



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

NILDENIR DA COSTA PIRO

**ENTRE AS MEMÓRIAS E OS SILÊNCIOS: A TERRITORIALIDADE KAMBEBA
NA CIDADE DE AMATURÁ/AM**

MANAUS

2022

NILDENIR DA COSTA PIRO

**ENTRE AS MEMÓRIAS E OS SILÊNCIOS: A TERRITORIALIDADE KAMBEBA
NA CIDADE DE AMATURÁ/AM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Geografia. Área de concentração: Território, Espaço e Cultura na Amazônia.

Orientadora: Profa. Dra. Amélia Regina Batista Nogueira

MANAUS

2022

Ficha Catalográfica

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

P671e Piro, Nildenir da Costa
Entre as memórias e os silêncios : a territorialidade kambeba na cidade de Amaturá/AM / Nildenir da Costa Piro . 2022
89 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Amélia Regina Batista Nogueira
Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Kambeba. 2. Memória. 3. Identidade. 4. Territorialidade. I. Nogueira, Amélia Regina Batista. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

NILDENIR DA COSTA PIRO

ENTRE AS MEMÓRIAS E OS SILÊNCIOS: A TERRITORIALIDADE KAMBEBA NA
CIDADE DE AMATURÁ/AM

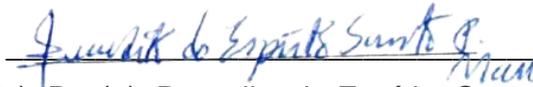
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Geografia.

Aprovada em: 13/06/2022

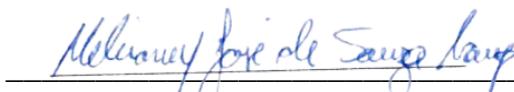
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Amélia Regina Batista Nogueira
Universidade Federal do Amazonas
Orientadora



Prof. (a). Dr. (a). Benedito do Espírito Santo Pena Maciel
Membro Externo



Prof. (a). Dr. (a). Nelcione José de Souza Araújo
Membro do PPGEOG – UFAM
Universidade Federal do Amazonas

AGRADECIMENTOS

Gratidão, este é um sentimento que tem criado raízes no meu coração e em minhas memórias ao longo do meu caminhar pela vida. E no processo deste mestrado não poderia ser diferente. Gratidão, primeiramente, a Deus pelo fôlego de vida e por todas as pessoas que Ele permitiu participar da minha história e que de alguma forma contribuíram seja com palavras de encorajamento, ombro e abraços em momentos de medos e inseguranças. Através de pequenos gestos ou grandes ações, cada um foi importante nesta trajetória.

Meu agradecimento à minha mãe, que me acompanhou em diversas visitas de campo e nas entrevistas que se tornavam conversas interativas sobre as memórias e história do povo kambeba. Em Amaturá, não sou a Nildenir, sou a filha da professora Brasília Bicharra. Era assim, que a maioria das vezes eu precisava ser inicialmente apresentada, o que já facilitava e permitia maior abertura para os diálogos.

Ao meu filho Nill Rêndric que sempre confiou na minha capacidade de superar obstáculos e vibra constantemente com minhas conquistas.

À minha família, meu pai Willian Piro (in memoriam), meus irmãos, sobrinhos, tias e primos que fazem parte da minha caminhada e que sempre acreditaram e incentivaram a lutar pelos meus sonhos.

À minha orientadora, professora doutora Amélia Regina por compartilhar seu conhecimento sobre a Geografia Humanista e Cultural, nos apresentando uma nova forma de olhar e compreender o mundo. Posso definir sua contribuição neste mestrado como um “despertar” para uma geografia particularmente desconhecida para mim, nova, necessária e inovadora. Gratidão por sua paciência e compreensão.

Aos meus professores do Programa de Pós-Graduação em Geografia, professor Dr. Ricardo Nogueira e professor Dr. José Alberto Carvalho, Professora Dr.^a Jesuete Brandão, Professor Dr. Manuel de Jesus Masulo da Cruz.

À Secretaria de Educação do Amazonas (SEDUC) e a Fundação Universidade do Amazonas que oportunizou aos professores de Geografia da rede pública do estado ingressarem no curso de Mestrado em Geografia do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Às minhas amigas mestras Hanna Mafra e Elciene Simas, que transmitiam suas experiências de mestrado e em nossas longas conversas me encorajavam a prosseguir e vibram com minhas conquistas.

Aos amigos que o mestrado me proporcionou: à Audres Gomes minha eterna gratidão, pois contribuiu diretamente no meu trabalho com seus conselhos, leituras, sugestões e correções, além de sempre me incentivar com palavras de ânimo e força; à Karla Karoline e Caroline Cruz que em momentos de desânimo e inseguranças nos apoiávamos mutuamente. E tantos outros colegas que com palavras de carinho e coragem criamos vínculos e memórias que estão eternizadas.

Ao professor Benedito Maciel que tive a oportunidade de conversar sobre seu trabalho e a partir desse diálogo ampliou minha visão sobre a minha proposta de trabalho, além de sua fundamental contribuição na banca de qualificação.

À professora omágua/kambeba Eronildes Fermin que juntamente com seu esposo me receberam em sua casa e proporcionaram um momento de muito conhecimento sobre o seu povo.

Ao senhor José Evilázio dos Santos, presidente da Associação Indígena dos Kambebas do município de Amaturá Aikama Cürümawa. Sempre me atendeu com atenção e dispôs de seu tempo para conversarmos, forneceu documentação escritas e longas histórias sobre o povo kambeba.

Aos colaboradores da minha pesquisa que foram fundamentais para concretização deste trabalho. Foi tocante sentir que com alegria abriram as portas de suas casas e compartilharam suas lembranças e histórias de seus ancestrais.

À memória do meu amigo Nilton César Muñoz que em diversos momentos nossos caminhos se cruzaram, faculdade, especialização, Seduc e neste mestrado. Foram muitos estudos, trabalhos, conhecimentos, momentos de alegria, ideias e sonhos compartilhados.

E especialmente, meu amor e eterna gratidão à minha bisavó Nércia da Costa. Sua criação amorosa ajudou a formar meus valores. Minha gratidão pelas noites em que me fazia cafuné enquanto contava suas histórias, narrava os mitos e lendas herdados de sua ancestralidade kambeba. Que minha gratidão ecoe na eternidade.

RESUMO

Entre as Memórias e os Silêncios: A Territorialidade Kambeba na Cidade de Amaturá/AM é um trabalho que tem como objetivo compreender a territorialidade Kambeba em Amaturá/AM, tendo na memória desses sujeitos o referencial que norteia e confere legitimidade à reconstrução da sua identidade étnica. Pretende assim, contextualizar a presença Kambeba no Amazonas através das narrativas históricas e dos grupos indígenas autorreconhecidos como Kambeba e compreender a memória da identidade kambeba a partir das histórias orais dos sujeitos autodeclarados dessa etnia, bem como, refletir sobre a invisibilidade e silenciamento desse povo no contexto da cidade de Amaturá-AM. Para alcançarmos os objetivos desta reflexão, a história oral foi um procedimento fundamental, pois é através da subjetividade humana, das experiências próprias dos sujeitos que esta investigação buscou compreender a memória da ancestralidade Kambeba nesta cidade. Optamos por percorrer os caminhos pela abordagem da Geografia Humanista e Cultural, dentro da perspectiva fenomenológica, pois para estudarmos nossos sujeitos e compreendê-los em sua identidade, valores, memórias e histórias é essencial uma Geografia com um olhar para a experiência humana vivida, que busque respostas nos significados dos fenômenos a partir daqueles que o vivenciam. Nossa pesquisa, busca assim contribuir, com essa nova lógica da produção científica, reconduzir a história e a geografia desses povos, a partir das falas e memórias dos que resistiram. Aqui os kambeba foram os sujeitos da sua própria história. Desta forma, o passado torna-se memória viva que ressoa no presente. E estas memórias estão latentes em cada sujeito, em suas experiências e vivências, elas demarcam a territorialidade desse povo na cidade.

Palavras-chave: Kambeba; Memória; Identidade; Territorialidade.

RESUMEN

Entre Memorias y Silencios: Territorialidad Kambeba en la Ciudad de Amaturá/AM es un trabajo que pretende comprender la territorialidad Kambeba en Amaturá/AM, teniendo en la memoria de estos sujetos la referencia que orienta y legitima la reconstrucción de su identidad étnica . Así, se pretende contextualizar la presencia kambeba en el Amazonas a través de narrativas históricas y de grupos indígenas auto-reconocidos como kambeba y comprender la memoria de la identidad kambeba a partir de las historias orales de los sujetos autodeclarados de esta etnia, así como reflexionar sobre la invisibilidad y silenciamiento de este pueblo en el contexto de la ciudad de Amaturá-AM. Para alcanzar los objetivos de esta reflexión, la historia oral fue un procedimiento fundamental, pues es a través de la subjetividad humana, de las propias experiencias de los sujetos, que esta investigación buscó comprender la memoria de la ascendencia Kambeba en esta ciudad. Optamos por recorrer los caminos del enfoque de la Geografía Humanista y Cultural, dentro de la perspectiva fenomenológica, porque para estudiar a nuestros sujetos y comprenderlos en su identidad, valores, memorias e historias, una Geografía con mirada en la experiencia humana vivida es esencial, que busquen respuestas en los significados de los fenómenos por parte de quienes lo experimentan. Nuestra investigación busca así contribuir, con esta nueva lógica de producción científica, a reconducir la historia y la geografía de estos pueblos, a partir de los discursos y memorias de quienes resistieron. Aquí los kambeba eran sujetos de su propia historia. De esta forma, el pasado se convierte en un recuerdo vivo que resuena en el presente. Y estas memorias están latentes en cada sujeto, en sus vivencias y vivencias, demarcan la territorialidad de este pueblo en la ciudad.

Palabras clave: Kambeba; Memoria; Identidad; Territorialidad.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| Figura 1: Mapa de localização de Amaturá - AM..... | 12 |
| Figura 2: Índio Kambeba | 36 |
| Figura 3: Território Kambeba – século XVI e XVII..... | 39 |
| Figura 4: Aldeias e comunidades Omágua-Kambeba – século XXI | 43 |
| Figura 5: Ritual do povo Kambeba Kanga Pewa de São Paulo de Olivença | 48 |
| Figura 6: Grafismo Awata Tuyuka representa os caminhos percorridos pelos Omágua | 48 |
| Figura 7: Grafismo da urna Yakâ Yuaka Apariwa), representa domínio do universo interno e externo, achado na comunidade Kambeba Santa Terezinha em São Paulo de Olivença | 48 |
| Figura 8: Ilustração feita por um kambeba da festa religiosa da aldeia..... | 50 |
| Figura 9: Apresentação de dança e canto Kambeba para turistas..... | 52 |
| Figura 10: Tuxaua Valdomiro com a roupa Kambeba em sua casa na aldeia Tururucari-Uka | 52 |
| Figura 11: Aldeia em Festa celebrando o dia de São Tomé | 54 |
| Figura 12: Mapa mental da aldeia Tururucari-uka..... | 55 |
| Figura 13: Vila de São José de Maturá | 58 |
| Figura 14: Orla da cidade de Amaturá | 59 |
| Figura 15: Aturá..... | 60 |
| Figura 16: Bisavó Kambeba Nércia Bonifácio da Costa..... | 83 |
| Figura 17: Herança pessoal familiar da autora – alguidais e potes | 84 |

SUMÁRIO

| | |
|--|----|
| INTRODUÇÃO | 11 |
| 1. PENSANDO A TERRITORIALIDADE KAMBEBA NO CONTEXTO DA GEOGRAFIA HUMANISTA | 20 |
| 1.1. A Geografia Humanista: uma breve síntese..... | 20 |
| 1.2. Território e territorialidades: as dimensões simbólicas na representação de grupos sociais | 25 |
| 1.3. Os princípios da Fenomenologia e a Geografia Humanista | 28 |
| 2. A PRESENÇA KAMBEBA NO AMAZONAS: DA HISTÓRIA ÀS MEMÓRIAS | 32 |
| 2.1. Os Kambeba na história..... | 32 |
| 2.2. Da história às memórias vivas do povo Kambeba no Amazonas..... | 44 |
| 3. A TERRITORIALIDADE KAMBEBA EM AMATURÁ: ENTRE AS MEMÓRIAS E OS SILÊNCIOS | 57 |
| 3.1. Amaturá, que lugar é esse? | 59 |
| 3.2.A presença kambeba em Amaturá: histórias vividas, lembranças e memórias | 62 |
| 3.3. Memórias e silêncios Kambeba: lembranças de uma ancestralidade | 67 |
| 3.4. Aikma-Cürümawa (Povo Valente): os desafios e limites do autorreconhecimento da identidade kambeba | 72 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 80 |
| REFERÊNCIAS..... | 85 |

INTRODUÇÃO

A afirmação étnica da identidade Kambeba foi desenhada em um contexto marcado pelo crescimento do movimento indígena no Brasil. Processo fortalecido e consolidado pela Constituição Federal de 1988 e pela ratificação em 2003 da Convenção 169 da OIT que preconizava o direito à autodeterminação dos povos. Povos silenciados e invisibilizados ou até considerados como extintos têm a possibilidade de exercer um importante papel político e social na sociedade.

“Estamos vivos!” Este tem sido o brado de muitos povos indígenas que exaltam a luta por sua identidade étnica. Essa ancestralidade está impressa no mundo vivido e na forma de se relacionar em sociedade. As memórias, histórias e lembranças fundamentam a luta política e o direito à existência étnica. Compreendendo estas premissas concordamos com Loventhal (1998, p. 77) quando este afirma que a lembrança sustenta nosso sentido de identidade. E esta identidade tem demarcado a territorialidade de muitos povos, seja na luta política e social, na busca por direitos garantidos por lei ou no sentimento de existência e ligação fenomenológica com a ancestralidade.

No contexto desse movimento de afirmação étnica, os Kambeba no Amazonas iniciam um processo de articulação política e reconhecimento de sua identidade. Atualmente essa etnia está distribuída em várias regiões do Amazonas e Peru. Em Amaturá-AM residem por volta de 480 famílias que se autodeclaram Kambebas e estão cadastradas na Associação Indígena Kambeba “Aikma-Cürümawa” que significa Povo Valente. A cidade de Amaturá (Figura 1), nosso lócus de estudos, está localizada a 909 km de Manaus, na microrregião do Alto Solimões. A população do município, segundo dados do IBGE (2021) é de 11.934 habitantes distribuídos entre zona urbana (4.960 habitantes) e rural (4.507 habitantes).

Figura 1: Mapa de localização de Amaturá - AM



Fonte: Google Earth Pro (2019). Elaboração: A autora (2019).

A construção deste trabalho, portanto, partiu da evidência de que existem sujeitos que se autodeclararam Kambeba e há um grupo formalizado reunidos numa associação como um número expressivo de membros na cidade de Amaturá. Sendo assim, há um movimento de cunho étnico-político, mesmo que a priori percebeu-se que ele estivesse invisibilizado e em silêncio no contexto social e cultural da cidade.

Diante das primeiras discussões e evidências da presença kambeba na cidade, levantamos os seguintes questionamentos: O que marca a presença do povo Kambeba na cidade Amaturá/AM? E ao mesmo tempo o que os torna invisível perante as ações políticas, sociais e econômicas da cidade? Estes questionamentos nortearam a pesquisa e a construção do nosso trabalho.

O trabalho *Entre as Memórias e os Silêncios: A Territorialidade Kambeba na Cidade de Amaturá/AM* teve como objetivo compreender a territorialidade Kambeba em Amaturá/AM tendo na memória desses sujeitos o referencial que norteia e confere legitimidade à reconstrução da sua identidade étnica

Quanto aos objetivos específicos o trabalho se propôs a: Contextualizar a presença Kambeba no Amazonas através das narrativas históricas e dos grupos indígenas autorreconhecidos como Omágua-Kambeba; Compreender a memória kambeba a partir das histórias orais dos sujeitos autodeclarados dessa etnia e refletir sobre a invisibilidade e silenciamento desse povo no contexto da cidade de Amaturá.

Posto isto, o tema proposto justificou-se pelo interesse de entender essa territorialidade Kambeba em Amaturá-AM uma vez que nossa ancestralidade tem origem desta etnia e está carregada de memórias e lembranças transmitidas de geração em geração, mas que ao longo de seu processo histórico foi se tornando invisível perante a sociedade em que está inserida. Propõe-se assim, compreender esse movimento de autoidentificação étnica em Amaturá a partir dessas memórias, conhecer o imaginário simbólico-cultural, bem como entender como esses sujeitos se veem enquanto um povo Kambeba.

O trabalho foi pensado e direcionado pela abordagem da Geografia humanista e cultural, dentro da perspectiva fenomenológica, pois para estudarmos nossos sujeitos e compreendê-los em sua identidade, valores, memórias e histórias é essencial uma Geografia com um olhar para a experiência humana vivida, que busque respostas nos significados dos fenômenos a partir daqueles que o vivenciam.

No cerne da abordagem da Geografia Humanista e Cultural, nos apropriamos das categorias território e territorialidade como escopo na compreensão desse fenômeno social de (re)afirmação de identidade étnica. O território como espaço material e imaterial de poder que expressa, para povos em processo de autodeterminação, a realização de ações políticas e reivindicação por autonomia, condições dignas de vida, saúde, escolaridade, demarcação territorial, além da valorização da língua como demarcador identitário. E a territorialidade como a expressão do mundo vivido e experienciado, e que tem status essencial para esses movimentos sociais, pois é a partir das territorialidades que se constroem as identidades, sonhos, projetos e lutas.

