer artesanato aqui, por que lá na comunidade a gente principalmente trabalha na agricultura, fazendo roça, plantando macaxeira, banana, tudo isso. Minha mãe sempre trabalhava com artesanato, mas não é como agora, entendeu?! **Às vezes ela fazia uma rede, não para vender, mas para deitar**”.*

(Bernardino Alexandre Pereira, Manaus 2013).

“Então a nossa preocupação é essas crianças, esses jovens, como vão ficar, vão ter que se preparar para o mercado de trabalho... Algum tipo de empresa vai querer eles? Como eles vão falar?”

(Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Antes de falarmos a respeito da produção e manutenção da diferença identitária, devemos entender que este elemento está diretamente ligado à “cultura” indígena. Se existe essa relação, por sua vez, é importante compreender o significado do termo “cultura” para os próprios tikuna. Um interessante caminho para pensar esse detalhe pode ser tomado por meio da análise dos elementos enfatizados pelos indígenas, quando estes tentam demarcar essas particularidades que envolvem sua “identidade étnica”.

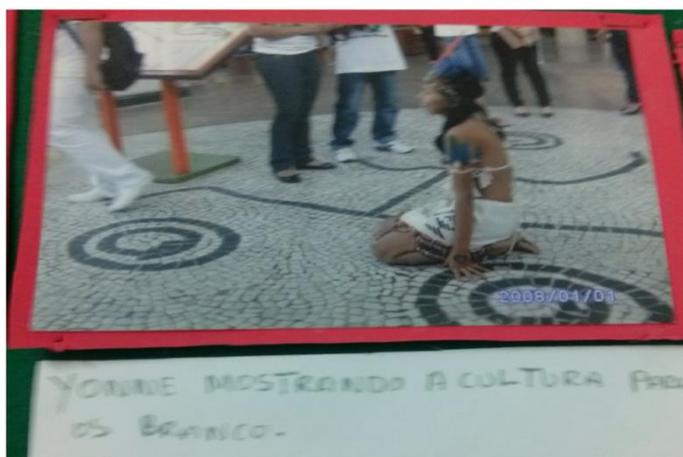
Numa das primeiras ocasiões em que me dediquei a observar o espaço interno da sede da associação tikuna, constatei uma riqueza de informações que nos ajudaram a entender essa visão. Quando se observa o interior da sede da ACW, o primeiro elemento que surpreende o visitante é a representação de uma maloca tradicional tikuna, pintada na parede dos fundos. Nas paredes laterais se encontram, de um lado, imagens de duas figuras presentes na cosmologia tikuna, enquanto que, na face oposta, registros fotográficos de diversos eventos em que os indígenas estiveram presentes.





Referências míticas pintadas no interior da sede da ACW (Amilcar Jimenes/Manaus/2013)

Um detalhe interessante pode ser encontrado em duas dessas fotos, que mostra uma menina tikuna, devidamente adornada com vestimentas e peças de artesanato, logo abaixo se destaca a seguinte explicação: “yonne mostrando a cultura para os branco”.



Fotografia presente no mural da ACW (Amilcar Jimenes/Manaus/2013)

De modo geral, quando falamos sobre povos indígenas, podemos afirmar que a vestimenta é um dos elementos mais visíveis e emblemáticos, no sentido de que define diferenças tanto em nível de “índio x não índio”, quanto entre os próprios grupos indígenas. Entretanto, quando observamos os tikuna em Manaus, em relação à vestimenta ou adereços, não existe uma clara distinção para qualquer outro “branco” ou “caboclo” que também possua traços ameríndios. Enquanto outros grupos indígenas costumam usar seus trajes típicos em contextos reivindicatórios, entre os tikuna, esse uso se restringe a ocasiões de exposição de sua “cultura nativa”, geralmente em escolas, em semanas de comemoração ao “dia do índio” e nas chamadas “festas juninas”. Para esses eventos, são oferecidos pelos tikuna demonstrações musicais, de dança, encenações ritualísticas e o artesanato. Tudo por meio de uma remuneração pré-acordada.



Apresentações de rituais encenadas na sede da ACW (ACW/Manaus/2013)



Apresentações do grupo musical e de dança tikuna (ACW/Manaus/2013)

Ao fazermos uma reflexão sobre a superfície dos detalhes citados, temos a impressão de que a apropriação feita sob o termo “cultura” nos permite tomar distância de uma antiga e cansativa querela acadêmica acerca do termo. Para esses sujeitos, “cultura” simplesmente define e explica um conjunto de práticas que demarcam a sua identidade indígena. Entretanto, a questão mais importante é que muitas dessas práticas não se fazem presente de forma aleatória, como se essa “identidade” pudesse emergir naturalmente. Muitos dos elementos parecem ser estrategicamente escolhidos e, em alguns casos, até criados, no intuito de atender certas expectativas que o “outro” possui em relação ao que é “indígena”, ou, mais precisamente, tikuna. Isso demonstra a capacidade desses sujeitos em explorar e capitalizar os aspectos considerados, extrinsecamente, exóticos de sua “cultura”, e assim legitimar seu protagonismo político à luz do “direito à diferença”.