Neste trabalho optamos pelos caminhos da Fenomenologia, pois concordamos com Chizzotti (2003, p. 80) quando este afirma:

A fenomenologia considera que a imersão no cotidiano e a familiaridade com as coisas tangíveis velam os fenômenos. É necessário ir além das manifestações imediatas para captá-los e desvelar o sentido oculto das impressões imediatas. O sujeito precisa ultrapassar as aparências para alcançar a essência dos fenômenos.

Este pensamento é reforçado por Gil (2016, p. 15) ao dizer que, o método fenomenológico parte do cotidiano, da compreensão do modo de viver das pessoas, e não de definições e conceitos, como ocorre nas pesquisas de abordagem positivista. Procura resgatar assim os significados atribuídos pelos sujeitos ao fenômeno estudado.

E para alcançarmos os objetivos desta reflexão, a história oral foi um procedimento de suma importância, pois foi através da subjetividade humana, das experiências próprias dos sujeitos que esta investigação buscou compreender a memória da ancestralidade Kambeba em Amaturá-AM, a percepção como processo de reflexão, o mundo vivido, seus valores simbólicos sobre a natureza, a cultura, as tradições, seu passado, seu presente, projeções futuras, suas territorialidades, enfim, sobre a vida.

Pensamos como Meihy (2002, p. 13) que, “a história oral é um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamentos e estudos referentes à experiência social das pessoas e de grupos. Ela é sempre uma história do tempo presente e também reconhecida história viva”. Portanto, a história oral não deixa de ser uma metodologia primorosa a produção de narrativas, sendo essas fontes do

conhecimento e principalmente do saber, como enfatiza Delgado (2003, p. 23), completando que a “fala, escuta e troca de olhares compõem a dinâmica desse processo único e essencial à vida humana, pois não se vive em plenitude sem a possibilidade escutar, de contar histórias e de se apreender sob a forma de conhecimento, ou melhor, de sabedoria, o conteúdo narrado”.

Tendo a história oral como técnica de campo sua abordagem foi dividida em duas modalidades: a história oral de vida e história oral temática. Através da história oral de vida conhecemos a experiência de vida das pessoas, suas memórias, valores, padrões culturais e comportamentos. Pois como nos diz Meihy (2002, p. 131) que “a experiência deve, desde logo, ser o alvo principal das histórias orais de vida, pois não se busca a verdade e sim a versão sobre a moral existencial”, assim com a história oral temática, por partir de um assunto específico e previamente estabelecido “se compromete com o esclarecimento ou opinião do entrevistador sobre algum evento definido. A objetividade, portanto, é direta”.

Na cidade de Amaturá-AM realizamos a pesquisa de campo, sendo este um dos procedimentos da pesquisa qualitativa, visto que, na pesquisa de campo a preocupação é com a descrição (uns dos princípios fenomenológicos), pois, como escreve Gil (2002, p. 131), “a ênfase maior é colocada na profundidade e não na precisão, o que leva o pesquisador a preferir a utilização de depoimentos e entrevistas com níveis diversos de estruturação”.

As entrevistas foram semiestruturadas, que de acordo com Lakatos (2011, p. 281) é “também chamada de assistemática, antropológica e livre – quando o entrevistador tem liberdade para desenvolver cada situação em qualquer direção que considere adequada. É uma forma de poder explorar mais amplamente a questão”.

Assim, a organização das entrevistas partiu de enfoques importantes como: 1) História da família (de onde vieram; como chegaram à cidade; quais as principais dificuldades); 2) Por que se autodeclara Kambeba? (Quais as memórias ou interesse que o/a levou ao autorreconhecimento); 3) Ainda existem costumes e manifestações culturais que foram transmitidos e permanecem? (Costume pessoal e familiar ou percebido na cidade); 4) É atendido por algum serviço público específico para os Kambebas? (Educação, saúde ou outros) 5) Considera importante visibilizar mais a presença Kambeba em Amaturá? (Considera importante conhecer e falar mais da nossa história.);

O contato inicial com esses sujeitos ocorreu na associação Aikma-Cürümawa em conversa com o presidente da mesma. Neste diálogo tratamos de sua história familiar, história da associação, anseios e dificuldades de estar à frente desse trabalho de manter viva as memórias dos seus ancestrais. A partir desse contato tivemos acesso a documentos, livros de registros dos membros da associação. Identificamos e selecionamos os membros mais idosos que se autodeclaravam Omágua/Kambeba. As entrevistas foram realizadas com doze (12) idosos da associação e um cacique. Neste trabalho optamos por identificá-los como colaboradores, pois suas narrativas foram essenciais para compreendermos o fenômeno estudado. A receptividade dos idosos foi muito positiva, percebia-se o prazer em falar de suas memórias e histórias de suas famílias.

Foram realizadas ainda, visitas na secretaria de saúde e de educação do município com intuito de investigar a existência de políticas públicas voltadas para os Kambebas na cidade. Foi investigado na secretaria de saúde se há atendimento específico para os Kambeba, se há remédios gratuitos, atendimento prioritário, campanhas, programas e profissionais específicos para essa etnia. Na secretária de Educação teve os seguintes enfoques: A escola desenvolve alguma atividade que conte a história do povo Kambeba? Há projetos voltados ao resgate das memórias ancestrais de povos indígenas? Qual a diferença da educação indígena? Há um olhar diferenciado e material diferenciado? Há um trabalho diferenciado de acordo com a realidade desses alunos?

Quanta a essas questões da educação indígena foram entrevistados o coordenador de educação no município que representa a Secretaria de Educação (SEDUC) e a pedagoga de uma escola municipal. Não conseguimos falar com a secretaria de educação do município, pois esta não respondeu aos contatos. Quanta a saúde foi entrevistada a enfermeira responsável pela saúde indígena do município que relatou o funcionamento do atendimento em saúde aos Kambeba.

Com objetivo de levantar possíveis documentos históricos sobre a presença Kambeba na cidade foi visitada a secretaria paroquial. Foi-nos relatado que havia um livro que relatava a história da cidade e dos povos indígenas que ali residiam e os primeiros moradores, no entanto, o mesmo foi extraviado ou estava nas mãos de algum munícipe que ninguém soube identificar. Em conversa com o pároco da cidade obtivemos a informação que somente em Tabatinga seria possível obter alguma

informação. Infelizmente, percebeu-se que a cidade não possui registros documentais sobre sua história mais antiga.

Crendo que havia representante da Fundação Nacional do Índio (Funai) na cidade, planejamos levantar documentos e relatórios sobre a presença Kambeba em Amaturá, tal como, conhecer a política indígena na cidade. Porém, a cidade não possui um representante da Fundação Nacional do Índio, mas um representante de assuntos indígenas vinculada a prefeitura municipal. Após várias tentativas de encontro com a representante não obtivemos sucesso. Em vista disso, foi necessária uma viagem até a cidade de São Paulo de Olivença, onde há uma Coordenação Técnica Local (CTL) da Funai. A conversa foi rápida, haviam muitos indígenas para serem atendidos. Segundo o responsável ali não havia muitas informações que eram procuradas. O mesmo passou via WhatsApp documentos sobre Terras e comunidades indígenas da região, documento de reivindicações fundiárias no Alto e Médio Solimões e a função da CTL FUNAI que abrange São Paulo de Olivença e Amaturá. Estas informações foram relevantes para produção de um mapa sobre aldeias e comunidade Kambeba no Amazonas. Infelizmente, informações mais precisas só estaria disponível na Coordenação Regional localizada na cidade de Tabatinga.

No planejamento da visita de campo foram estabelecidas várias etapas, muitas das quais não foram alcançadas como a sugestão aos membros da associação uma reunião planejada, cujo objetivo era entender suas relações comunitárias, seus anseios, projetos e a percepção coletiva de ser Kambeba, conhecer qual era a participação política e cultural dos Kambeba na cidade enquanto associação e investigar a existência de projetos ou movimentos para visibilizar a presença Kambeba em Amaturá. Outra etapa da pesquisa inviabilizada foi o estabelecimento de contato com membros mais jovens da associação em um possível retorno à cidade e também com lideranças indígenas. No entanto, devido às restrições sanitárias da pandemia de Covid 19 e a necessidade do distanciamento social estes contatos tornaram-se inviáveis.

Consideramos necessário registrar que este período da pandemia de Covid 19 tornou-se um desafio, foram momentos de angústia, medo, terror diante de tantas mortes, descaso governamental, negacionismos, fake news e a ciência desacreditada. De repente, somente incertezas quanto a vida e o futuro povoavam nossas mentes. A

crise humanitária decorrente desta pandemia evidenciou mais as desigualdades, a pobreza, os povos em estado de vulnerabilidade. Pôs em evidência a urgência em se repensar as condições indígenas na atualidade, nosso sistema de saúde e sistema educacional, a economia, o consumo, o mundo do trabalho, a saúde física e mental da população e as relações afetivas e familiares, enfim, repensar sobre os desafios e limites de nossa liberdade.

Após realização de todas as etapas da proposta metodológica elaboramos esta dissertação que está dividida em três capítulos:

O primeiro capítulo faz uma abordagem do nosso referencial teórico, onde construímos uma breve síntese da Geografia Cultural e Humanista, de acordo com a perspectiva fenomenológica, tendo como propósito contextualizar nosso estudo nesta perspectiva e nas dimensões simbólicas do espaço a partir dos princípios fenomenológicos. Realizamos ainda uma leitura sobre território e territorialidade com intuito de enfatizar dentro da Geografia as dimensões desses conceitos que melhor representam este trabalho.

No segundo capítulo procuramos elaborar uma contextualização da presença kambeba no Amazonas a partir de fontes sistematizadas que abordam a história e a trajetória desse povo, buscando fazer diálogos com relatos de naturalistas e também a partir das memórias e narrativas registradas em trabalhos e estudos recentes com grupos indígenas autorreconhecidos como Kambeba.

No terceiro capítulo a finalidade é apresentar o resultado do trabalho de campo, apresentando ao longo do capítulo as narrativas dos sujeitos, suas memórias, lembranças, esquecimentos. Os desafios e limites do autorreconhecimento de uma identidade étnica sufocada pela identidade cabocla e urbana.

Este trabalho é um diálogo dentro da Geografia sobre a possibilidade de compreender conceitos como memória e identidade étnica numa perspectiva fenomenológica e os princípios que a regem e orientam. Pois cremos nessa Geografia da experiência do mundo, que tanto nos fala a professora Amélia Regina Nogueira, uma Geografia onde a “Terra não é apenas uma constituição natural, o homem não é fruto da evolução das espécies e nem tão somente de classe”. A Terra sob esta visão é compreendida como o lugar da vida. Nela se entrecruzam homens dotados de

capacidade racional e emocional, que tem com os lugares onde vivem uma relação afetiva e simbólica (NOGUEIRA, 2010).

1. PENSANDO A TERRITORIALIDADE KAMBEBA NO CONTEXTO DA GEOGRAFIA HUMANISTA

“A vivência e a experiência preenchem generosamente as lacunas da memória, constitui-se um lugar integral, que torna segura todas as nossas ações”. – Werther Holzer

A partir da concepção da Geografia Humanista e Cultural que as bases conceituais e categorias foram trabalhadas neste trabalho e por meio da qual buscamos compreender o povo Kambeba residente em Amaturá-AM. A abordagem humanística nos proporcionou um alicerce contundente dentro do campo geográfico para estudar esses sujeitos sociais, pois tem como fonte a experiência humana vivida e a compreensão dos sentidos e dos significados dos fenômenos a partir da percepção daqueles que o vivenciam. Inspirando-se, portanto, na perspectiva fenomenológica cuja investigação e compreensão da relação do homem com o mundo se dá a partir de suas experiências, seus sentimentos, valores, intuição, na intersubjetividade, nas relações de pertencimento.

Nogueira (2005, p. 10246) argumenta que:

A perspectiva fenomenológica da Geografia deixa de priorizar a descrição do mundo físico e humano, para descrever o mundo vivido, onde o físico/humano são elementos percebidos e interpretados pelos diversos sujeitos que os experienciam”. “Os lugares no mundo têm cor, cheiro, barulho e forma, cada experiência com ele mostra um pouco de como ele é e está sendo.

Fundamentado nesta perspectiva, o lugar e o território de um grupo social podem ser desvendados e compreendidos em suas identidades, territorialidades, biografias, histórias e memórias.

Neste primeiro capítulo faremos um breve histórico da Geografia humanista. O objetivo não é fazer um extenso estudo sobre os caminhos dessa geografia, afinal muitos autores já realizaram este trabalho. Nosso propósito é o de situar e contextualizar nosso estudo, fazendo uma abordagem dos principais autores que fundamentam nosso trabalho.

1.1. A Geografia Humanista: uma breve síntese

A essência da geografia como ciência sempre foi buscar a compreensão da relação do homem com a natureza, e para isso diversas concepções fundamentam, escrevem e reescrevem a história da geografia, hora as ideias convergem, hora

divergem em seus enfoques dando origem a uma enorme diversidade de novas reflexões e concepções para a ciência geográfica.

A reflexão geográfica realiza-se no contexto de uma ciência com essas multiplicidades de abordagens e perspectivas. Permanências, continuidades e desafios marcam essa ciência que busca compreender as concepções e relações entre a cultura e a natureza. Dessa forma, a Geografia com suas diferentes leituras, abordagens, olhares e pensamentos corroboram para um conhecimento geográfico mais amplo e dinâmico, ampliando seus horizontes e seu alcance.

Neste cenário a Geografia Humanista e Cultural apresentou-se como uma abordagem com um novo olhar sobre o homem e seu caminhar na Terra. Com uma perspectiva que valoriza o homem em suas experiências, seus sentimentos, seu mundo vivido, seus valores, seu lugar. Um conhecimento geográfico que preza pela relação entre a cultura e a natureza, no qual elas se fundem e se explicam e que finalmente ultrapassa a barreira da dicotomia historicamente vinculada à geografia.

A Geografia Humanista se destaca em um contexto em que a Geografia como um modelo positivista não dava conta de responder e compreender um mundo cada vez mais complexo e dinâmico. Buscando uma alternativa à ciência objetiva e reducionista da realidade através de uma Geografia que ultrapasse a linguagem que aborda a natureza apenas como um recurso natural esgotável e quantificável e o homem como ser essencialmente racionalista. Essa Geografia veio como uma renovação que possibilitava uma nova leitura do mundo. Essa Geografia privilegia o “singular e não o particular ou o universal e, ao invés da explicação, tem-se na compreensão a base da inteligibilidade do mundo real” (CORRÊA, 2009, p. 30).

Sendo assim, o trabalho foi pensado buscando na Geografia uma abordagem que tenha como fonte primordial essa experiência humana vivida e a compreensão dos sentidos e dos significados dos fenômenos a partir da percepção dos sujeitos. Nogueira (2010) afirma que a Geografia da experiência do mundo dá voz aos homens antes de descrever e analisar os lugares dos homens.

Segundo Gomes (1996), a influência do humanismo nas ciências sociais fez nascer uma enorme diversidade de concepções sob esse mesmo nome. Os principais autores dessa orientação metodológica recorrem a diferentes autores para obter

novas vias para o conhecimento geográfico. E mesmo com posições e modelos diferentes seus prognósticos são feitos da crise do modelo científico.

Para uns, é a ciência positivista-lógica que está em jogo, com sua estrutura ideológica, seu formalismo mecanicista, sua falsa objetividade. Para outros, a verdadeira questão encontra-se na racionalidade, seus métodos, sua objetivação generalizadora e sua impossibilidade de interpretar os fatos da cultura. Estas críticas constituem os primeiros passos na busca de novas demarcações (GOMES, 1996, p. 306).

Graças a Carl Sauer e seus discípulos que a Geografia Cultural ganha plena identidade. Em sua obra *Morfologia da Paisagem* este geógrafo expressava a importância dos aspectos culturais no estudo das paisagens. A escola de Berkeley, da qual ele foi líder, foi fundamental no desenvolvimento dessa Geografia. Sauer defendia que:

A Geografia baseia-se, na realidade, na união dos elementos físicos e culturais da paisagem. O conteúdo da paisagem é encontrado, portanto, nas qualidades físicas da área que são importantes para o homem e nas formas do uso da área, em fatos de base física e fatos de cultura humana (SAUER, 1998, p. 29).

Holzer (2016) destaca Carl Sauer como um precursor que teve influência direta na formação da Geografia Humanista, pois vários temas de sua Geografia cultural se aproximam da Geografia Humanista. O autor faz uma importante análise dos pontos convergentes e divergentes entre essas abordagens, no qual ele destaca a Geografia Humanista como herdeira direta e tributária da Geografia Cultural. E essas principais contribuições foram:

Manter vivo o culturalismo e o antropocentrismo em meio a um cenário fortemente quantitativo [...] respeitar a diversidade de temas e interesses como modus vivendi [...] a ênfase na interdisciplinaridade [...] a valorização do trabalho de campo e a recusa dos a priori; e, devido a Sauer, a crença de que a geografia estava além da ciência e de que os males atuais seriam sanados pelas próximas gerações, bastando, para isso, que fosse mantida a liberdade acadêmica (HOLZER, 2016, p. 47).

A Geografia Cultural ao longo do seu desenvolvimento recebe inúmeras críticas e dá sinais de esgotamento por um certo tempo, no entanto, um movimento de renovação ocorre a partir do final de década de 1970 e nas décadas seguintes. Claval (2002, p. 26) em artigo apresentado em Mendonça e Kozel (2002) informa que:

A gênese do novo enfoque cultural se estende por uns vinte anos, ligada ao aumento da insatisfação dos pesquisadores à procura de novas perspectivas, à influência de uma corrente filosófica, a fenomenologia, e ao reforço de

atitudes cada vez mais críticas em relação à ciência geral e às ciências sociais em particular.

A abordagem cultural da Geografia recebeu importantes contribuições em suas fundamentações, especialmente, segundo Corrêa (1999, p. 52) “pelos aportes das filosofias do significado através da Geografia Humanista (HOLZER, 1996), que valoriza a experiência, a intersubjetividade, os sentimentos, a intuição e a compreensão daquilo que não se repete”.

Muitos autores reiteram a abordagem cultural que entre as décadas de 1980 e 1990 cresce em todo mundo. Moreira (2014, p. 42) resume nomes importantes e suas perspectivas:

[...] uma fenomenologia existencial (Buttimer, 1985; Holzer, 1996; Nogueira, 2004), uma fenomenologia mais afeiçoada a Merleau-Ponty (1908-1962). Perfilando no seu terreno a geografia da percepção (Corrêa, 2001), a geografia humanista (Mello, 1990; Holzer, 1993) e a geografia cultural (Corrêa, 1999), além da geografia histórica (MacDowell, 1995), quatro versões derivadas das matrizes norte-americanas criadas por Sauer, aprofundadas por David Lowenthal nos anos 1960 e dimensionadas por Yi-Fu Tuan nos anos de 1970, com estes últimos chegando à matriz fenomenológica.

Aqui destacaremos dois importantes autores: Yi-Fu Tuan e Eric Dardel. Na década de 1980 após tradução e publicação das obras de Yi-Fu Tuan “Topofilia” e “Espaço e Lugar” os geógrafos se voltaram para a natureza com uma visão holística, como um todo: natureza/sociedade e não mais com aquela visão dicotômica de natureza separada da sociedade (OLIVEIRA, 2002, p. 189).

Holzer (2016, p. 46) destaca Yi Fu Tuan como um dos principais protagonista da Geografia Humanista. O autor enfatiza que o artigo de Tuan “Humanistic Geography” publicado em julho de 1976 no “Annals of the Association of American Geographers” é “como uma declaração de independência de um movimento que vinha sendo gestado há mais de dez anos e que, naquele momento, assumia a feição de um campo disciplinar distinto dentro da geografia norte-americana”.

“Humanismo”, conforme Tuan preconizava em 1976, refere-se a uma tentativa de análise das ações e produtos da espécie humana a partir de uma visão que amplia a perspectiva científica cartesiana, incorporando os estudos das humanidades na leitura abrangente de temas geográficos (HOLZER, 1996, p. 137).

A Geografia de Tuan é fundamentada na fenomenologia existencialista, ou seja, a investigação e compreensão da relação do homem com o mundo se dá a partir de suas experiências, seus sentimentos, valores, intuição, na intersubjetividade.

Nesse sentido a construção do conceito de espaço e lugar é imprescindível, pois para Tuan estes são os conceitos que definem a natureza da Geografia. Pádua (2013, p. 46) discute que, para Tuan, lugar “[...] é uma entidade única [...] tem uma história e um significado. O lugar encarna as experiências e aspirações de um povo [...] é uma realidade a ser esclarecida e compreendida pela perspectiva das pessoas que lhe deram significado”.

A obra de Eric Dardel, *O Homem e a Terra*, publicada em 1952 e resgatada na década de 1980 é encarada, segundo Gomes (1996, p.313), como “libertadora” e como uma manifestação claramente humanista nos tempos modernos, constituindo uma peça de resistência ao cientificismo racionalista. Sua reflexão ontológica divergia completamente do racionalismo vigente.

A obra de Dardel alcançou importante influência principalmente nos países de língua inglesa, sendo considerado como precursor da abordagem fenomenológica nos estudos da geografia. Essa geografia tinha como fonte primordial a experiência humana vivida, ou seja, buscava a compreensão dos sentidos e dos significados dos fenômenos a partir da percepção daquele que a vive.

A definição de Geografia dada por Eric Dardel exprime bem as ideias que buscamos desenvolver neste trabalho, pois essa geografia tem como fonte primordial a experiência humana vivida, ou seja, que busca a compreensão dos sentidos e dos significados dos fenômenos a partir da percepção dos sujeitos. Dardel (2011, p.33) defendia que “A ciência geográfica pressupõe que o mundo seja conhecido geograficamente, que o homem se sinta e se saiba ligado à Terra como ser chamado a se realizar em sua condição terrestre” e “o rigor da ciência não perde nada ao confiar sua mensagem a um observador que sabe admirar, selecionar a imagem justa, luminosa, cambiante” (DARDEL, 2011, p. 3).

Paul Claval em artigo descreve com entusiasmo a obra de Dardel:

O texto de *L'Homme et la Terre* foi escrito numa linguagem magnífica, clara, musical. Dardel enfocou uma ideia central: a geografia tinha de explorar o sentido da presença humana na superfície da Terra. Pela primeira vez, o sentimento religioso, os mitos, a dimensão imanente ou transcendente de

alhores, de onde a vida é julgada, tornam-se aspectos centrais da análise geográfica (CORRÊA, p. 157).

Os enfoques desses autores anunciam a percepção fenomenológica que reconhece a relação existencial do homem com a Terra, permeada de subjetividades, intersubjetividades, valores simbólicos e memórias. As experiências dos sujeitos que definem como eles se percebem como ser no mundo, quais seus valores simbólicos e culturais sobre a natureza, os homens e mulheres, a cultura, a vida, etc. Essa percepção nos permite compreender os sentidos que os homens dão à vida, aos lugares, quais suas crenças, esperanças e projetos futuros.

Assim, as categorias da Geografia ganham novas dimensões, em especial uma dimensão simbólica. A paisagem e região são conceitos revalorizados, ao passo que o “território tem na geografia humanista uma de suas matrizes. O lugar passa a ser o conceito-chave mais relevante, enquanto o espaço adquire, para muitos autores, o significado de espaço-vivido” (CORREA, 2009, p. 30). Sob esta perspectiva, as dimensões geográficas de um grupo social podem ser desvendadas e compreendidas em suas identidades, territorialidades, biografias, histórias e memórias.

Na perspectiva da Geografia Humanista e Cultural vamos priorizar neste trabalho os conceitos Território, principalmente de Territorialidade e Lugar. Considerando as múltiplas dimensões do território, Haesbaert (2004) ressalta que a Geografia tende a enfatizar mais a dimensão material do território. Até mesmo na Geografia Cultural, associada a corrente humanística ou idealista, tende a utilizar conceitos como lugar e paisagem para analisar fenômenos ligados à dimensão cultural do espaço. Assim, no próximo tópico iremos discorrer sobre a dimensão simbólica do território e o conceito de Lugar.

1.2. Território e territorialidades: as dimensões simbólicas na representação de grupos sociais

Para compreendermos a territorialidade dos Kambeba de Amaturá, é imprescindível esclarecer as significações de território e territorialidade e enfatizar a dimensão do conceito que melhor representa este trabalho.

De acordo com Haesbaert (2009, p. 37), apesar de território e territorialidade ser um conceito central na Geografia por dizer respeito a espacialidade humana, tem tradição também em outras áreas como na Ciência Política, Sociologia, Antropologia,

Psicologia e Economia, cada uma com um enfoque centrado em determinada perspectiva.

O termo território é um conceito polissêmico, pois possui inúmeras concepções dentro da Geografia, alcançando dimensões políticas (definidos pelas relações de espaço-poder), cultural ou simbólico-cultural (definido pelo espaço de identidade de grupos sociais, relação afetiva) e econômica ou economicista (mediado pelas relações econômicas, de trabalho, de circulação de bens, capital e processos produtivos).

Na perspectiva ideal-simbólica do território dois geógrafos franceses se destacam: Bonnemaïson e Cambrezy (1996). De acordo com esses autores (HAESBAERT, 2004, p. 71), a lógica territorial cartesiana moderna está sendo superada pela lógica culturalista ou pós-moderna. Esta lógica pós-moderna a geometria não permite medir e a cartografia, menos ainda, representar. Nesta perspectiva o pertencimento ao território implica a representação da identidade cultural e não mais uma posição no polígono. Ainda segundo Haesbaert (2004), estes autores afirmam que o poder do laço territorial revela que o espaço está investido de valores, não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. É assim que o território cultural precede ao território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico.

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disto, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. Esquecer este princípio espiritual e não material é se sujeitar a não compreender a violência trágica de muitas lutas e conflitos que afetam o mundo de hoje: perder seu território é desaparecer” (BONNEMAISON; CAMBRÉZY, 1996, p. 13-14 apud HAESBAERT, 2004 p. 72-73).

Haesbaert (2004) lembra que mais do que território a territorialidade é o conceito mais utilizado para enfatizar as questões de ordem simbólico-cultural. Sob esta perspectiva, a territorialidade é vista tanto como a simples qualidade de seu território, quanto, em sentido mais estrito, como a dimensão simbólica do território. Portanto, ao falar de territorialidade estar-se-ia dando ênfase ao caráter simbólico, ainda que não seja o elemento dominante e muito menos esgote as características do território.

Holzer (2013 p. 24) argumenta que território a partir de sua essência é territorialidade. “Os territórios se apresentam como a afirmação da identidade, do

comum-pertencer de determinado grupo, ou mesmo de um indivíduo, a partir dos lugares” (HOLZER, 2013 p. 25). O território é o espaço de identidade, pertencimento pois carrega as marcas do mundo vivido.

De acordo com Raffestin (1993, p. 143) ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço. O autor afirma ainda que a territorialidade “reflete a multidimensionalidade do vivido territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral”. O produto territorial e os processos territoriais são vivenciados por intermédio de um sistema de relações existenciais e produtivas (RAFFESTIN, 1993, p. 159).

A territorialidade, segundo Saquet (2009, p. 88), é a valorização das condições e recursos potenciais de contextos territoriais em processo de desenvolvimento, podendo ser traduzida numa territorialidade ativa e que pode ser concretizar através da organização política e do planejamento participativo. O autor continua:

A territorialidade é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem parte do mesmo grupo social e de grupos distintos. Nas territorialidades, há continuidades e descontinuidades no tempo e no espaço: as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão-lhe identidades e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar (SAQUET, 2009, p. 88).

O território é, portanto, um espaço de afirmação identitária, de sentimento de pertencimento que como constatou (BONNEMAISON apud MEDEIROS, 2009, p. 217) possui significado biológico, econômico, social e político, mas na sua expressão mais humana identificou-o como o lugar de mediação entre os homens e sua cultura.

Definindo a dimensão territorial na abordagem geográfica Claval (1999, p. 11) afirma que:

As relações que os grupos mantêm com o seu meio não somente são matérias, são também de ordem simbólica, o que os torna reflexivos. Os homens concebem seu ambiente como se houvesse um espelho que, refletindo suas imagens, os ajuda a tomar consciência daquilo que eles partilham.

Esse pensamento de Claval vai ao encontro do argumento de Medeiros (2009, p. 217) que ressalta que o território é um espaço de identidade ou de identificação e o sentimento é a sua base. Assim a autora afirma que o território pode mesmo ser imaginário e até mesmo sonhado e deste imaginário, deste sonho que tem início sua construção.

Sob este prisma pensar as dimensões simbólicas do território e as territorialidades é imprescindível para compreender a luta de reafirmação étnica de grupos indígenas em plena articulação política e social. A territorialidade como expressão do mundo vivido, das crenças, línguas, modos de vida, tradições, comportamentos, memórias e lutas, imprime identidades aos lugares.

A cidade de Amaturá representa todas as dimensões territoriais dos Kambeba que ali habitam: é o espaço político-geográfico, espaço de pertencimento, de apropriação, de relações de poder, relações sociais, culturais, econômicas, etc. Portanto, essa territorialidade é construída no contexto da cidade, sendo este, o espaço físico e simbólico de construção e emancipação da identidade étnica e efetivação da luta política sob as novas demandas urbanas contemporâneas.

Seguindo essa perspectiva geográfica que remete a uma dimensão simbólica do espaço, a contribuição da Fenomenologia e seus princípios fez-se fundamental no desenvolvimento deste trabalho. A seguir iremos apresentar esses conceitos.

1.3. Os princípios da Fenomenologia e a Geografia Humanista

A representação que a sociedade faz da identidade indígena geralmente perpassa pelo preconceito e está associada a imagem estereotipada de índio com seus padrões fenótipos e padrões culturais visíveis como roupas, artesanato, comidas típicas, músicas e danças, língua, etc. Contudo, assumir uma identidade étnica vai além de “parecer índio”, não está sujeita as aparências, mas na forma como os sujeitos se veem, os significados que eles dão a própria existência, como se colocam no mundo, do sentimento de pertencimento ou memórias de sua ancestralidade.

Neste sentido, fenomenologia com seus princípios filosóficos mostra-se como pressuposto filosófico que oferece as premissas fundamentais para compreender o fenômeno por nós estudado, pois valoriza as experiências vividas e suas significações.

De acordo com Sokolowski (2004, p. 10), a fenomenologia “é o estudo da experiência humana e dos modos como as coisas se apresentam por elas mesmas para nós em e por meio dessa experiência”. O autor afirma ainda que “A fenomenologia insiste que a identidade e a inteligibilidade estão disponíveis nas coisas, e que nós mesmos somos definidos como aqueles para os quais essas identidades e inteligibilidade são dadas”.

É a ambição de uma filosofia que seja uma 'ciência exata', mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo "vividus". É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais [...] (MERLEAU-PONTY, 1999).

O pensamento de Merleau-Ponty nos revela a importância da descrição na fenomenologia, sendo este um dos princípios que orientam este método. Pois a preocupação não é de especular, analisar ou construir explicações. A preocupação segundo Martins (1990, p. 145) “será no sentido de mostrar e não demonstrar, e a descrição prevê ou supõe um rigor, pois, através da rigorosa descrição é que se pode chegar à essência do fenômeno”.

Na Geografia essa perspectiva fenomenológica deixa de priorizar a descrição do mundo físico e humano, para descrever o mundo vivido, onde o físico e humano são elementos percebidos e interpretados pelos diversos sujeitos que os experienciam (NOGUEIRA, 2014, p. 36).

Descrever o mundo vivido de povos originários que tem constantemente questionado seu modo de ver o mundo e se relacionar com ele ou mesmo de se ver no mundo reforça a necessidade da fenomenologia na compreensão do ser em sua experiência mais íntima como suas memórias e construção de sua identidade.

Embassado no pensamento de Helph, Holzer (2016, p. 144) afirma que a fenomenologia:

Permite o reconhecimento e a descrição das “essências” da estrutura perceptiva, rejeitando as aproximações mecanicistas da ciência e valorizando o mundo da experiência humana, valorizando, também a intencionalidade humana, ou seja, como o ser se relaciona com o mundo.

A intencionalidade é um conceito nuclear na fenomenologia, pois é o “ensinamento de que cada ato de consciência que nós realizamos, cada experiência que nós temos, é intencional: é essencialmente “consciência de” ou uma “experiência de” algo ou outrem” (SOKOLOWSKI 2004, p. 17).

Assim a consciência sempre estará sempre orientada para um objeto, pois a “consciência é sempre a consciência de alguma coisa” (DARTIGUES, 2005, p. 22). Segundo Martins (1990, p.142) Husserl nega a existência do sujeito e do mundo como sendo puros e independentes um do outro, pois o conhecimento só será alcançado no próprio existir do cientista e o objeto do conhecimento é a realidade enquanto vivida pelo pesquisador.

Como destaca Nogueira (2014) a fenomenologia prioriza o ser no mundo e o princípio da intencionalidade não separa sujeito do objeto, o ser no mundo, estas categorias são entendidas na correlação, ser-envolto-no-mundo. Portanto, em termos de experiência há uma relação fenomenológica e vivência intencional com os sujeitos que pretendemos compreender: os kambebas de Amaturá.

O primado da fenomenologia é desvelar as essências, e para isso é preciso recorrer à Redução fenomenológica que segundo Luijpen (1972, p.112) é concebida como volta à nossa mais original experiência de nosso mais original mundo e é essencial para a filosofia fenomenológica. É a volta às próprias coisas, ou seja, é o retorno ao mundo vivido. Nogueira (2014, p. 38) enfatiza que a “redução fenomenológica põe à parte o conhecimento vivido não para desprezá-lo, mas para compreendê-lo e interpretá-lo, para entender a constituição do mundo a partir do ser que o vive e experiência”. A partir desse pensamento podemos compreender com mais clareza o pensamento de Husserl apud Luijpen (1972, p. 114) que defendia que

Todo universo da ciência se constrói sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciando-lhe exatamente o sentido e o alcance, cumpre despertar primeiro essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda.

Para Giles (1989, p. 75) “A redução, colocando fora de circuito a doxa, a opinião, a atitude natural (espontânea da existência do objeto) revela o objeto enquanto visado, ou seja, fenômeno”. Portanto, para alcançar a essência do fenômeno é necessário recorrer a redução fenomenológica, pois esta atitude exige a suspensão de pressupostos, crenças, teorias a priori ou qualquer hipótese e explicação. Ou como explica Dartigues apud Holzer (1994) de modo mais simples, da “colocação entre “parênteses da realidade” como é concebida pelo senso comum.

A redução fenomenológica neste sentido é um grande desafio, pois é primordial se despir de nossos preconceitos, da imagem construída socialmente e pelo senso comum, pelos julgamentos do que é ser indígena, sobre as características do que é ser um “verdadeiro índio”.

A intersubjetividade é outro princípio muito valorizado pelos geógrafos humanistas, pois de acordo Anne Buttimer é o único meio de superar a divisão do conhecimento em dois mundos, tal como foi introduzida na ciência positivista (GOMES, 1996, p. 332).

Enquanto o modo subjetivo concentra-se na experiência individual única, e o modo objetivo procura a generalização e proposições testáveis acerca da experiência humana agregada, o modo “intersubjetivo” ou o modo fenomenológico esforça-se para elucidar um diálogo entre pessoas individuais e a “subjetividade” do seu mundo (BUTTNER, 1985, p. 175).

Para a autora, a intersubjetividade é uma ponte entre a experiência individual e a experiência social, devendo ser explorada a partir das relações interpessoais (HOLZER, 2016, p. 147). Logo, há uma relação aproximada, efetiva, isto é, intersubjetiva entre os sujeitos (pesquisador e pesquisado).