Quando eu vim pra cá, depois que nós criamos a associação, através disso que nós conseguimos fazer o artesanato. Eu já sabia também, se que eu tive que aprender um pouco mais (Bernardino Alexandre Pereira, Manaus, 2013).

Esse modo de apropriação incide diretamente sob as performances presentes no empreendedorismo cultural. A fala inicial de Bernardino Pereira explica essa posição, mostrando que, no contexto das aldeias do alto Solimões, a produção do artesanato era realizada no sentido exclusivo de suprir determinadas necessidades cotidianas. Quando se passa habitar o mundo urbano, a produção ganha novos sentidos, os artefatos sofrem um processo de “mercantilização”, isto é, extraíndos seus usos práticos para torná-los obras de arte, souvenirs, fragmentos com o potencial de demarcar elementos inerentes ao modo de vida tikuna.

Vamos dizer assim, é uma criatividade, não aprendi com ninguém, só comigo mesmo, no pensamento como fazer. Colar, pulseira, brinco, tudo o que faço é com minha própria criatividade (Bernardino Alexandre Pereira, Manaus, 2013).

A maioria dos indígenas nem sequer dominava quaisquer processo de manufatura, indicando que, apesar de terem aprendido de acordo com o que era produzido nas aldeias, é possível falar num artesanato próprio dos tikuna da comunidade wotchimaücü, em que o artista cria de acordo com a disponibilidade do

material adquirido na cidade e, como explicado na fala cima, até em favor de uma razão comercial, direcionando a produção para artefatos com maiores possibilidades de aceitação no mercado. Em suma, é possível afirmar que todas essas práticas nos mostram os rastros de um processo histórico e dinâmico vivenciado pela “cultura” dos tikuna em Manaus.

De igual maneira ao empreendedorismo cultural, pauta da educação na AWC também está direcionada à “manutenção da diferença”, e isto se dá por uma questão importante: as diferenças entre as três gerações de tikuna na cidade. Sabemos que a primeira geração em Manaus nasceu nas aldeias do alto Solimões, são os pais daqueles da segunda geração, cuja maioria também nasceu nas aldeias e que, ainda crianças, deslocaram-se para a cidade.

Embora esses jovens tenham passado a maior parte da infância no mundo urbano, já vimos que, sempre que possível, seus pais os mandavam para as aldeias, no intuito de passar temporadas juntos de seus parentes, e assim manterem-se minimamente “conectados” ao modo de vida naquelas comunidades. Já vimos em falas anteriores que as lembranças sobre as aldeias são sempre evocadas com certo ar nostálgico por esses indígenas, que ainda guardam suas referências de família e espaço naquelas comunidades.

A terceira geração de tikuna em Manaus¹⁰⁹ vive trajetória completamente diferente da de seus pais e avós. Nascidos na cidade, a maioria ainda não teve oportunidade de conhecer as aldeias, talvez por isso recaia sobre essas crianças a preocupação dos seus pais, no que se refere à manutenção da “cultura indígena”.

Agora eu, uma mulher tikuna, acho que eu tenho mais parte de mulher branca do que tikuna, por que as vezes eu esqueço a minha cultura, as vezes eu deixo de falar com o meu filho na língua tikuna, mas só que assim, eu nunca esqueci minha fala por que quando tinha dez anos eu voltei pro interior pra resgatar a minha fala, se eu não voltasse pra lá, acho que acabaria por aqui mesmo (Lucilene Ponciano Pereira, Manaus, 2013)

A partir dessa preocupação, a luta pela educação ganhou um significado mais abrangente na vida dos tikuna de Manaus. Já não se tratava de somente preparar os

¹⁰⁹ Composta pelos filhos dos da segunda geração, ou filhos mais novos daqueles da primeira geração.

jovens para o competitivo mercado de trabalho, mas de mantê-los firmes no que seus pais consideram imprescindível: seus costumes indígenas.

Depois quando nós chegamos, anos dois mil, ai nós formamos, puxa! Ai o meu professor veio de lá da aldeia: - o quê que vocês tão perdendo a nossa língua? A língua materna não pode morrer aqui não, ai ele me chamou atenção: - o quê que você está esperando? Porquê que o filho de vocês não fala mais língua de você? **Então nos anos dois mil, eu fiz o projeto revitalização da língua tikuna, pra regatar de novo**, professor quatro anos voluntário! Ai que nós começamos nosso filho não falava mais, não respondia mais em língua tikuna, nós resgatamos um pouquinho, agora eles estão aprendendo, tão escutando, como é que fala. Aqui em casa fala só na língua tikuna, quando pede alguma coisa eu não falo mais português, se não vão perder a língua tikuna, não pode morrer a língua materna, tem que fortalecer a nossa língua. Desde lá que nós começamos, eu e minha luta, conseguimos através contratação de dozes professores, a língua diferente, através da associação que nós conseguimos (Domingos Ricardo Florentino, Manaus, 2011)

A língua materna é um dos elementos mais vigorosos no cotidiano dos tikuna em Manaus, pelo menos entre os que vivem na comunidade wotchimaücü. Esse aspecto se tornou o alvo primordial do projeto educacional. Os pais dos tikuna da terceira geração reconhecem que o estudo em escolas não-indígenas é importante para preparar esses jovens para o mercado de trabalho, mas também afirmam que esse conhecimento apreendido nas escolas “brancas” deve ser complementado pelo ensino da língua e cultura tikuna.