Diante do exposto, percebemos que para compreender os sujeitos é necessário se inserir em seu mundo, entendendo que esses sujeitos vivenciam os fenômenos e constroem seus mundos, seus modos de vida de forma intersubjetiva com a realidade, com a natureza, com os lugares, com sua própria história.

A seguir no segundo capítulo partimos do pensamento que para compreender a territorialidade kambeba em Amaturá e no Amazonas é necessário conhecer sua história, portanto, será realizada uma contextualização da presença kambeba no Amazonas a partir de fontes sistematizadas que abordam a história e a trajetória desse povo, buscando fazer diálogos com relatos de naturalistas e também a partir das memórias vivas registrados em trabalhos e estudos recentes com grupos indígenas autorreconhecidos como Omágua.

2. A PRESENÇA KAMBEBA NO AMAZONAS: DA HISTÓRIA ÀS MEMÓRIAS

“Quando evoco um passado longínquo, reabro o tempo, recoloco-me num momento em que ele ainda comportava um horizonte de futuro, hoje fechado, um horizonte de passado próximo, hoje longínquo” – Maurice Merleau-Ponty

A história dos kambebas foi significativamente descrita por muitos cronistas, padres, viajantes e cientistas que registraram a presença desse povo no Amazonas. As obras de Gaspar de Carvajal, Samuel Fritz, Cristóbal de Acuña, Alexandre Ferreira, Paul Marcoy, La Condamine dão notícias, relatos e descrições da organização social, territorial e cultural desse povo, seu modo de vida, demografia e suposto desaparecimento.

Em linhas gerais neste capítulo optou-se por utilizar estas fontes secundárias pela dificuldade de acesso às fontes primárias e pela diversidade de fontes secundárias que já discutem esta temática.

2.1. Os Kambeba na história

Em sua tese de doutoramento, Rozimeire de Oliveira Souza assinala que as populações Omágua entraram na narrativa ocidental pela mão de frei Gaspar de Carvajal, o primeiro cronista do rio Amazonas. A autora relata:

A crônica de Carvajal, publicada em 1542, trouxe a público aquelas populações que, como nenhuma outra, despertaram a atenção dos espanhóis. Ao contrário de outras populações encontradas durante a navegação no grande rio, Orellana e seus soldados os teriam chamado de Omáguas. Com o surgimento desse nome, Carvajal vai consagrar uma nomeação que permanecerá até o século XVIII (SOUZA. 2014, p. 11).

Em seus relatos Carvajal transformou o Omágua em um grande reino, sendo considerados como o Povo do Eldorado, pois, em meados do século XVI, as populações Omágua foram associadas ao paraíso aurífero do Eldorado (SOUZA. 2014, p. 70).

São nas crônicas de Carvajal que os Omágua são inicialmente apresentados como os “menos bárbaros”, compondo uma narrativa que será produzida e reproduzida por outros cronistas. No repertório desses cronistas ibéricos os Omágua/Kambeba são retratados e caracterizados como nobres guerreiros,

pertencentes a uma nação grandiosa, a Gran Omágua, como uma sociedade poderosa, com uma organização política, social e territorial complexa, demografia extensa, habilidosos no comércio intertribal, na arte e na produção de roupas de algodão.

Souza (2014) destaca que pelo universo documental (composta por cartas, diários, relações, crônicas e documentos manuscritos conservados) configuraram os Omágua como uma categoria, pois “passaram a constituir um referencial por meio do qual os espanhóis estabeleceram relações e comparações entre os povos, transformando-os em um parâmetro’, no qual o parâmetro de “civilizado” se destaca. “Tal categoria foi apropriada e manipulada pelos diferentes atores que conviveram no referido espaço: populações indígenas, religiosos e demais agentes do processo de colonização” (Op. cit, p. 14).

Os Omágua são frequentemente descritos como mais pacíficos e “civilizados”, tidos, portanto, como diz Porro (2017, p. 125) “como promissores candidatos, à luz do Evangelho, pelos seus costumes relativamente civilizados”. Laureano de La Cruz diz que são [...] gente rara e pacífica e a de mais razão e governo de todo nosso grande rio, que tinha Caciques principais a quem eram muito obedientes, e tinham comércio e comunicação com as nações vizinhas”. Ferreira (2008, p. 202) destaca que entre as nações de índios se pode dizer que são os Omágua/Kambeba os mais civilizados e razoáveis. E continua:

Mesmo sua cor é a mais alva e a figura elegante. Sempre usaram vestidos em ambos os sexos, coisa raríssima nos índios da América Meridional. Tecem cobertas, a que chamam tapuiranas (tapoeiranas no texto) de vários matizes; pano para o uso doméstico, de fio finíssimo, e outras semelhantes alfaias de algodão, com o que fazem utilíssimo comércio. São estes vestidos feitos do algodão que plantam e que suas mulheres fabricam com admirável arte. Uma nação de índios fabricantes e comerciantes, pode-se ter por um prodígio.

Contudo, concordamos com Maciel (2003, p. 26) ao se referir aos Kambebas quando ora são apresentados como “os mais civilizados” ora como “bárbaros e canibais”, sempre à mercê dos interesses políticos, econômicos e religiosos e das perspectivas teóricas do pensamento social da época. Para o autor o kambeba não era mais civilizado pelos atributos da própria alteridade, mas porque demonstravam algumas características físicas e sócio espaciais mais próximas do mundo europeu. O olhar colonizador estava preparado para ver o que lhe fizesse sentido, o que seu

universo cultural poderia compreender. Neste sentido, o parâmetro para definição do outro era seu próprio mundo. E aquilo que era desconhecido ou não era compreendido foram vistos como bárbaros ou diabólicos. Percebe-se que essas narrativas sobre o povo Omágua/kambeba, bem como outros povos indígenas não são unânimes e as vezes contraditórias.

Contraditória como na descrição de Pedro Teixeira que apresenta os Omágua/Kambeba como “gente mui carniceira, e suposto que todos os do rio o são e se comem uns aos outros, esses passam da conta porque não usam de outra carne senão a humana e tem por troféu as caveiras dos que matam penduradas em suas casas [...] (PORRO, 2016)

As histórias dos povos originários foram escritas a partir da perspectiva do colonizador e essas visões se diferenciavam de acordo com os interesses envolvidos, com as perspectivas dos viajantes e de seu olhar estrangeiro. Kauss (2018, p. 102) discorre sobre a figura dos povos indígenas nos primeiros textos escritos sobre o “Novo Mundo”:

Nesses primeiros textos escritos, encontramos os retratos que os não indígenas desenharam/escreveram sobre o índio. Por muitos séculos, os retratos serão desenhados ou escritos sobre o prisma do olhar europeu que, invariavelmente, traz em si a necessidade de inferiorizar a diferença que não entende e nem se esforçou para entender.

Assim os povos indígenas desde o princípio foram vistos pertencentes a uma categoria inferior, primitivos, bárbaros, atrasados, carentes de um processo civilizatório. A visão de uma sociedade primitiva fazia parte da imaginação ocidental: o modo de se organizar, as relações sociais, o trabalho diário, o modo de vida como um todo era julgado a partir do ponto de vista da sociedade europeia, ou seja, a partir de um pensamento etnocêntrico europeu.

A obra de Antônio Porro, O Povo das Águas: ensaios de etno-história amazônica faz uma leitura da história indígena do Alto e Médio Solimões, produzidos por cronistas espanhóis. Destacando a demografia, povoamento, territórios, migrações, relações comerciais, econômicas e culturais dos grupos indígenas dessa região. Nesta obra encontramos uma análise importante da história Omágua/Kambeba, sendo uma importante fonte sistematizada das diversas crônicas e descrições documentais da presença desse povo na Amazônia.

Para Porro (1996) o povo Kambeba, tem suas origens e presenças registradas nas regiões dos rios Napo, Javari e Solimões e (atuais territórios nacionais do Peru e Brasil).

Os Omágua constituíam, junto com os Cocama, que ainda habitam a bacia de Ucayali, grupos Tupi-guarani deslocados para o alto Amazonas. A maioria dos autores modernos concorda quanto ao caráter recente (não muito anterior ao século XVI) da ocupação, pelos Omágua, da Amazônia peruana e equatoriana (PORRO, 1996, p. 91).

O autor relata que os Kambeba, também conhecidos como Omágua, outrora um dos mais importantes grupos indígenas do Alto Amazonas, deram origem a documentação histórica e etnográfica relativamente rica se deve às suas particularidades culturais que despertava admiração como a aparência física e indumentária, distintas em relação as tribos vizinhas e sua adaptação a um nicho ecológico geograficamente limitado, a várzea do alto Rio Amazonas, bem como por sua densidade populacional e por sua organização social e territorial.

Uma particularidade cultural dos Kambeba bastante marcante era a remodelação craniana que consistia na deformação artificial do crânio (que deu origem, na língua geral, ao nome de canga-peba ou cambeba, cabeça chata) (PORRO, p. 91). De acordo com Maciel (2003, p. 40) o hábito de achatamento do crânio, com exceção de Carvajal, foi destacado por quase todos os cronistas, a começar pela expedição de Pedro Teixeira. O autor acrescenta que as razões desse hábito são desconhecidas na sua totalidade, mas a partir das fontes disponíveis é possível levantar algumas hipóteses. Uma dessas hipóteses é descrita por Alexandre Rodrigues Ferreira, em sua obra *Viagem Filosófica* no qual escreve:

Há dúvida se os Cambebas eram antropófagos. Creem muitos que eram e são ainda os que vivem no mato. Todos os desta nação, que examinei neste particular, me afirmaram que era falsa semelhante imputação, antes dizem os que descendem dos Cambebas, que eles usam do artifício das suas cabeças para mostrar que não comem carne humana, podendo assim escapar à escravidão, que por igual delito os submetiam os europeus (FERREIRA, 1971, n.p).

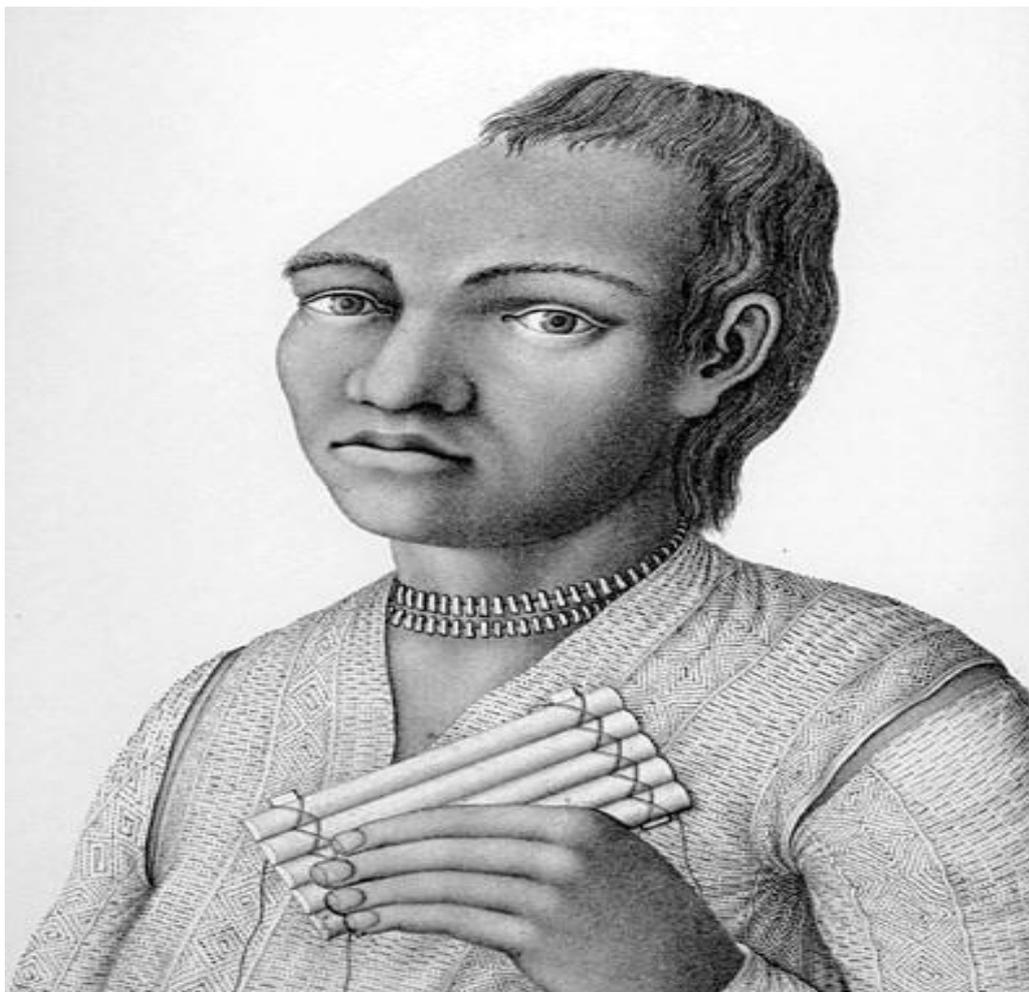
Outra hipótese, segundo Maciel (2003, p. 41) é que o achatamento artificial do crânio foi uma invenção localizada geograficamente no Alto Amazonas e dentro do contexto colonial seria para fugir das perseguições e da escravidão os grupos indígenas considerados hostis e que não queriam ser submetidos a catequização e trabalho compulsório.

Marcy (2006) afirma que o tempo e o contato com os espanhóis, que continuavam suas pilhagens pelo Amazonas, os Omágua/Kambeba extinguiram aos poucos o costume de achatar o crânio. “Chegou enfim o dia em que as cabeças alongadas ficaram fora de moda, para grande desgosto daqueles que já as tinham e eram obrigados a ficar com ela até a morte” (MARCOY, 2006, p. 70).

Contudo, Silva (2012, p. 79) enfatiza:

O motivo de terem deixado de praticar a remodelação craniana, não estava apenas relacionado ao fato de acharem feio, ou de estar fora de moda, uma vez que a remodelação do crânio estava associada a uma forma de estratégia em defesa da própria sobrevivência do povo, que usava desse artifício para se diferenciar dos demais povos, e para dizer que não eram antropófagos. A razão pela qual deixaram essa prática está, entre outros, relacionada à presença da igreja católica.

Figura 2: Índio Cambeba



Fonte: (FERREIRA, 2008, p. 2001).

As vestimentas dos Kambeba é outra característica bastante marcante relatada por diversos cronistas. Acuña descreve que:

Anelam todos vestidos com decência. Tanto os homens como as mulheres, as quais, do muito algodão que cultivam, tecem não só a roupa de que necessitam, como outra muita que lhes serve para o comércio com as Nações vizinhas, que estimam com razão o trabalho de tão hábeis tecelans; fazem panos mui vistosos, não só tecidos de diversas cores, mas pintados com estas com tal habilidade que é difícil distinguir uns dos outros (CARVAJAL, ROJAS, ACUÑA, 1941. p. 228).

Nos escritos Descobrimento do Rio das Amazonas e suas dilatadas províncias atribuído ao jesuíta Alonso Rojas os Kambeba também são retratados pelo seu modo de vestir: “Os índios Omágua vestem camisetas e mantas de algodão pintados com pincel e de diversas cores, azul, amarelo, alaranjado, verde e vermelho, muito finas, donde se conclui que há madeiras e ervas de tinturas” (PORRO, 2016, p. 115).

Samuel Fritz, missionário católico entre os anos de 1689 e 1723 junto aos Kambeba é uma importante fonte da etno-história do Solimões. Conforme Silva (2012, p. 69):

Há contribuição inegável da sua obra para o desenvolvimento da cartografia e geografia em seus diferentes aspectos físicos e humanos, da mesma forma que há registros sobre os recursos naturais e seus usos culturais e econômicos, o clima e suas principais características, incluindo o registro de terremotos, enchentes e a magnitude de seus danos em certos anos.

O Diário de Samuel Fritz, segundo Porro (2016, p. 158), “traz notas interessantes sobre aspectos da cultura Omágua: prática da deformação craniana, ritos femininos da puberdade, apresamento e tratamento dos escravos, práticas agrícolas, crenças religiosas, indumentárias, enfeites e armas”.

Sobre o ritual da menstruação Fritz narra:

Outro costume notável tem esses bárbaros, que é de, ao começarem as regras às meninas donzelas, pendurá-las numa rede dentro de um toldo junto à cumeeira da casa e deixa-las ali penduradas durante oito e as vezes mais dias, dando-lhes, para seu sustento, a cada 24 horas, um pouco de mandioca seca, bebida com parcimônia, e algodão suficiente para que se entretenham fiando por todo aquele tempo. Ao cabo do mês as descem, as levam ao rio e as lavam dos pés à cabeça, depois as pintam até a metade do corpo e, enfeitadas com plumagens, as levam em andores de volta às suas casas, com grande acompanhamento de danças e músicas. Lá, todas as mulheres que estivessem presentes lhes ofereciam uma pequena dose de bebida compelindo-as a beber; em seguida um índio, o mais ancião, dando-lhes uns golpes nas costas com um pauzinho, lhes põe um nome que conservam para toda a vida. Depois dessa função, é lícito a qualquer homem pedi-las a seus pais por esposas; antes disso, seria para eles delito digno de repreensão, porque, dizem, não estando curadas dessa maneira, as mulheres não são de proveito nem para si mesmas nem para seus maridos (PORRO, 2016, p. 168).

A organização social dos Kambeba obedecia a uma hierarquia social, no qual cada aldeia tinha um chefe e todas as aldeias de uma "província" eram unidas sob um

chefe superior e no outro extremo da escala social dos chefes estavam os escravos que tinham sido capturados em criança, durante as incursões feitas contra as tribos da floresta (MEGGERS, 1987, p. 182).