Por sinal, esta prática também está expressa nas demonstrações registradas pelos indígenas, numa imagem em que uma jovem indígena se encontra adornada, pronta para participar da encenação do ritual da “moça nova”. Na descrição da imagem, os indígenas fazem questão de ressaltar que os costumes dos mais velhos estão sendo rotineiramente passados para os mais jovens, de modo a evitar que a “cultura” tikuna seja “perdida” na cidade.



Fotografia presente no mural da ACW (Amilcar Jimenes/Manaus/2013)

A preocupação dos pais na manutenção dos seus costumes para seus filhos pode também demonstrar uma espécie de “força coercitiva” na comunidade, algo inclusive expresso no estatuto da ACW, no conjunto de deveres de cada membro. Este detalhe é mais uma evidência da “política da diferença” pautada pelos envolvidos na direção da organização, somando ao mesmo esforço preconizado no projeto do empreendedorismo cultural.

3.7.2 Alternativas de sobrevivência na cidade

Analisarmos o processo de produção do artesanato na comunidade *wotchimaücü*, observamos alguns aspectos importantes. A maioria da produção é feita individualmente, com cada artesão trabalhando em suas moradias, juntamente com suas respectivas famílias. Nesses casos, a associação ajuda somente na comercialização, cujo lucro é separado entre o que é produzido individualmente, que é de cinco por cento, e o que é produzido no âmbito da associação, que é repassado para o coordenador de artesanato e posteriormente dividido entre os artesãos.

Quando todo o processo é feito por meio da ACW, geralmente funciona de acordo com os passos a seguir: primeiramente, é feita a encomenda das matérias-primas, que, na maioria das vezes, provém diretamente do alto Solimões. Os principais são as fibras de *tucum* e *arumã*, sementes de *tucumã* e *tucum*, penas

diversas, palha de *tucum*, *cipó-titica*, dentes de animais (jacaré, onça, anta, etc.), sementes de *bacaba*, *pupunha*, *muirapiranga*, palha de *tucumã*, *cipó-ambé*, escama de pirarucu, madeira *tacana* e *balseiro*.

Normalmente, esse material chega a Manaus em estado bruto, com exceção de alguns produtos específicos, cujo processo de manufatura não é dominado por nenhum dos artesãos presentes na cidade, como no caso da famosa rede feita com fibra de tucum¹¹⁰. A outra maneira de adquiri-los é contatando parceiros na própria cidade que, além de fornecerem insumos provenientes de várias partes da região, ajudando a ampliar a diversidade de artefatos, também fazem o preparo do material, facilitando ainda mais o trabalho final dos artesãos.



Artefatos produzidos pelos artesãos da comunidade
wotchimaücü(ACW/Manaus/2013)

Existem duas formas de custeamento dos insumos adquiridos. A mais frequente é efetuada com os recursos dos produtos da ACW, organizada pelo coordenador de artesanato. A outra maneira se procede por meio de parcerias, quando a associação elabora projetos de custeio. É nesses casos em que se consegue a matéria prima através de fornecedores da própria cidade.

¹¹⁰Contam alguns indígenas que a técnica necessária para sua manufatura é dominada por alguns poucos artesãos, geralmente mais velhos. Por conta disso os indígenas temem que o domínio da técnica seja perdido com o passar dos anos.

Uma vez que todo o processo de compra é efetivado, os associados se reúnem e dividem entre si a matéria prima, para dar início a confecção. Todo material adquirido com recursos da ACW é processado na própria sede da associação, onde os artesãos mais habilidosos orientam os menos experientes sobre as diversas técnicas de fabricação.

Mulheres, porque aprendem rápido e os homens são bem devagarinho, nós ensinamos a fazer os produtos (Lucilene Ponciano Pereira, Manaus, 2013).

Na produção coletiva destacam-se as mulheres, pois tendem a ser mais habilidosas, em comparação aos homens. É provável que isso reflita continuidades dos costumes das aldeias, onde geralmente os homens focam-se em atividades externas, como a pesca, o plantio, o comércio, e tantas outras atividades fora das comunidades, enquanto as mulheres tendem a se concentrar em atividades domésticas, a cuidar dos filhos e do plantio. Também é possível perceber, a partir disso, a importância das mulheres para o protagonismo da ACW, mostrando que o artesanato provavelmente não teria a mesma dimensão se não houvesse a participação feminina.

A etapa final do trabalho com o artesanato consiste na venda do que é produzido. Antes de tudo, é impossível discutir esse aspecto sem considerar o contexto no qual é desenvolvido. Em Manaus existe um número considerável de grupos e associações indígenas que usam a atividade com finalidades semelhantes às dadas pelos tikuna da ACW, todavia, a cidade dispõe de poucos espaços destinados à comercialização permanente desses produtos.

É importante destacar que o artesanato é um dos aspectos mais explorados pela indústria turística na cidade de Manaus, cuja imagem está diretamente associada não só à sua natureza circundante, mas às particularidades de sua população “nativa”. Em virtude dessa imagem, criou-se uma demanda que abrange não só a necessidade de produção, mas à valorização desses traços outrora esquecidos e até rechaçados por parte da população local.

Além de alguns pontos isolados no centro da cidade e em alguns shoppings, existem lugares especialmente destinados para esse fim. O mais conhecido é

a *Praça Tenreiro Aranha*, localizada no centro da cidade. Nela trabalham, permanentemente, cerca de 20 artesãos, dos quais poucos são indígenas. O outro é a *Central de Artesanato Branco e Silva*, localizado numa região mais periférica da cidade, espaço este destinado especialmente para algumas poucas associações indígenas, em virtude dos limites estruturais do local. Ambos são administrados pela prefeitura.

Na cidade não tem espaço, é difícil pra gente, isso aí nós estamos correndo atrás [...] **Para melhorar o artesanato estamos precisando de espaço, porque, digo por mim, você não quer trabalhar de graça, quer comer, quer se vestir...** Seria bom se conseguíssemos um *Box* desse aí, daria pra lucrar melhor. (Bernardino Alexandre Pereira, Manaus, 2013).

A falta de local destinado à venda da produção artesanal é um problema frequentemente lembrado pelos membros da ACW. Os indígenas afirmam que esse é o principal desafio para que a atividade desenvolva todo seu potencial lucrativo. A ACW já foi consultada inúmeras vezes, os tikuna já participaram de reuniões com esse objetivo, juntamente com outras organizações e a prefeitura, no intuito de planejar a construção de um espaço, o que nunca foi concretizado. Entretanto, mudam as administrações, os projetos são esquecidos e novamente colocados em pauta, sem nenhuma previsão.



Sr. Bernardino e sua Sra. (Amilcar Jimenes/Manaus/2013)

Diante tal realidade, restam aos indígenas da ACW duas opções. Uma é a venda para aqueles comerciantes que possuem seus próprios locais¹¹¹, o que na maioria das vezes é inviável, uma vez que esse tipo de negociação tende a

¹¹¹ Existem algumas lojas especialmente voltadas à rota turística na cidade, onde os artefatos são vendidos à preços muito acima dos negociados pelos próprios indígenas.

desvalorizar o trabalho do produtor, ao ponto de torná-lo insustentável. A outra opção mais usada pelos indígenas consiste na comercialização em contextos específicos e esporádicos, onde os produtos podem ser apreciados. Para esses eventos a ACW já conseguiu algumas parcerias¹¹².

Aqui a gente trabalha com o artesanato, eu vendo artesanato, a minha profissão é artesã, eu fabrico como artesã... É a vida que a gente pode encontrar pra ganhar dinheiro. Mas nem tudo isso é lucrativo né?! Mas dá pra comprar alguma coisa assim... (Lucilene Ponciano Pereira, Manaus, 2013).

Por tudo isso, o empreendedorismo cultural é uma bandeira de extrema importância para a política da ACW. Existe uma sinergia entre o empreendedorismo cultural e a demarcação da identidade étnica, cuja importância não se restringe somente ao associativismo e o protagonismo tikuna, mas à própria sobrevivência desses sujeitos da cidade.

Tal como o artesanato, a educação constitui-se de outras finalidades para o associativismo tikuna.

Eu trouxe essa ideia da educação bilíngue que tá funcionando hoje em dia. Eu pensei por que as prefeituras e o governo não querem saber da educação lá. Por esse motivo que nós fundamos, eu era só um dos membros de lá, nós fizemos reunião de lá, formamos a organização OGPTB, pra chamar atenção da sociedade, dos governantes. Então essa organização mudou pra muita gente, formaram em magistério, agora já funciona como faculdade lá. Se alguém queria professor, ele tem que passa saber bem falar a língua Tikuna pra ensinar (Domingos Ricardo Florentino, Manaus 2012).

A educação indígena é hoje tema de reflexão para vários campos de pensamento acadêmico, em que se destacam não só estudos ligados diretamente à disciplina antropológica, mas também da pedagogia e da história. Além da academia, o próprio movimento indígena tem explorado o tema com reconhecido engajamento, a criação da OGPTB, ainda nos anos 80, é prova de como essas discussões já são parte relevante da agenda política dos grupos indígenas.

Por algumas décadas, os projetos do Estado voltados ao tema estiveram praticamente sob a ação restrita dos órgãos indigenistas. A partir das discussões

¹¹²O Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) possui parceria com algumas associações, para a exposição quinzenal de artesanato na sede do instituto. Existe a possibilidade de outros eventos como a *Feira Mundial de Artesanato* e a Feira de negócios agrícolas (Expoagro), ambos os eventos são realizados anualmente na cidade de Manaus.

relativas à constituição de 1988, a educação indígena ganhou novos olhares, reconhecendo-se a importância das particularidades culturais dessas sociedades. Esse movimento culminou em um crescente processo regulamentação voltado à educação indígena¹¹³.