Todos tinham geralmente em sua casa um ou dois escravos ou empregados provenientes de alguma tribo da terra firme que tinham sido adquiridos durante uma guerra ou permutados por instrumentos de ferro ou panos, ou de qualquer outro modo. O Omágua estirado em sua rede de modo senhoril, envia seu empregado ou empregada, seu escravo ou sua escrava, em busca de alimento, bebida ou outras coisas semelhantes. Sob outros aspectos, tratam os empregados com muita afeição, como se fossem seus próprios filhos, lhes dão roupa, comem no mesmo prato, e dormem junto deles debaixo do mesmo toldo, sem lhes causar o menor aborrecimento (MEGGERS, 1987, p. 183).

A cerca de suas crenças e religião, Meggers (1987) esclarece que os Omágua/Kambeba acreditavam em diversos espíritos que eram representados por ídolos. Alguns tinham poder sobre as águas, outros sobre as plantações e outros sobre a vitória nas guerras. O ídolo do deus da guerra era carregado na proa da canoa, para assegurar o bom desempenho da incursão.

A autora descreve brevemente o costume do infanticídio, no qual os recém-nascidos eram enterrados vivos, este costume era realizado quando a mãe ainda estava amamentando o filho anterior ou no caso de nascer uma menina quando os pais queriam um menino. Uma pergunta formulada por um dos missionários possibilitou a informação de que muitas mulheres tinham morto dois ou mesmo três filhos. Essa prática era comum quando nasciam gêmeos, crianças disformes ou defeituosas.

O modo de vida omágua/kambeba, seus rituais, comportamentos e crenças a princípio despertou curiosidade e admiração, não por sua representatividade, mas pelo contato com o novo, o diferente que se apresentava para uma sociedade europeia preparada a levar a “civilização” aos povos, que através da cruz e da espada vai concretizar seu projeto civilizatório. Este projeto tinha um objetivo bem desenhado: extrair e explorar o máximo de riquezas para os Estados nacionais europeus.

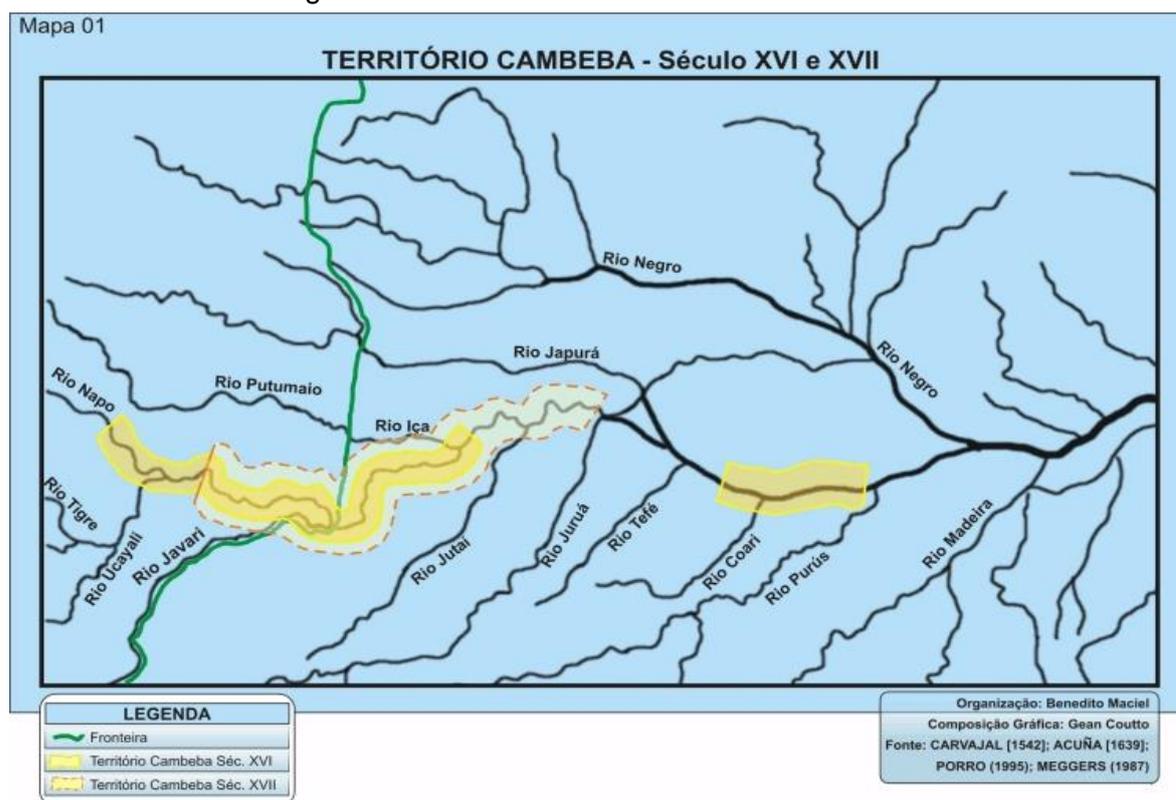
Os deslocamentos dos povos indígenas sempre foi uma constante no espaço amazônico, tanto pela própria dinâmica das sociedades indígenas como pela influência da ocupação europeia que os atraía para as missões ou forçava a fuga de tribos inteiras. Carvalho Junior (2017, p.127) explica que a região do médio e baixo rio Solimões, segundo os cronistas do século XVI, eram densamente povoados por

populações estratificadas e mantinham um intenso comércio intertribal tanto de matérias primas como manufaturados:

Segundo estes primeiros textos, povoados e províncias compunham um panorama de ampla complexidade social em que se destacava uma hierarquia política bem desenhada. Chefes locais eram subordinados a chefes regionais, revestindo-se de qualidades sagradas. Havia, ainda, segundo relatos, a organização por linhagens, cultos aos antepassados e mesmo técnicas rudimentares de preservação de cadáveres (CARVALHO JUNIOR, 2017, p. 127).

Sobre a extensão territorial e migração do povo Kambeba pelo rio Amazonas não há consenso, no entanto, a partir de fontes como Carvajal (1542), Acuña (1639), Porro (1995) e Meggers (197), Maciel elabora um mapa (Figura 3) em que demonstra o território kambeba nos séculos XVI e XVII, afirmando que até o século XVII a várzea do Alto Amazonas era quase totalmente habitada pelos Omágua/kambebas:

Figura 3: Território Kambeba – século XVI e XVII



Fonte: MACIEL, 2003.

Porro relata que entre 1561 e 1639 ocorreram mudanças na geografia humana do alto e Médio Amazonas e outras foram ocorrendo durante do século XVII. Algumas dessas mudanças segundo o autor devem ser atribuídas a ocupação portuguesa no litoral brasileiro e do baixo curso do rio, outras a própria dinâmica das populações

indígenas. Essas mudanças e movimentos migratórios revelam a construção de novas territorialidades e novos arranjos do espaço amazônico.

Carvalho Junior (2017, p.128) descreve que a chegada dos portugueses na região afetou de forma profunda não somente o panorama da geografia humana da região, como deslocamentos e abandono de seus antigos territórios, assim como, afetou também de forma significativa o número das primeiras populações

Aliada a mortes causadas pelas guerras, pelo transporte de escravos e pela mudança fundamental no modo de vida (incluindo as tradições alimentares daqueles povos), as epidemias foram sem dúvida nenhuma, o grande motor de modificações daquela paisagem humana inicial na Amazônia (CARVALHO JUNIOR, 2017, p. 128).

Por volta de 1743 em expedição pela Amazônia o viajante La Condomine registrou essa transformação na região do Alto Amazonas outrora registrada com um grande contingente populacional. Ao abordar a missão de São Joaquim, composta por várias nações indígenas, relata que dos trinta aldeamentos omágua registrados por Samuel Fritz em suas cartas viu senão ruínas. “Todos os habitantes, atemorizados pelas incursões de alguns piratas do Pará, que vinham buscar escravos entre eles, dispersaram-se pelos bosques, e pelas missões espanholas e portuguesas” (LA CONDOMINE, 2000, p. 70).

No século XIX, em meados de 1847, outro viajante e naturalista que registrou a presença kambeba no Alto Solimões foi Paul Marcoy em sua obra “Voyage à travers l’Amérique du Sud de l’Océan Pacifique à l’Océan Atlantique”. Marcoy fez descrições de sua passagem por São Paulo de Olivença, antiga missão fundada pelas carmelitas portuguesas destinadas ao povo TiKuna, mas que também foi povoada por povos como os umauas ou cambebas oriundos dos descimentos. Descreve ainda, o costume Omágua/Kambeba de achatar a cabeça do recém-nascido, prática que o autor diz que o tempo e o contato com os espanhóis extinguiram aos poucos e que foi acompanhada por uma drástica diminuição de sua população (MARCOY, 2006, p. 70).

Marcoy (2006) conclui a nação kambeba como extinta e com mudanças em seus aspectos fisionômicos:

Para concluir essas notas sobre os umauas podemos acrescentar que à grande nação extinta sucedeu uma população de baixa estatura, de boa aparência, alegre e hospitaleira, que vive o dia-a-dia, não sabe de sua história e não liga muito para seu futuro. [...] eles preservam a língua de seus pais, os Umauas de Popayan. Mas eles a falam somente na intimidade, sendo o Tupi

a sua língua corrente e um português confuso, mas inteligível a sua língua oficial e diplomática (MARCOY, 2006, p. 73).

Muitos autores além de Marcoy constataam o desaparecimento do povo Omágua/kambeba. Contudo, observamos que a história Kambeba, assim como de todos os povos indígenas está sujeita à uma construção histórica, faz parte de uma narrativa fortemente influenciada pela perspectiva da cultura colonial, pelos interesses de cada viajante, suas idealizações e expectativas.

Decerto que por pouco os Kambeba não foram exterminados, sofrendo uma violenta perda populacional sendo inclusive, considerados por muito tempo como extintos. Vítimas desse intenso processo de colonização e de suas consequências (guerras, descimentos, epidemias, trabalho compulsório e miscigenação forçada) que levou à dizimação e genocídio de diversos grupos étnicos, os Omágua/Kambebas, sofreram, um processo culminante de perdas de seu patrimônio territorial, cultural e simbólico.

A dispersão desse povo os levou ao silenciamento como forma de sobrevivência, negando suas práticas sociais, calando sua língua que era falada timidamente apenas no seio familiar e assumindo a identidade de caboclos como forma de se invisibilizar diante das perseguições e da violência.

Um importante registro da história, do silêncio e da resistência dos Kambeba na Amazônia são os trabalhos de Benedito do Espírito Santo Maciel¹. Sobre o silêncio do povo Omágua/kambeba o autor afirma que para os grupos que conseguiram sobreviver restava quatro soluções: resistir pela guerra; fugir para as matas; se integrar ao mundo “civilizado” ou negar sua identidade. E negar sua identidade foi a estratégia de sobrevivência e luta silenciosa. Maciel (2003, p. 81) lembra:

Essa lei do silêncio perpassa gerações de Kambeba durante, aproximadamente, 200 anos, de meados do século XVIII quando eles são considerados extintos, até o final da década de 80 e início de 80 do século XX, quando eles se afirmaram como Kambeba, no Médio Solimões.

O contexto da reafirmação identitária, fortalecida a partir da Constituinte de 88, muitos grupos Omágua/kambebas reivindicam suas identidades por meio da mobilização do debate público sobre os povos indígenas, seus direitos a autodeterminação e reafirmação de identidades, muitos povos vivenciam um processo

¹ Ver MACIEL (2000; 2003; 2006).

de protagonismo e de sujeitos da sua história. E é na tentativa de ressignificar suas histórias que os Kambeba, amparados por suas memórias transmitidas de geração em geração, passam a contar suas histórias e a dizer: estamos vivos.

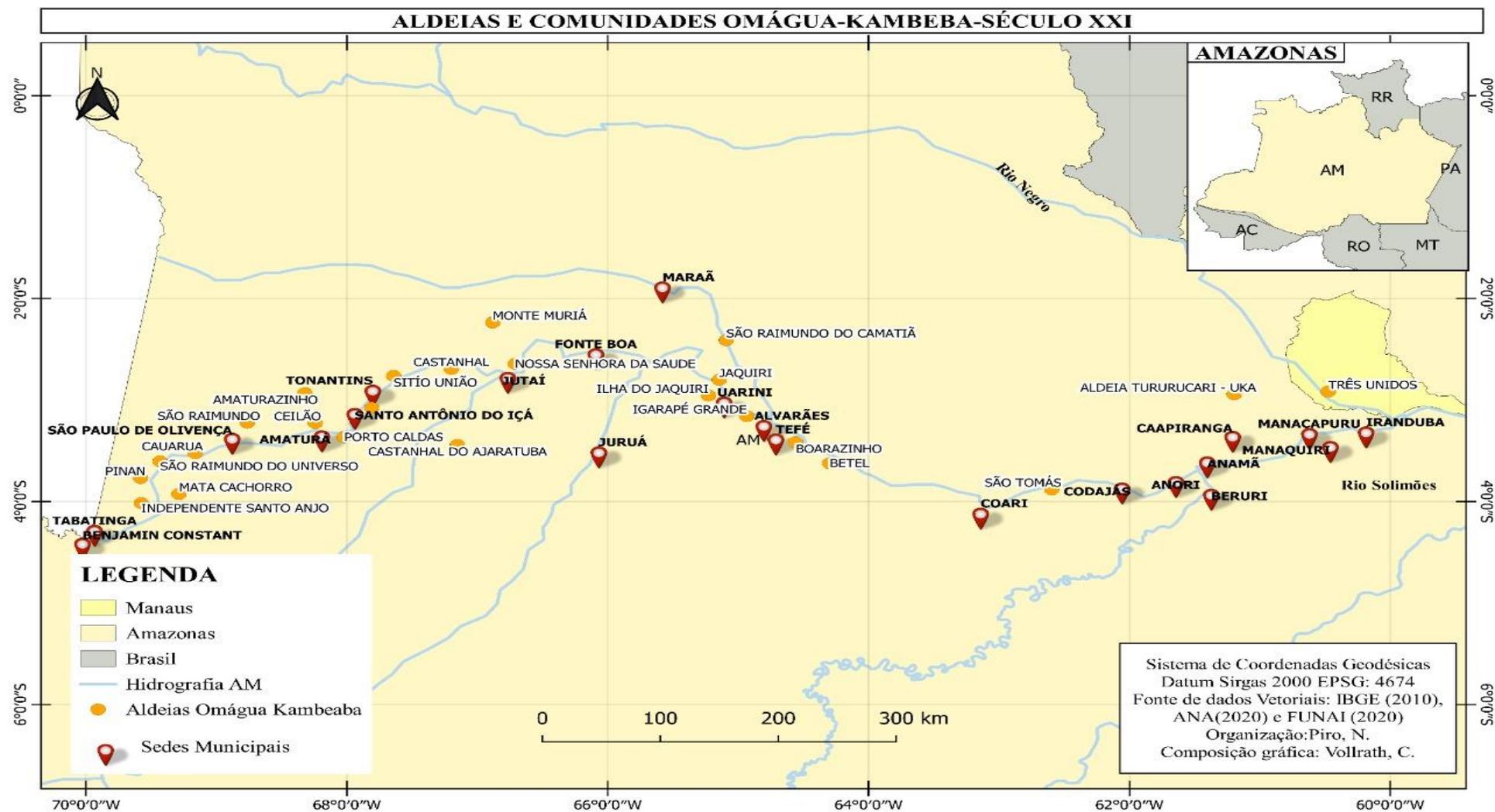
Esse processo é também denominado por alguns antropólogos de etnogênese, isto é, o aparecimento de algumas etnias. Segundo Bartolomé (2006) o termo etnogênese tem sido usado para designar diferentes processos sociais protagonizados pelos grupos étnicos. Este termo adquire vários sentidos no cenário de autodenominação étnica. Podemos situar a etnogênese Kambeba como:

O ressurgimento de grupos étnicos considerados extintos, totalmente "miscigenados" ou "definitivamente aculturados" e que, de repente, reaparecem no cenário social, demandando seu reconhecimento e lutando pela obtenção de direitos ou recursos (Rossens 1989; Pérez 2001; Bartolomé 2004) [...] A etnogênese, ou melhor, as etnogêneses referem-se ao dinamismo inerente aos agrupamentos étnicos, cujas lógicas sociais revelam uma plasticidade e uma capacidade adaptativa que nem sempre foram reconhecidas pela análise antropológica (BARTOLOMÉ, 2006, p. 39-40).

Destacamos, contudo, que os Kambeba não ressurgiram repentinamente reivindicando seus direitos e sua etnicidade, mas usaram o silenciamento como estratégia de resistência. Assim concordamos com Maciel (2006, p. 129), quando ele afirma que embora dizimados pelo processo de colonização, os Kambeba “nunca deixaram de recriar mecanismos de transmissão de valores culturais próprios através da memória social transmitida de geração em geração, às escondidas da sociedade dominante e da memória nacional”.

A percepção do fortalecimento dessa identidade pode ser visualizada cartograficamente, como mostramos, em mapa (Figura 4) organizado por nós a partir dessa pesquisa. Estas informações foram compiladas de fontes como o IBGE (2010), ANA (2020) e FUNAI (2020) que registram a presença omágua/kambeba no Amazonas. Atualmente, isto é possível graças ao movimento de autorreconhecimento dessa identidade étnica.

Figura 4: Aldeias e comunidades Omágua-Kambeba – século XXI



Fonte: IBGE (2010); ANA (2020); FUNAI (2020). Elaboração: A autora (2020).

A presença Kambeba apresentada no mapa é uma demarcação dessa territorialidade no Amazonas. Em muitas cidades e comunidades ribeirinhas famílias e grupos autorreconhecidos como Kambeba estão reivindicando e assumindo essa identidade através de criação de associações e coletivos que passam a lutar por seus direitos ao território, à educação diferenciada, à saúde de qualidade, por respeito à ancestralidade e resgate das memórias. Portanto, a territorialidade Kambeba é uma demarcação de vida, identidade e existência.

2.2. Da história às memórias vivas do povo Kambeba no Amazonas

A reafirmação da identidade étnica não é um processo simples, afinal, são 500 anos de silenciamento, de preconceitos, de imagens e narrativas idealizadas sobre os povos indígenas. Mesmo atualmente com a gama de informações sobre os povos indígenas, a sensibilização sobre a diversidade de etnias, línguas e modos de vida, ainda há muito preconceito, desinformação, intolerância, racismo, perseguição religiosa. Porém, um protagonismo indígena vem ganhando destaque nas universidades, nas mídias sociais, em trabalhos acadêmicos, nas ações afirmativas de reconhecimento e reafirmação das identidades e na política institucional.

O filósofo e antropólogo baniwa Gersen Luciano em sua obra *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*², comemora:

O processo de reafirmação das identidades étnicas, articulado no plano estratégico pan-indígena por meio da aceitação da denominação genérica de índios ou indígenas, resultou na recuperação da auto-estima dos povos indígenas perdida ao longo dos séculos de dominação e escravidão colonial. O índio de hoje é um índio que se orgulha de ser nativo, de ser originário, de ser portador de civilização própria e de pertencer a uma ancestralidade particular (LUCIANO, 2006, p. 33).

No contexto da recuperação dessa autoestima e das identidades históricas que muitos grupos indígenas começam se organizar e lutar pelo resgate, recuperação ou rememoração de suas origens e tradições, desenhando assim, um fenômeno de caráter étnico, cultural e principalmente político.

É importante ressaltar que essa identidade étnica é uma construção histórica plural, dinâmica e flexível. Não se trata assim, de uma identidade genérica, com

² LUCIANO, Gersen dos Santos. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

objetivos de reviver modos de vida, costumes e tradições para representar uma idealização indígena do passado.

É importante destacar que quando estamos falando de identidade indígena não estamos dizendo que exista uma identidade indígena genérica de fato, estamos falando de uma identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato, ou seja, as que são específicas, como a identidade baniwa, a guarani, a terena, a yanomami, e assim por diante (LUCIANO, 2006, p. 40).

A partir da definição de Cunha (1994, p. 121) podemos compreender a concepção dessa identidade étnica, no qual a autora afirma que existem dois modos básicos de se entender a noção de cultura e identidade: na primeira, a qual chama de platônica, percebe a identidade e a cultura como coisas. “A identidade consistiria em, pelo menos como um horizonte almejado, ser idêntica a um modelo, e supõe assim uma essência, enquanto a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições etc. previamente dados”. Como alternativa a essa perspectiva, a identidade não é um modelo previamente dado, “pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória”.

Neste sentido, a memória é um elemento fundamental na constituição de identidade. Assim, destacamos o pensamento de Pollak (1992) que evidencia a memória como um fenômeno construído socialmente e individualmente e que há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade. Nesta perspectiva a memória confere legitimidade à construção do sentimento de identidades tanto coletiva como individual pois é “[...]um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si” (POLLAK, 1992, p. 204).

Haesbaert (1999, p. 180) afirma que a (re) construção imaginária da identidade envolve uma escolha, entre múltiplos eventos e lugares do passado, daqueles capazes de fazer sentido na atualidade. Assim o autor cita Memmi (1997) quando este escreve que nessa perspectiva a memória é solicitada e reestruturada sem cessar e que não existe nisso perversidade nem mentira sistemática, mas uma necessidade de edificar coerência operatória e suportável.

Assim, independente da ausência ou presença de marcadores culturais explícitos, a memória é o elo de ligação mais forte do sujeito com sua história, seu

passado e sua identidade. Recorrer as lembranças é uma forma de evocar o passado. Para Bosi (1994, p. 53) “a lembrança é a sobrevivência do passado. O passado conservando-se no espírito de cada ser humano, aflora à consciência na forma de imagens-lembrança”.

Tendo essas memórias transmitidas de geração em geração como evidência da identidade étnica muitos sujeitos buscam se apropriar de conhecimentos e registros históricos de sua cultura, das histórias orais e escritas. Como também manifestam suas raízes na vivência prática através de rituais, uso de objetos simbólicos, em movimentos de defesa da demarcação de terras, em organizações jurídicas, na luta por reconhecimento e por valorização de sua identidade. Portanto, as memórias ancestrais de sua identidade lhes garantem a luta por direitos.

Em seu livro *Memórias Vivas do Povo Omágua (Kambeba) de Aparia Grande do Solimões de São Paulo de Olivença*, a professora Eronilde Fermin Omágua registra os conhecimentos étnicos, históricos culturais do povo Omágua de São Paulo de Olivença a partir das memórias dos anciãos Omágua (Kambeba) que já faleceram e dos que ainda estão vivos. Em seu trabalho a autora enfatiza que é:

Importante informar que tudo que está contido nesse livro são informações concretas que foram guardadas nas memórias dos nossos ancestrais, o povo Omágua se afirmam como antropólogos de suas próprias histórias, não aceitam ser contrariados quanto suas memórias e lembranças históricas que embasa essa autoafirmação (FERMIN OMÁGUA, 2020, p. 11).

O povo Omágua/kambeba de São Paulo de Olivença está organizado étnico e juridicamente na Organização dos Kambeba do Alto Solimões-OKAS. Reconhecidos pelo Censo da FUNAI, em 2010, havia registrado 700 famílias kambebas tendo como representante desse povo a Cacique Tuxawa Yakã Yuaka Geral Eronilde de Souza Fermin Omágua, “recebeu esse cargo na forma da lei por pertencer à raiz hierárquica familiar de seus ancestrais³ que foram antigos líderes Tuxawas Geral, bravos guerreiros superiores da aldeia Akariwazau ou Apariazau, atualmente bairro de Santa Terezinha”. (FERMIN OMÁGUA, 2020, p.40)

³ Na cultura do povo Omágua, não existe divisão de masculino ou feminino, ambos podem ser líderes ou chefes do grupo dependendo das suas raízes culturais de tradição, porque seus antepassados líderes sempre foram matriarcais e patriarcais, numa luta guerreavam juntos contra os inimigos sem distinção de sexo, sempre as mulheres tomavam a frente nas atividades (FERMIN OMÁGUA, 2020, p. 40).

As memórias dos anciãos kambeba de São Paulo de Olivença foram fundamentais na construção étnica e histórica desse povo. Parafraseando Pollak (1992) podemos dizer os elementos constitutivos dessas memórias individuais e coletivas se fundamentam em primeiro lugar nos acontecimentos vividos pessoalmente, e em segundo lugar, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual eles se sentem pertencer. Essa memória é constituída ainda por pessoas e personagens e lugares de memória, lugares ligados às lembranças.

Essas memórias kambeba continuam vivas nas lembranças, nas palavras, na língua preservada, na arte, na história contada pelos mais velhos e até no silêncio como estratégia natural de resistência. Ao registrar as memórias de seu povo, a Tuxaua Eronilde Fermin Kambeba afirma em sua apresentação:

Nossos anseios estão voltados para que esse material possa dar autonomia e segurança ao Omágua (Kambeba) quanto a suas raízes e quanto a sua auto identificação como povo Omágua (Kambeba) diante da sociedade atual, que desconhecem a nossa insistência e resistência para sobreviver até os dias atuais (FERMIN OMÁGUA, 2020, p. 12).

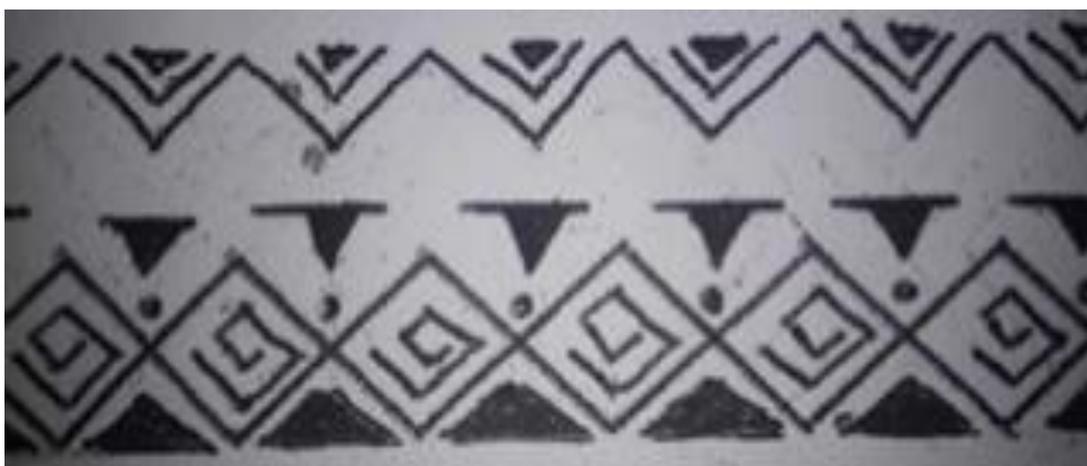
Material este rico nas representações da cultura Kambeba: histórias de vida, sobrevivência, silêncio, morte e luta por auto identificação e organização social, simbologias, danças, rituais, grafismos, crenças. Elementos estes de grande importância como demarcador de identidade dessa comunidade. A revitalização da Língua materna faz parte da agenda de luta da etnia, no qual a autora apresenta algumas palavras a partir das conversas com os ancestrais de Santa Terezinha do Alto Rio Solimões de São Paulo de Olivença.

Figura 5: Ritual do povo Kambeba Kanga Pewa de São Paulo de Olivença



Fonte: FERMIN OMÁGUA, 2020.

Figura 6: Grafismo Awata Tuyuka representa os caminhos percorridos pelos Omágua



Fonte: FERMIN OMÁGUA, 2020.

Figura 7: Grafismo da urna Yakâ Yuaka Apariwa), representa domínio do universo interno e externo, achado na comunidade Kambeba Santa Terezinha em São Paulo de Olivença



Fonte: FERMIN OMÁGUA, 2020.

Aproveitando a oportunidade do trabalho de campo nos deslocamos de Amaturá para São Paulo de Olivença com intuito de dialogar com a professora Eronilde Fermin Omágua, líder Kambeba ativa, autora e que também estudava linguística abordando a língua do seu povo. Em uma de suas falas, ela narra o trabalho de reconhecimento da identidade kambeba.

Muitos dos índios omágua são privados de seus direitos, pois os governantes consideram que eles estão dentro da cidade, mas não é. Para quem bem entende tem que pensar que essas aldeias do século XX e XXI são as primeiras aldeias do século XV. Então, é um trabalho muito difícil para nós como liderança lutar para dar o direito para esses povos, e contradizer aquele pensamento dos governantes e falar a verdadeira história para eles. Muitas vezes isso não é fácil, brigar com a resistência dos poderosos. Mas esse trabalho a organização faz desde muito tempo, a gente vem numa luta muito árdua. Nós trabalhamos com dois movimentos sociais dentro de uma organização que é a Organização dos Kambebas do Alto Solimões que visa resgatar esses omágua que um dia saiu do seu habitat próprio e está hoje dentro das cidades, por aí espalhado sem seus direitos. Então quando uma pessoa chama por nós lá dentro de Manaus e que ele se identifica como omágua e se ele solicitar nossa presença, a gente dá um jeito de ir lá, fazer todo levantamento histórico, de onde ele veio, quem eram os pais e fazer um cadastro dentro do nosso sistema e lutar para dá o direito dele. É uma luta nossa, muitas vezes a gente sai vitorioso, muitas vezes é impugnado, mas a gente não desiste, luta até conquistar o direito conforme a nossa necessidade (FERMIN OMÁGUA, 2020, n.p).

Neste diálogo tivemos a oportunidade de conhecer um pouco da história, cultura e simbologias Kambeba a partir de seu conhecimento e suas memórias, bem como conhecemos a luta de resistência e existência desse povo no município de São Paulo de Olivença.

Por muito tempo o povo Kambeba teve sua história contada a partir de uma visão externa e de acordo com Souza (2014, p. 10) as imagens e representações a respeito das populações indígenas foram indubitavelmente criadas, permanecendo uma história que não coloca tais atores como sujeitos. A construção de uma categoria de índio acabou homogeneizando diferentes padrões culturais, pois a questão da diversidade é um dos fatores que se sobressaem quando o assunto é a história indígena.

Esses padrões culturais hoje são contestados a partir do momento que muitos grupos começam a reivindicar, como sujeitos de suas próprias histórias, suas etnicidades e territorialidades. Foi o que fizeram os Kambeba da aldeia Nossa Senhora da Saúde, que em 1999 publica a obra AUA KAMBEBA - A palavra da Aldeia

Nossa Senhora da Saúde⁴. O livro foi organizado pelos Kambeba da aldeia localizada à margem direita do rio Cuieiras, próximo à sua desembocadura na margem esquerda do rio Negro, no município de Manaus. O livro é apresentado como “instrumento de reflexão sobre a cultura e a realidade Kambeba”. Os Kambeba da comunidade que narram quem são, a história da sua aldeia, seu cotidiano, as festas, ritos e histórias dos mais velhos, o trabalho e outros aspectos da vida kambeba.

Figura 8: Ilustração feita por um kambeba da festa religiosa da aldeia



Fonte: Aua Kambeba: A palavra da Aldeia Nossa Senhora da Saúde, 1999.

Nesta obra, o tuxaua Valdomiro Cruz (já falecido) narrou a trajetória da sua família, desde a aldeia na ilha do Capote no município de Fonte Boa até sua chegada na aldeia Nossa Senhora da Saúde. Segundo seu Valdomiro Cruz a aldeia do Capote era grande e todos falavam a língua kambeba. Realidade transformada pelo medo e perseguições que muitos povos sofreram:

No tempo que nós morávamos no Alti-Paraná ninguém falava mais a língua. E nós paramos de falar por medo. Nós deixamos de falar a língua porque o branco não deixava. Se a gente não falasse direito era perseguido. Naquele tempo índio não tinha valor. Não tinha não, era dominado. E olha, foi assim sem falar muitos anos. Por isso quase ninguém mais sabe falar. Hoje nós temos que aprender de novo a nossa língua. Esses mais novos não aprenderam a conversar, assim, na palavra Kambeba⁵ (AUA KAMBEBA, 1999, p. 10).

O senhor Valdomiro Cruz revelou que em 1982: “Houve aquela Assembleia indígena na aldeia de Miratu. Depois de escutar muita coisa naquela assembleia é

⁴ Atualmente a aldeia tem o nome oficial de Comunidade Três Unidos – Assy Manana, na língua Ômagua/Kambeba.

⁵ AUA KAMBEBA - A palavra da Aldeia Nossa Senhora da Saúde (1999, p. 10).

que nós deixamos saberem que nós somos kambeba de verdade. Antes ninguém dizia que era índio, porque tinha medo” O relato de seu Valdomiro mostra a importância do movimento indígena organizado na visibilidade política e no reconhecimento de suas identidades. De acordo com Maciel (2003 p. 147) o Encontro de Miratu foi um marco na história dos Kambebas e dos índios do Médio Solimões.

Nasce o embrião do movimento indígena, traduzido na articulação dos povos e das aldeias, na troca de experiências e na discussão dos problemas em comum. Todas as lideranças colocaram seus problemas e, concluíram que não apenas tinham um passado em comum, mas também um presente de sofrimento e exploração, que só a união das aldeias e dos povos e, a busca de aliados poderia tirá-los daquela situação.

Em novembro de 2019 tivemos a oportunidade de visitar e conhecer a comunidade Omágua/kambeba Três Unidos, no rio Cuieiras no município de Manaus. Observamos que essa comunidade vivencia a luta de resistência por sua identidade e existência. Angariaram parceiros com a FAS (Fundação Amazônia Sustentável), SEDUC (Secretaria de Estado de Educação) e Samsung (Corporação transnacional sul coreana) na construção da escola e outros benefícios para a comunidade. Até 2019, recebiam semanalmente turistas onde apresentavam sua história de vida, amostras de seus artesanatos, de sua alimentação, danças e músicas na língua Kambeba. Dinâmica transformada completamente partir de 2020 com o agravamento da pandemia do Covid-19. Ficando suspensas as atividades turísticas e culturais. Tornando esse momento histórico com mais um capítulo de luta pela vida, de resistência, de sobrevivência cultural, física e econômica.

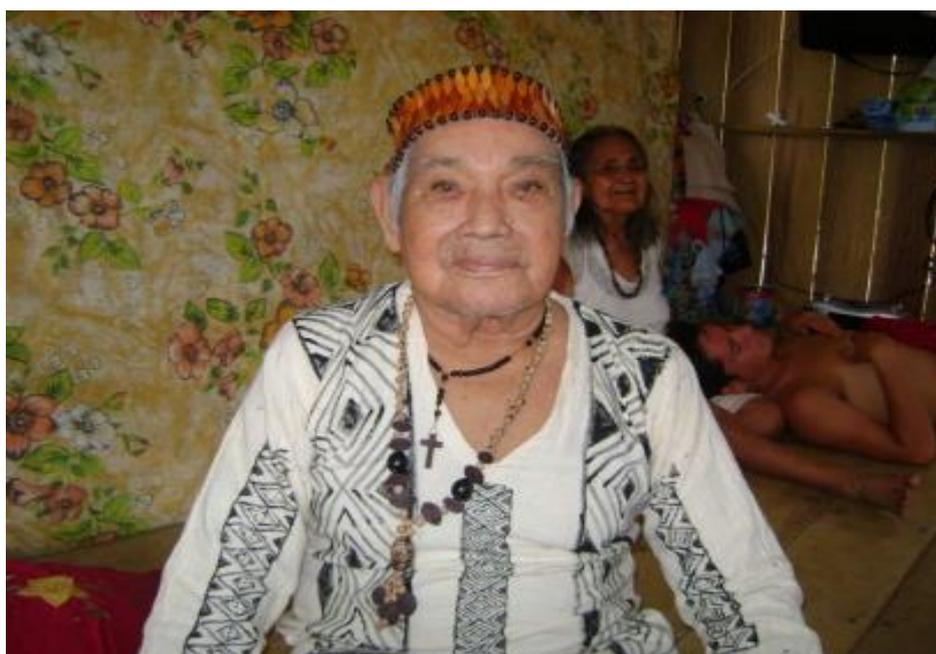
Figura 9: Apresentação de dança e canto Kambeba para turistas



Fonte: Nildenir Piro – novembro/2019.