Eu estudei aqui na cidade nova, terminei meu ensino médio, durante seis anos estudei ai, tinha uns colegas não indígenas. Comecei a falar, mas eu fiquei na minha [...] foi bom quando eu concluí o ensino médio, eu falei pra os professores que eu sou indígena mesmo, “poxa, é um prazer, um privilegio ter um indígena em sala de aula’ tendeu?!” Me agradeceram bastante, durante sete anos nunca me identifiquei, vergonha de ser discriminado dentro de sala de aula, foi a partir dai que eu comecei realmente me identificar, quando eu saí do ensino médio (Deniziu Araújo Peres, Manaus, 2011).

Na atualidade, as políticas públicas voltadas a este campo têm se destacado no sentido de criar ferramentas para formalização dos processos de ensino-aprendizagem nas escolas indígenas. Existem diversos projetos voltados à formação de professores indígenas, estruturação das unidades de ensino nas comunidades, e até organização de material didático próprio.

Tal como no alto Solimões¹¹⁴, a educação é uma questão de extrema importância na política da comunidade tikuna em Manaus. As próprias motivações de construção da ACW estão diretamente assentadas neste tema, juntamente com o problema inicial da falta de moradia. O segundo aspecto mais visível dessa bandeira relaciona-se à criação de possibilidades de sobrevivência, isto é, a educação como ferramenta para preparar os jovens para o mercado de trabalho.

A construção da sede da ACW foi importantíssima nesse sentido, chamada pelos indígenas de “sede cultural”, espaço que passou a abrigar uma espécie de escola tikuna em Manaus, onde, por meio de parceria com a Secretaria de Educação

¹¹³Dentre os mais importantes, no âmbito federal, temos: o Decreto nº 26, de 4 de fevereiro de 1991, que retira da FUNAI a responsabilidade direta sobre a educação indígena e à vincula ao Ministério da Educação; a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996) assegura “às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem” (Art. 32, § 3º), assim como organiza o ensino indígena de acordo com as especificidades das comunidades; O parecer CNE/CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999, dispõe sobre as “diretrizes nacionais para o funcionamento de escolas indígenas”; e o Plano Nacional de Educação (Lei nº 10.172, de 9 de janeiro de 2001), que aprofunda algumas questões presentes na Lei de diretrizes e Bases da Educação e estabelece metas para a oferta e organização escolar indígena.

¹¹⁴ Como exposto no segundo capítulo.

do Município (SEMED), os tikuna conseguem receber professores para lecionar cursos que vão desde línguas estrangeiras à informática básica.

Pros meus filhos eu desejo muita paz, creio que um dia se ele crescer, se formar né, trabalhar, fazer tudo o que ele gosta, mas sem aquela liberdade toda. Hoje em dia o que tá acabando com o jovem é alcoolismo e droga, isso eu não quero para os meus filhos, o que eu quero deles é um futuro melhor, como eu falo pro meu filho que, o que eu não conquistei ele vai conquistar. (Lucilene Ponciano, Manaus, 2013).

A preocupação com os jovens, que hoje representam a terceira geração presente na cidade, também se faz pelo fato de que os tikuna depositam confiança na educação como estratégia para o alcance de melhores condições de vida para a suas famílias. Os indígenas da primeira geração na cidade não tiveram a oportunidade de buscar uma educação mais especializada, seja por meio de ensino técnico-profissionalizante ou até universitário, mesmo que, segundo algumas falas, esse tenha sido o motivo principal para o deslocamento rumo ao mundo urbano. A responsabilidade sustentar suas casas os obrigou a engajarem-se em qualquer oportunidade que a cidade oferecesse, em empregos considerados de baixa remuneração e com considerável volume de trabalho, não deixando margem para o individuo buscar outros caminhos.

Entre os entrevistados, as trajetórias escolares são sempre lembradas como momentos marcantes da vida pessoal, tanto nos aspectos negativos, com as dificuldades de adaptação e o preconceito, como nos momentos de sucesso. Pelo seu formalismo e pela possível distância entre as formas de repasse e aquisição de conhecimento em relação à tradição indígena, a escola mostra-se como o desafio máximo para compreensão do que é o mundo branco.

Quando cheguei no terceiro ano, ai tive um colega que me deu a ideia de fazer vestibular da UEA... Quando eu passei minha mãe quase desmaiou, por que ela orou bastante, pra que algum dos filhos dela fizesse universidade, ver algum filho dela assim, num cargo profissional... E ela me disse “nós não temos nada, mas eu sempre coloco vocês assim, na mão de Deus. Saber... não sei muito, mas vocês sabem. Eu sei como sustentar você, nunca vai faltar comida pra você, lavar, cuidar de você, enquanto não tiver esposa” (Aguinilson Araújo Peres, Manaus, 2012).

Em especial, a história de Aguilson mostra que vivência na cidade despertou nos chefes de família da primeira geração o entendimento de que a cidade é um lugar de muitas possibilidades de trabalho, mais que isso pode estar diretamente ligado ao grau de instrução do trabalhador. Entretanto, não só os objetivos pessoais são cogitados, na maioria dos depoimentos, quando se fala em alcançar graus avançados de nível educacional, os tikuna sempre comentam a importância que este tipo de conhecimento pode ter para a comunidade.