Conversando com os comunitários percebemos a importância do tuxaua Valdomiro Cruz, pois este foi pioneiro na reafirmação e emancipação desse grupo, que se desterritorializou e reterritorializou muitas vezes, seja buscando melhores condições de vida, necessidade de estudo, trabalho e saúde, etc. Os deslocamentos migratórios fazem parte a história indígena, as circunstâncias e motivações são diversas.

Figura 10: Tuxaua Valdomiro com a roupa Kambeba em sua casa na aldeia Tururucari-Uka



Fonte: SILVA (2012).

Alguns membros da família da comunidade Kambeba Três Unidos deixaram seu lugar de vida para serem reassentados na aldeia Tururucari-Uka, localizada à margem esquerda do igarapé do Sumaúma, próximo à Comunidade São João do Ubim e à Comunidade Vila Verde, na estrada Manuel Urbano, km 47 da AM 070, no município de Manacapuru/AM (SILVA, 2012, p. 87).

O grupo passou assim por um processo de desterritorialização e reterritorialização. Essa dinâmica socioespacial se tornou objeto de estudo que deu origem a dissertação de mestrado da professora, poetisa e ativista Omágua/kambeba Marcia Vieira da Silva. Com o título Reterritorialização e Identidade do Povo Omágua-Kambeba na aldeia Tururucari-Uka, o trabalho buscou compreender o processo de territorialidade na comunidade e o processo de ressignificação da identidade territorial desse povo. A luta pelo território, a identidade étnica e a memória foram elementos norteadores desse trabalho.

Silva (2012, p. 92) aponta que eles passaram por um processo de desterritorialização:

Mas mantiveram viva sua cultura e saberes tradicionais, em um lugar propício que elevou a taxa de crescimento populacional do povo, permitindo que as tradições, com todo o dinamismo inerente, mesmo que alteradas aos olhos não experientes, ainda que “assimiladas”, “aculturadas”, “transfiguradas” ou até mesmo híbridas frente à proximidade da cultura Omágua/Kambeba, fossem mantidas em sua plena essência.

Ao tratar dos conceitos de desterritorialização e reterritorialização, a autora afirma que a desterritorialização é o movimento de abandono do território, enquanto que a reterritorialização é o movimento de construção do território e que estes são movimentos concomitantes e indissociáveis e que “a identidade se faz presente e tem papel fundamental na reterritorialização dos grupos ou povos que se desterritorializam e buscam novos territórios (SILVA, 2012, p. 38 e 41). Neste sentido “o território identitário não é apenas ritual e simbólico; é também o local de práticas ativas e atuais, por intermédio das quais se afirmam e vivem as identidades” (BESSÉ, 2004, p. 169).

Complementando e reforçando a importância do território para esse povo tomamos o pensamento de Urrutia (2009, p. 9) no qual afirma que “El territorio es la base primera de cualquier identidad cultural. A partir de él se construyen referentes simbólicos y relatos históricos que permiten a un grupo humano compartir las mismas tradiciones y expresiones culturales”.

As práticas ativas se manifestam no território e as territorialidades expressam, demarcam e garantem a manutenção de suas práticas culturais, de suas identidades, de suas lutas políticas, de condições de vida e sobrevivência mais digna.

Figura 11: Aldeia em Festa celebrando o dia de São Tomé

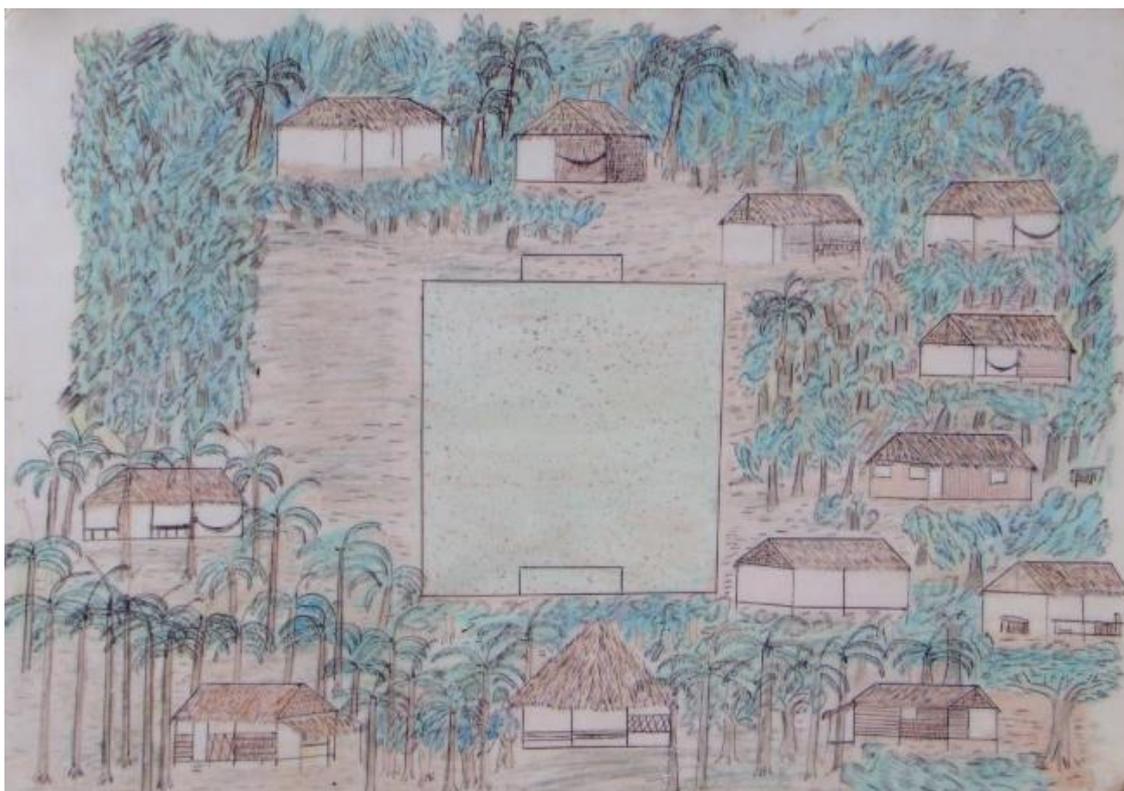


Fonte: SILVA (2012).

Pode afirmar que memória dos Kambebas foi elemento fundamental na reconstrução da autonomia e autodeterminação dessa etnia. Para Kessel (2011, p. 3) a memória coletiva tem uma importante função de contribuir para o sentimento de pertinência a um grupo de passado comum, que compartilha memórias. A memória garante o sentimento de identidade do indivíduo calcado numa memória compartilhada não só no campo histórico, do real, mas sobretudo no campo simbólico.

Memória individual e coletiva se alimentam e têm pontos de contato com a memória histórica e, tal como ela, são socialmente negociadas. Guardam informações relevantes para os sujeitos e têm, por função primordial garantir a coesão do grupo e o sentimento de pertinência entre seus membros. Abarcam períodos menores do que aqueles tratados pela história. Têm na oralidade o seu veículo privilegiado, porém não necessariamente exclusivo, de troca. Já a memória histórica tem no registro escrito um meio fundamental de preservação e comunicação. Memórias individuais, coletivas e históricas se interpenetram e se contaminam. Memórias individuais e coletivas vivem num permanente embate pela coexistência e também pelo status de se constituírem como memória histórica (KESSEL, 2011, p. 5).

Figura 12: Mapa mental da aldeia Tururucari-uka



Fonte: SILVA (2012).

Território, memória e identidade formam o pilar de manutenção da existência do povo Kambeba da comunidade Tururucari-Uka. Neste tripé a cultura é um fenômeno construído nas fronteiras com o outro e na relação intersubjetiva entre os sujeitos e seu mundo físico e simbólico. No processo de migração e de manutenção de sua existência, esse povo leva consigo suas territorialidades e seus lugares no próprio ser, em suas práticas e representações, nas histórias construídas socialmente, nas crenças.

Por meio das narrativas dos cronistas e pesquisadores foi possível fazer uma análise da história Kambeba, tanto da presença desse povo nas fontes documentais como em momentos em que este povo esteve silenciado, sua voz abafada, seus costumes permeando entre a cultura colonial e a imposição da sociedade patriarcal que se fazia presente ao longo de sua história. Observamos que esta etnia numa diáspora emergencial causada por diversos fatores como doenças, perseguições e por ter que fazer parte de uma nova sociedade foi resistindo ao tempo e as mudanças que foram se impondo no processo histórico de sua existência.

Muitos trabalhos sobre a etnia Kambeba foram encontradas nos sítios acadêmicos, como demosramos no levantamento bibliográfico, mas, só os trabalhos mais recentes, deram voz, aos Kambeba. Nossa pesquisa, busca também contribuir, com essa nova lógica da produção científica, reconduzir a história e a geografia desses povos, a partir das falas, dos que resistiram, assim, no terceiro capítulo dessa dissertação, os Kambeba foram os sujeitos da sua própria história. Aqui, descrevemos suas perspectivas e como eles compreendem sua existência e constroem suas memórias. Deste modo, o terceiro capítulo tem a finalidade de apresentar o resultado do trabalho de campo, apresentando ao longo do capítulo as falas dos sujeitos, suas memórias, lembranças, esquecimentos e silêncios. E os desafios e limites do autorreconhecimento de uma identidade étnica sufocada pela identidade cabocla e urbana.

3. A TERRITORIALIDADE KAMBEBA EM AMATURÁ: ENTRE AS MEMÓRIAS E OS SILÊNCIOS

No território indígena
O silêncio é sabedoria milenar
Aprendemos com os mais velhos
A ouvir mais que falar
(Márcia Kambeba)

Povos originários que descendo o rio Amazonas foram se localizando em diversos municípios chegaram também em Amaturá, demarcaram seu espaço e de forma tímida começaram a se visibilizar através de sua cultura e seus costumes, organizando-se em movimentos sociais na luta por seus direitos.

Sobre a história da origem de Amaturá encontramos um breve relato de Paul Marcoy em sua viagem pelo Amazonas no século XIX. O autor então registra sua passagem por Amaturá.

As dez da manhã já estávamos subindo a vacilante escada que serve de desembarcadouro à aldeia de São José de Maturá. Antes de tomar o nome Maturá de um riacho das proximidades, essa aldeia chamava-se Castro de Avelãs. Seus fundadores, as carmelitas portuguesas, que tinham erigida inicialmente num lugar ao sul do Amazonas chamado de Pacatapaxipuru, transferiram-na depois para o canal (moyuna) de Ehuirateua, cujo curso é traçado no mapa espanhol de Simon Bolívar (MARCOY, 2006, p. 77).

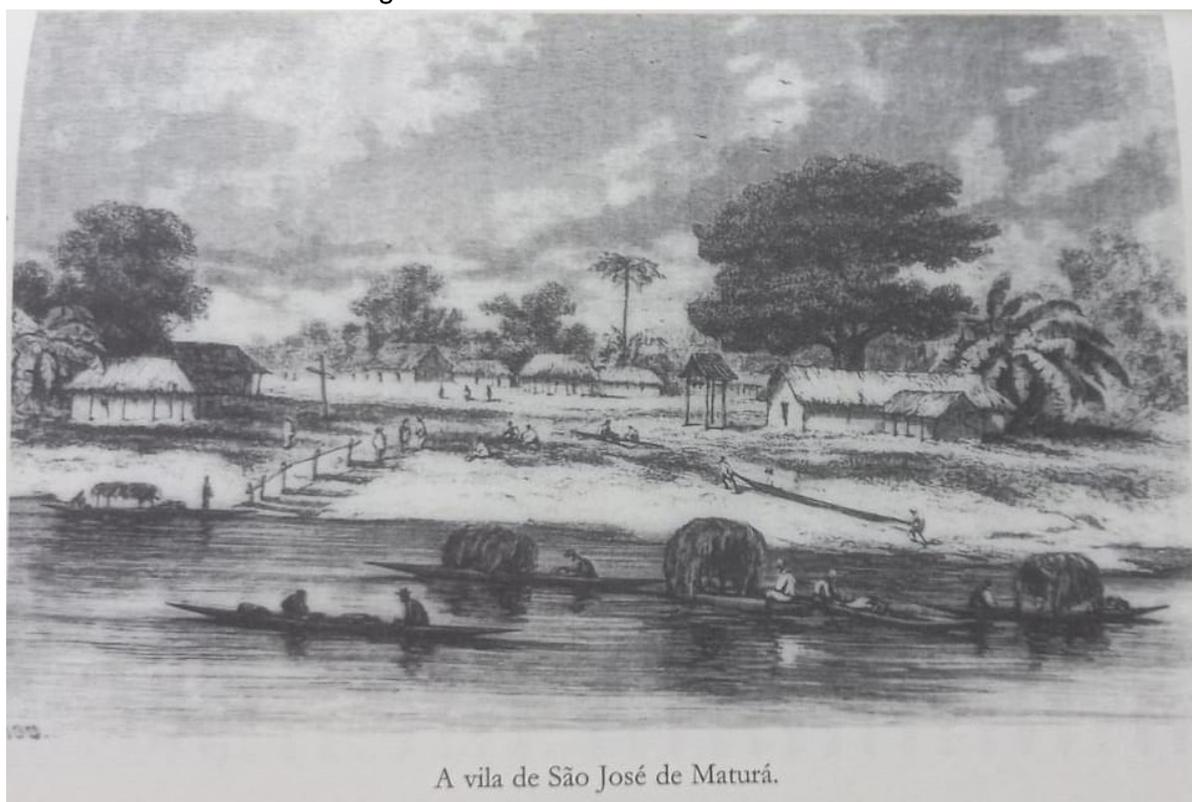
Marcoy (2006) descreve o processo de vários deslocamentos da aldeia até seu estabelecimento à margem direita e da constituição da população formada naquele lugar.

De Ehuirateua (corrompido em Eviratuba), a aldeia missionária foi transferida para a margem setentrional do Amazonas, na boca do riacho Aruti. Logo em seguida esse sítio foi abandonado em favor de outra localidade na margem meridional: voltando novamente do Sul para o Norte, a aldeia foi instalada nas vizinhanças do rio Tunati, que os brasileiros chamam Tonantins. Dessa quinta localização a errática aldeia, cruzando novamente o rio, foi estabelecida em seu lugar atual na margem direita (MARCOY, 2006, p. 77-78).

Este importante documento o registro mais antigo que tivemos acesso sobre a história da cidade. No entanto, Marcoy (2006) tem sua narrativa fundamentada em sua visão de viajante que não passou mais que dois dias no povoado e que nem mesmo teve contato com seus moradores, pois segundo o autor “a vila estava deserta e silenciosa; os moradores haviam ido ao mato ou à roça deixando as casas fechadas sob a proteção de Deus.” (MARCOY, 2006, p. 83). Além disso, a vila não deixou boa impressão no viajante como este relata no trecho a seguir:

Não sei qual poderia ter sido a aparência do lugar no século 18, mas pessoalmente o achei terrivelmente lúgubre. Imaginem um grande espaço quadrado coberto de ervas até a altura do joelho; doze ou quinze cabanas ocupando três lados do quadrado; no centro, um a cruz de madeira decrépita em cujos braços estavam empoleirados alguns urubus negros de asas caídas; sobre tudo isso, um céu cor de chumbo deixavam cair uma chuva fina. Para amenizar um pouco a impressão deprimente que esse lugar melancólico me causava, sacudi uma velha citrus aurantia algumas laranjas e as fiquei chupando agachado perto da igreja (MARCOY, 2006, p. 83).

Figura 13: Vila de São José de Maturá



Fonte: MARCOY (2006).

Portanto, pensamos que para além de suas características demográficas e da história contada pela viajante, a cidade de Amaturá é o lugar do povo Kambeba. É neste lugar que as histórias de vida foram construídas e enraizadas, onde se plantou a roça, construiu o lar, onde se criaram os filhos, onde as oportunidades de estudos, trabalho, de sobrevivência e vivência foram determinantes na construção de territorialidades e estabelecimento do sentimento de pertencimento. E é esta perspectiva que buscamos apresentar no trabalho, no qual veremos a história narrada por quem tem uma relação afetiva com este lugar.

3.1. Amaturá, que lugar é esse?

Figura 14: Orla da cidade de Amaturá



Fonte: Autora (2019).

Ao longo de sua história a cidade recebeu diversos nomes como Castro de Avelãs, São José de Maturá, São Cristóvão de Envireteua (1667). Mas o nome atual da cidade, segundo historiadores locais, deriva da palavra aturá, que é um cesto de cipó confeccionado por artesãos cuja utilidade é carregar mandioca e outros materiais. O aturá (Figura 15) possui valor simbólico pois representa um instrumento de trabalho do indígena e do caboclo. Como símbolo, carrega em sua essência o valor do trabalho, a matéria-prima extraída da natureza amazônica, a alma indígena e cabocla que vivencia e transporta a vida, a resiliência, a resistência. Nas festas e atividades tradicionais o aturá é sempre apresentado como símbolo e alma amaturaense.

Figura 15: Aturá



Fonte: Colaboradora 2 (professora, 62 anos).