Nesse aspecto, a qualificação profissional é uma escolha pensada no sentido de trazer algum benefício para os demais. O caso de Aguilson expressa isso, quando o indígena relaciona a opção em cursar Administração Pública para ajudar a organizar a relação da ACW com outras entidades. Esse mesmo pensamento vale para seu irmão Deniziu Peres e para Aldenor Basques, ambos formados em pedagogia, e que sempre associaram seus projetos acadêmicos aos desafios enfrentados pela ACW.

Considerações finais

Existem muitos aspectos que poderíamos destacar em uma reflexão final, entretanto, optei por dois específicos, que considero fundamentais. Primeiramente, uma preocupação acadêmica, tentando não só ressaltar elementos abordados ao longo do trabalho, mas tentar também identificar e, se possível, explicar algumas lacunas que se fazem presentes nesta dissertação. Em seguida, a tessitura de algumas considerações a respeito das expectativas vividas pelos tikuna de Manaus, cujas narrativas deram vida a essa humilde contribuição.

Ao trilharmos o caminho da franqueza, é possível compreender que nenhuma autocrítica é suficientemente plena, entretanto, podemos concebê-la como uma finalidade a ser buscada permanentemente. Nesse sentido, a primeira observação a ser feita se relaciona à escolha dos protagonistas de nossa narrativa. É evidente que as entrevistas realizadas se limitaram a um círculo social bastante restrito, correspondente àqueles sujeitos mais atuantes na esfera do associativismo tikuna e que, ao mesmo tempo, concentram determinado prestígio e poder sob a comunidade tikuna em Manaus. Para entender essa escolha, faz-se necessário, mais uma vez, reiterar os desafios encontrados no processo de aproximação com os indígenas, que por boa parte do tempo se deu no espaço institucionalizado da associação. Nesse aspecto, cabe-nos o desafio futuro de ampliar o diálogo, de uma aproximação de outros atores presentes naquela comunidade: mulheres, jovens, idosos, etc. O papel dos sujeitos “subalternos” daquele universo comunitário apresenta o potencial de perspectivas diferenciadas, em relação aos que estão à frente dos assuntos da associação.

Quanto à análise da comunidade tikuna como “um todo”, reconhecemos a falta de um estudo quantitativo mais detalhado. Esta lacuna se deu por dois motivos básicos: em primeiro lugar, por conta da falta de instrumentos metodológicos, que caberia talvez até uma aproximação mais intensa com a antropologia; em segundo lugar, pela conformação da comunidade tikuna em Manaus, cujo levantamento “totalizante” demandaria um esforço além das nossas possibilidades. Entretanto, um olhar destinado ao restrito universo da comunidade wotchimaücü pode, no futuro,

nos abrir novas questões importantes e nos trazer dados que ajudem a compreender, com maior segurança, muitos aspectos silenciados neste trabalho.

Outra questão importante gira em torno do que foi abordado no capítulo destinado às ações da associação tikuna. Optei por concentrar a análise sobre a “educação” e o “empreendedorismo cultural”, mesmo sabendo que a bandeira da “saúde” é também uma reivindicação presente na política da ACW, inclusive destacada no seu próprio estatuto. Apesar de todas essas evidências, as revelações dos indígenas não dedicaram maiores preocupações a respeito do tema, aparentando ser um elemento que não os incomoda como os demais, pelo menos no período em que tivemos contato com a comunidade, o que não significa que não possa ser melhor explorado futuramente.

Ainda sobre as ações da associação wotchimaücü, existem dois outros elementos que requerem maior aprofundamento. O primeiro é a relação dos tikuna com o movimento indígena na cidade de Manaus. Nesse sentido, estamos dando os primeiros passos, pois, os líderes tikuna têm apresentado maior segurança em solicitar a nossa presença em reuniões junto a outras entidades indígenas. Outro elemento que também pode ser mais bem mapeado é a relação entre os tikuna de Manaus e o movimento no alto Solimões, o que necessita um trabalho de campo realizado nas próprias aldeias. Acredito que a visão dos tikuna do alto Solimões, ou parte desses, a respeito de seus parentes citadinos, pode dar luz a novos questionamentos a respeito dos desafios enfrentados pelos tikuna em Manaus.

A segunda parte da nossa “reflexão final” está dedicada às expectativas em relação ao protagonismo histórico dos tikuna em Manaus. Ao refletirmos o aspecto relacional entre “Nós”, investigadores da experiência humana, e “Eles”, os sujeitos históricos, observamos emergir uma série de questões. A principal delas diz respeito ao sentido que se dá à vivência no presente. Quando o inevitável engajamento se solidifica, as nossas expectativas muitas vezes confundem-se com a dos sujeitos históricos. Entretanto, tal engajamento não é crível quando percebemos o presente residindo no porvir, tampouco no passado, mas que, inversamente, ambos estão no “agora”.

Dentre tantos desafios a serem transpostos pelos tikuna, destaco alguns, que podem também ser os mesmos vivenciados por muitas outras comunidades

indígenas presentes no contexto urbano. Em boa medida, as críticas ao movimento indígena se concentram às “estratégias transitórias desses sujeitos”, no que toca aos usos de seus símbolos e identidades. Quando a questão se direciona às especificidades das comunidades urbanas, esse tipo de crítica tende a ganhar mais fôlego ainda que, em virtude daquele já comentado difuso pensamento, que só reconhece as “culturas indígenas” quando circunscritas em seus contextos territoriais “tradicionais”. Os indígenas “são obrigados a carregarem o fardo da imaginação do ocidente se quiserem ser ouvidos”.¹¹⁵

Nesse aspecto, a opção pela vida urbana, para muitos, acaba se tornando o sentenciamento de extinção do “sujeito indígena”, como se sua identidade estivesse vitalmente atrelada às suas “comunidades de origem”. Em certa medida é possível compreender esse pensamento, pois como se sabe, nas últimas décadas, o próprio movimento indígena vem utilizando, com extrema habilidade, a relação histórica com determinados espaços como elemento fundamental para viabilizar suas próprias conquistas “territoriais”. Assim, um dos grandes desafios do movimento indígena das cidades é justamente conscientizar o “mundo branco” de que os espaços tradicionais são importantes, mas que suas “culturas” estão além de tudo isso, e que sua emergência urbana não é necessariamente uma contradição histórica, mas uma legítima estratégia de disputa pela cidadania.

No caso específico da cidade de Manaus, nem só o “mundo branco” possui dificuldades para compreender e reconhecer o movimento indígena urbano, a própria parcela do movimento indígena “das aldeias” tende a excluir seus “parentes” cidadãos de suas pautas reivindicatórias. Isso é facilmente percebido quando observamos a falta de espaço das representações indígenas urbanas nas organizações multiétnicas que operam na cidade. É provável que este problema exista por inúmeros fatores, mas que de todo refletem a própria tradição política do movimento indígena. Tradição esta, como vimos, fortemente pautada na prática de apropriação das “armas” do mundo branco, na produção e manutenção da diferença, à luz dos olhares do “outro”. Desse modo, se essas práticas estão pautadas nestes termos, que podem ser sintetizados numa “indianização da cultura”, “a política indígena, como qualquer manifestação radicalizada, é conceitualmente

¹¹⁵ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 328.

conservadora, uma vez que se apropria dos termos de uma linguagem de ‘direitos dominantes’¹¹⁶.

Nesse ponto, é evidente que os tikuna de Manaus têm se dedicado a árdua tarefa de inventar os meios para legitimar seu engajamento. O apelo pautado na educação diferenciada e na “singularidade identitária”, expressa por meio do “empreendedorismo cultural”, tem-se mostrado um caminho pragmático e viável. Nesse sentido, não há como não estabelecer um paralelo com o movimento político das aldeias, que conseguiu se apropriar da “questão ambiental” com admirável habilidade.

Essas são os desafios mais visíveis no horizonte tikuna na cidade. As tantas alternativas têm sido frequentemente discutidas pela comunidade, em comunhão com os seus “aliados”, o protagonismo é uma prática que se faz no chão movediço da história, entre conquistas e perdas cotidianas. Contudo, através do que foi discutido, mais uma vez reitero que não é pretensão desse esforço tornar os indígenas os únicos atores de um cenário já pronto e acabado, mas destacar a importância de suas experiências, que, embora partilhadas minoritariamente, são relevantes para o entendimento do processo histórico como um todo.



Lideranças na assembleia de oficialização da Igreja Evangélica Indígena de Manaus (Manaus/2013)

¹¹⁶*Ibidem.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Rafael. “Agronegócio, povos indígenas e Estado: entre o desenvolvimentismo e o direito dos outros”. *Boletim Cedes*, Rio de Janeiro, v.1, Julho. 2013.
- ALBERTI, Verena. *Ouvir contar*. Textos em história oral. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2004. V. 1. 194p.
- ASSAD, Tâmera Maciel. *A problemática das invasões na Cidade de Manaus à luz do estatuto das cidades*. Conselho Nacional de pesquisa e Pós-graduação em Direito, Manaus, v1. Novembro. 2006.
- BAINES, Stephen Grant. “A política indigenista governamental e os Waimiri-Atroari: administrações indigenistas, mineração de estanho e a construção de autodeterminação indígena dirigida”. *Revista de Antropologia*, Volume 36, São Paulo: USP, 1994, pp. 207-237.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios Urbanos*. Processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Manaus: Valer, 2009.
- BICALHO, Poliene dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, cidadania e direitos (1970-2009)*. Tese de doutoramento. Universidade Nacional de Brasília: Brasília, 2010.
- BRESCIANI, Maria Stella. “Cidade e História”. In: OLIVEIRA, Lúcia Lippi (Org.). *Cidade: História e Desafios*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O Índio e o mundo dos brancos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1996.
- _____. 1983. *Enigmas e Soluções: exercícios de etnologia e de crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: UFC.
- COSTA, F.D.S. *Quando viver ameaça a ordem urbana: Trabalhadores urbanos em Manaus (1890-1915)*. (Dissertação de Mestrado). SP: Pontifícia Universidade Católica, 1997.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. “A História indígena no Brasil em Mato Grosso do Sul”. *Espaço Ameríndio*. Porto Alegre, 2012, v. 6, n. 2, pp. 178-218.
- FAULHABER, Priscila. “A dinâmica Ticuna e as fronteiras”. In: SILVA, Sidney Antônio (Org.). *Migrações na Pan-Amazônia: fluxos, fronteiras e processos socioculturais*. São Paulo: Hucitec; Manaus: FAPEAM, 2012, p.104-119.

- FRANÇOIS, E. "A fecundidade da história oral". In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 1996.
- GRUZINSK, Serge. (1999). "O Renascimento ameríndio". In: NOVAES, Adauto (org.). *A outra margem do ocidente*, São Paulo, Cia das Letras, pp. 283-297.
- HEIDEMANN, Dieter. "Deslocamentos populacionais e mobilidade fictícia: a razão fetichizada do migrante e do seu pesquisador". In: SILVA, Sidney Antônio (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. 1 ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010, v. 1, pp. 15-33.
- JOUTARD, P. "História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos". In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 1996, pp.43-64.
- KHOURI, Yara Aun. "Historiador, as fontes orais e a escrita da história" In: *Outras Histórias: Memórias e Linguagens*. 1. Ed. São Paulo: Olho D'Água, 2006.
- LEONARDI, Victor. *Entre árvores e esquecimentos: A história social nos sertões do Brasil*. Brasília: Paralelo 15 Editores, 1996.
- LOZANO, J. E. A. Práticas e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro, FGV, 1996.
- MELO, Joaquim Rodrigues de. *A política indigenista no Amazonas e o Serviço de Proteção aos Índios: 1910-1932*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Amazonas, Instituto de Ciências Humanas e Letras, 2007.
- MONTEIRO, John Manuel (1999). *Armas e Armadilhas: História e resistência dos índios*. In: NOVAES, Adauto (org.). *A Outra Margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- OLIVEIRA, José Aldemir. "Gente em movimento: migração no contexto regional da Amazônia". In: Sidney Antonio da Silva. (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. 1 ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010, v. 1, p. 165-182.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. "*O nosso governo*": os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT-CNPq, 1988.
-
- "Formas de dominação sobre o indígena na fronteira amazônica: Alto Solimões", de 1650 a 1910. *Cad. CRH*, Salvador, v. 25, n. 64, abr. 2012. Disponível em >.
- PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade: Trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre "Jovens" indígenas ticuna, Amazonas*. (Tese de Doutorado) Rio de Janeiro: UFRJ/PPGAS, Museu Nacional, 2006.

- _____. “Experimentando a diferença: Trajetórias de jovens indígenas Tikuna em escolas de Ensino Médio das cidades da região do alto Solimões, Amazonas.” In: *Currículo sem fronteiras*. RJ: UFRJ, v.10, n.1, p.160-181, Jan/Jun 2010.
- PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro* (Tese de Doutorado). Campinas, SP: 2003.
- POLLACK, Michael. “Memória e Identidade Social” In: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol 5, Nº 10, 1992.
- PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. São Paulo: Edusp; Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. *Dicionário etno-histórico da Amazônia colonial*. São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 2007.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- RAMOS, Alcida Rita. *Do engajamento ao desprendimento*. Brasília: DAN/UNB: Série Antropologia nº 414, 2007.
- SABATINI, Silvano. *Massacre*. São Paulo, SP: CIMI, 1998.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. *Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia Pombalina*. Manaus, AM: Edua, 2002, 2.a Ed.
- SILVA, J. A. F.; JOSÉ DA SILVA, G. “História indígena, antropologia e fontes orais: questões teóricas e metodológicas no diálogo com o tempo presente”. *História Oral*, São Paulo, v. 1, n. 13, p. 33-51, jan./jun. 2010.
- SILVA, S. A.. “Migrantes na cidade de Manaus: processos de inserção na Metrópole e mudanças socioculturais”. In: SILVA, S. A.. (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar*. Manaus: EDUA, 2010, v. 1, pp. 147-164.
- SILVEIRA, M. C. B.. “Sobre los indios y los historiadores”. In: *XVII Conferencia Internacional de la Asociación Internacional de Historia Oral, 2012: Diversidades, Desigualdades y la Construcción de Identidades*, 2012. p. 07-14.
- SOARES, M. L. C. F. *O supra-segmental em Tikuna e a Teoria Fonológica*. (tese de doutorado) SP: Universidade Estadual de Campinas, 1992.
- SUESS, Paulo. “Inovação pastoral da Igreja católica: O conselho indigenista Missionário (Cimi)” In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela.

(Orgs.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. (Trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TURNER, Terence. “De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó” in: Viveiros de Castro, Eduardo B. & Carneiro da Cunha, Manuela. *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. eds. dos autores, SP: USP, 1993. pp. 44-66.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora UnB, Vol. I, 1991.

WEISS, Maria Clara Vieira. *Contato Interétnico, Perfil Saúde-Doença e Modelos de Intervenção Mínima: - O Caso Enawene-Nawe em Mato Grosso*. (Tese de Doutorado). Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 1998.

ZUETSCH, Roberto E. “Deus na Aldeia: A relação entre protagonismo indígena, ação missionária de Igrejas cristãs e outros agentes em comunidades indígenas”. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.