Uma importante fonte da história de Amaturá vem dos escritos de Frei Henrique Sampalmieri (1930 – 2017) que viveu em Amaturá por mais de 20 anos. Estes escritos são fontes de acervo pessoal da colaboradora 11 (professora, 60 anos) que não estão registrados oficialmente, mas que nos forneceram informações quanto a história da cidade, o processo político de formação do município e os sujeitos envolvidos no contexto histórico, social e econômico da cidade. Esta é também uma narrativa embasada nas memórias dos moradores idosos e de pessoas influentes na cidade e na perspectiva da igreja local.

O padre registrou a ligação eclesiástica de Amaturá a São Paulo de Olivença no qual relata a história da cidade:

Foi primeiramente populosa aldeia dos índios Cambebas e posteriormente umas das seis missões organizadas pelo celebre jesuíta Pe. Samuel Fritz em 1679. A antiga Amaturá foi devastada pelos espanhóis em 1709 nas contendas pelos limites com os portugueses. Após haver mudado várias vezes do lugar, e depois do assassinato do missionário carmelita Pe. Matias Dinis, os índios se estabeleceram na atual localidade. Em 1759 chamou-se Castro de Avelãs. Em 1833 foi elevada à categoria de freguesia sob invocação de São Cristóvão de Amaturá. Mas, em 1857 passou sob jurisdição da freguesia de São Paulo de Olivença. Quando tomou conta a prefeitura Apostólica do Alto Solimões, em Amaturá havia uma igrejinha de taipa com um cruzeiro na frente, símbolo da fé daquele povo. Naquela época Amaturá contava cerca de duzentas almas.

A história da cidade está ligada a história de São Paulo de Olivença que foi missão espanhola fundada pelos jesuítas. A cidade de Amaturá foi sendo formada a

partir da migração de diversas famílias que se deslocaram do município vizinho e de várias comunidades ribeirinhas.

Nas memórias dos colaboradores desta pesquisa foi possível identificar a relação entre as duas localidades, como nos narrou uma de nossas colaboradoras autodeclarada kambeba que guarda memórias contada por seus avós desse deslocamento.

Minha avó contava pra nós que eles vieram de São Joaquim, a partir de São Paulo de Olivença, eles vieram de pouca família, fizeram aquela barracão lá na frente que só tinha aquela marrom, aí eles começaram a fazer a casa deles, fazer as roças, começaram a fazer desde o barranco em Amaturá, aí foi crescendo a família dela. Foi quando chegou pra nós, netos já (COLABORADORA 1, 80 anos).

As memórias transmitidas pelos idosos aos seus familiares deixam um registro da história de formação da cidade, como no relato da colaboradora 2 (62 anos, professora):

Amaturá tem muitas histórias. A minha avó era uma contadora de histórias, gostava de contar histórias de sua vida. Aos 13 anos de idade chegou aqui com a sua família e esposo. Nessa época tinha algumas famílias que formava uma pequena comunidade. Com o passar do tempo foram chegando famílias em busca de uma nova vida e também a mais chegada dos primeiros missionários que chegaram para alfabetizar e catequizá-los, com isso construíram a primeira capela de São Cristóvão e a primeira escola com o mesmo nome. Ela também contava que as famílias viviam da pesca e da agricultura de subsistência. A base da alimentação era a farinha de mandioca com peixe, cará, banana, cana-de-açúcar, abacaxi, etc, histórias de assombração, de pescaria e de caça. Relatava muitas histórias como do curupira, da cobra-grande, e do boto que em noite de lua cheia virava homem e paquerava as moças. Dentre muitas histórias que ela contava, com pouco conhecimento político, cultural e social. Das pescarias que faziam para o consumo semanal, assim como a caça de animais selvagens para a alimentação das famílias. Para melhorar a situação financeira da família foram obrigados irem para o seringal tirar látex para vender ao patrão que explorava a família da vovó e de outros seringueiros que trabalhavam noite e dia sem ganhar quase nada. Mas ela tinha visão de que almejava ver o mundo com pensamentos sobre a economia, a política e a cultura, sonhando ver a sua Amaturá desenvolvida, prosperada. Foi uma das pessoas que batalhou muito na construção da cidade, desde o primeiro vereador e o primeiro prefeito. Essa foi algumas histórias que ouvi ela contar desde minha infância.

A cidade foi se constituindo, como os demais povoados, comunidades, vilas que encontramos ao longo do rio Amazonas, e pela força do trabalho na terra, produção artesanal, aliada aos costumes religiosos adquiridos pelos missionários no período da colonização.

Amaturá é constituída por habitantes oriundos da miscigenação de diversas etnias como a Kambeba, Witoto, Miranha, Kocama, Tikuna, populações oriundas do Nordeste brasileiro no período do ciclo da borracha, peruanos, colombianos.

A história da cidade está presente nas memórias dos comunitários, nas manifestações culturais e simbólicas, nos monumentos, na vivência diária, nas histórias contadas e repassadas de geração em geração. Expressam o mundo vivido, as experiências individuais e coletivas daqueles que lembram.

A partir desta percepção compreendemos o pensamento de Nora (1993, p. 9) que diz que a memória assim é a vida, carregada por grupos vivos, em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de latências e de repentinas revitalizações, é um fenômeno atual, um elo vivido no presente. São essas memórias e lembranças que vamos compreender a seguir.

3.2. A presença kambeba em Amaturá: histórias vividas, lembranças e memórias

Ao pensarmos este trabalho optou-se por usar a perspectiva fenomenológica para compreender as memórias dos sujeitos investigados. Assim nos apropriamos do pensamento de Figueiredo (2008, p. 32) quando afirma que a fenomenologia não se restringe a citar a existência de um fenômeno, mas sim descobrir e descrever o contexto em que ele está inserido. Aponta ainda que:

A pretensão da fenomenologia consiste em não separar o sujeito do fenômeno, mas reuni-los de maneira indissolúvel, na estrutura da experiência intencional, isto é, reunir, dialeticamente, na intencionalidade, o homem e o mundo, o sujeito e o objeto, a existência e a significação. Dessa fora, esses fenômenos são objetos gerados a partir de experiências e vivências das pessoas, mais especificamente suas essências (existência e significação). O sujeito será a fonte geradora dos fenômenos e este sempre terá algo a dizer sobre o sujeito. Por isso, deve-se “perguntar” ao fenômeno: o que ele quer dizer? (FIGUEIREDO, 2008, p. 33).

Desta forma, os princípios da fenomenologia foram fundamentais para compreensão da fala dos sujeitos que se autodeclaram Kambeba em Amaturá, pois eles dão vozes aos indivíduos e os valoriza como sujeitos e interpretes da sua história e do mundo que os cerca, suas crenças e convicções, sua percepção do mundo e de si. Ademais, Goldenberg (2004, p. 31) escreve que “o pensamento fenomenológico

traz para o campo de estudo da sociedade o mundo da vida cotidiana, onde o homem se situa com suas angústias e preocupações”.

Partindo da compreensão desses princípios reconhecemos que na (re) construção da identidade a memória coletiva e individual é determinante como estratégia de reafirmação e ressignificação identitária. E “por muito que deva a memória coletiva, é o indivíduo que recorda. Ele é o memorizador e das camadas do passado a que tem acesso pode reter objetos que são, para ele, e só para ele, significativos dentro de um tesouro comum” (BOSSI, 1994, p. 411). Assim, as memórias a partir das histórias individuais formam uma memória coletiva que fundamentam a identidade de um povo, formando um elo de pertencimento.

Neste sentido, os Kambeba estão presentes em Amaturá pelas memórias dos sujeitos que guardam lembranças, histórias assimiladas de seus ancestrais e das suas vivências pessoais, como nos relata o colaborador 3, presidente da associação dos Kambeba (78 anos, aposentado) que ao lembrar de suas lutas e antepassados afirma categoricamente: “Nós existimos! Estamos organizados lutando por nossa identidade e resgate da nossa cultura e da nossa história!”.

Podemos notar em sua expressão a necessidade e o anseio de visibilizar o Omágua/kambeba na cidade, por meio da valorização da cultura, de se criar um centro cultural como forma de resgatar a memória não só Kambeba, mas de todas as etnias indígenas presentes na cidade. Ao ser indagado sobre suas memórias que dão sentido a sua autodeclaração o colaborador lembra:

A memória que eu tenho é dos meus familiares, meu pai já nasceu aqui mas o meu avô veio de São Joaquim. Ele falava muito de São Joaquim lá em São Paulo de Olivença que hoje já até encontraram que eu tenho família que viraram tudo kokama e ninguém tá consciente que é o perfil mesmo de cada pessoa porque a 169 ela diz que que cada povo tem sua identidade milenar o que quer dizer? A história do pai da mãe e da sua cidadania. Pra mim me fortalecer e me identificar foi em 2000 pra cá quando eu conheci a minha etnia a minha origem eu criei vontade até hoje por causa do meu pai da minha mãe que falavam também e histórias dos kambebas e o quê que usavam qual era a alimentação qual seus costumes, sua cultura e de lá mobilizou mais.

As memórias dão sentido a ancestralidade Kambeba, principalmente quando a língua indígena falada no seio familiar marca as lembranças dos sujeitos em plena busca por sua identidade. De acordo com Luciano (2006, p.117), embora a língua não seja o principal elemento que identifica um povo indígena, ela é um fator importante

de reprodução e produção dos conhecimentos tradicionais e de incorporação, de forma apropriada, dos novos conhecimentos do mundo externo ao grupo.

Nas memórias dos participantes da pesquisa a língua Kambeba se faz presente como a lembrança mais viva de seus avós, pais e parentes se comunicando na língua geral, sendo um importante demarcador de sua ancestralidade. No entanto, observamos que esta herança familiar foi aos poucos sendo perdida, como expressa no relato do colaborador 3, que lembra de seu pai falando a língua kambeba no seio familiar e usando muitas expressões no dia a dia, mas que não chegou a ensinar os filhos:

O meu falava um pouquinho aí eu falava papai que palavras são essas? Aí ele falava isso daqui é do nosso povo kambeba. Mas só que ele não chegava a ensinar a língua. Que hoje ainda tem esse lado, quase toda família kambeba tem uma dificuldade de não abrir com os filhos assim a origem mesmo correta. Não sei se por vergonha ou porque eles temiam. Todos usavam a língua geral, a língua materna e foram deixando de usar. Quando a igreja veio tirou mais o nosso direito a língua. Estava contando uma história ontem, que nós éramos obrigados a pedir a benção dos padres E que tinha que falar em latim, os coroinhas. Enquanto que hoje tô tão feliz que a minha mãe pertencia e minha avó falava e diziam que eram kambebas e isso me mobilizou mais pra mim ser identificado como kambeba enquanto eu me auto declarei foi por minha conta, puxei o meu símbolo de lugar pra mim representar e assegurar mais.

Este símbolo que o colaborador se refere é um colar produzido de sementes naturais e tucum, que juntamente com as cerâmicas são elementos muito importantes na simbologia da identidade Kambeba. Contudo, o mesmo afirma, que mesmo esses símbolos não asseguram quem ele é e sim a sua autodeclaração. O mesmo continua:

Porque não é tanto isso aqui que assegura, não é tanto o que faz. O que faz é você, é a sua palavra é isso que vale porque isso daqui (se referindo ao colar) qualquer um pode botar e ter uma identidade falsa e o nosso não porque todo povo que eu conheci quando falava o nosso kambeba. Meus avós, meus pais diziam assim: o símbolo ticuna é um, a origem do kambeba é outro, era isso que nós ouvíamos falar, no kambeba era o tucum a fibra e o barro que se chama de cerâmica era a cultura que todo mundo usava, alguidal né, pote, colher de pau, prato. Tudo era de barro então, foi isso que me motivou e quando eu conheci o pouco da legislação isso me motivou mais ainda.

Percebe-se em sua fala como elementos simbólicos e traços culturais marcam as lembranças, e esses elementos explicam a diferenciação de outros povos como o Ticuna por exemplo, mas não determinam a identidade do Kambeba. Esta fala dialoga com Soave (2017, p. 52) que afirma que:

Estudos sobre o que é identidade afirmam que ela não pode ser definida somente a partir dos elementos que a constituem ou a formam, ou seja, somente a partir da sua essência. A identidade seria definida também levando-se em consideração o que é diferente dela, o outro, a alteridade. Assim, a identidade não poderia ser definida sem a diferença, e esta não poderia ser definida sem a identidade, numa dependência recíproca. Nessa linha, há teorias que definem as diversas “identidades” como posições que o sujeito é obrigado a assumir em sociedade.

Deduz-se assim, que para o colaborador 3 a memória familiar, as lembranças das vivências diárias, as histórias contadas, os elementos eleitos como importantes e o próprio processo de autoconhecimento e descobertas no campo legal e cultural colaboram na reivindicação de seus direitos e identidade omágua/Kambeba.

O colaborador 4 (64 anos, autodeclarado Kambeba) relata suas lembranças da vida familiar, narrando a vivência diária dos pais e avós falando a língua kambeba, mas de maneira tímida e temerosa, sem passar esse conhecimento para seus filhos. Ele sente falta de união do povo Kambeba e falta de interesse das pessoas que se identificam como kambeba. Ele considera importante saber falar pelo menos algumas palavras na língua, para assim se considerar kambebas, ou pelo menos conhecer um pouco a história dos ancestrais, por isso busca ensinar seus netos a falarem algumas palavras, mas não tem certeza se os mesmos aprendem realmente. A importância de tratar o futuro da etnia, o que fazer para valorizar a etnia, nos seus relatos, demonstra essa preocupação:

Meus avós eram kambebas e eu me orgulho de ser índio kambeba. A gente hoje em dia, vale a tua declaração, se tu é kambebas tu tem que dizer que tu é kambebas. A nossa cultura antigamente, da minha vó era de fazer panela de barro, era preciso o caripé, aí vinha a semente de najá, pra pintar pra sair mais bonito, usava batata, pra ficar brilhoso, aí queimava. Nós, era o índio daqui a gente era primeiro índio aqui do Amazonas e porque nós deixamos de falar, porque deixaram de falar, eles ficaram com medo porque eles matavam mesmo aí foram deixando de falar. Os ticunas vieram lá do Peru não deixaram de falar a língua deles e nós deixamos.

A colaboradora 5 (70 anos, professora aposentada) possui um repertório rico de sua história, contando com detalhes lembranças de sua ancestralidade Omágua/kambeba.

Porque que eu sei que nós somos mesmo descendentes de kambeba mesmo. A minha mãe ela falava muito bem a língua geral, ela contava, tanto a mamãe como o papai contava que os bisavós deles eram índios mesmo, os índios kambeba e eles não falava de outros índios, era só dos kambeba. Falando da nossa raiz, o meu pai ele contava que eles viviam no Jandiatuba onde eles eram índios mesmo, eles eram verdadeiros, nativos, eles nasceram lá e depois que eles vieram para o Solimões. Já da parte da minha mãe, ela dizia que a mãe dela era índia mesmo, tanto que ela só falava a língua geral,

o meu pai só falava a língua geral. O pai da minha mãe era paraense e segundo o costume daquela época eles dominavam mesmo. E ela era filha de uma empregada de uns desses coronéis de barranca que tinha duas mulheres. Então essas histórias que vieram sendo faladas não são os outros que falavam, mas eram histórias que minha mãe falava, meu pai falava. Tanto que meu pai falava que a mãe dele era muito mais índia do que a da mamãe que já tinha essa mistura. Do papai não, todos dois eram eles eram índios kambebas. A mãe da mãe dele não sabia nada de português e já a mãe dele já falava a língua geral. Então, por isso, que nós somos considerados família kambeba mesmo, porque nós temos essas pessoas que testemunharam esse passado.

As manifestações culturais e simbólicas marcam a presença Omágua/kambeba ainda hoje, na cidade, como podemos ver na narrativa da colaboradora 2 (62 anos, professora) que descreve as diversas manifestações culturais e costumes entendidos como herança dos Kambeba:

“Estou pertinho do tronco kambeba, convivo no meio dessas pessoas principalmente perto da minha avó que era uma legítima kambeba.” Atualmente ainda temos costumes e culturas que lembram a presença dos kambebas aqui. As comidas e bebidas que minha avó preparava, como a caiçuma de macaxeira e de pupunha. Outra bebida muito consumida nas festas, nos ajuris era o pajauru de macaxeira. A construção de casas de forno para a preparação da farinha de mandioca, e o uso de um cesto de cipó chamado aturá para transportar os produtos do roceiro. A criação de animais domésticos e domesticação de animais selvagens, como macaco, jabuti, periquito, a pesca e plantação de frutas, como mandioca, etc., apenas para a subsistência da família. A nossa tradição foi marcada pela dança do mascarado, quadrilhas e festas de santo, que são celebradas nos meses de junho e julho. É evidente que no decorrer dos anos ainda consumimos comidas típicas como o peixe assado, caldo de peixe e o uso de canoas construídos de tronco de paus que serve para o transporte dos povos. Na nossa cultura popular, seus elementos, como festas, costumes, religiosidade, folclore, entre outros, foram transmitidos dos novos kambebas juntamente com outros que surgiram no desenvolvimento da cidade.

Assim também a colaboradora 9 (70 anos, autodeclarada kambeba) narra a história de sua ancestralidade e da relação com outros povos e os costumes adquiridos dessa relação.

Eu sou kambeba. Minha vó era caboca mesmo da língua da gíria né. Eu morei no meio dos Ticunas, das gírias mesmo. Eles ajudavam muito, os ticunas, eles ajudavam a fazer mutirão, derrubavam, ajudavam a fazer roça, ajudavam a fazer o pajauru pra eles. Eles me ajudaram muito. Eram três famílias ticunas, fazendo muita roça, muita farinha, morei doze anos na minha mocidade. Eu trabalhava muito com meu pai, a gente moía cana, fazia mel, fazia garapa. Minha mãe falava inca junto com a mãe dela, era inca peruana, minha vó veio do Peru, de Iquitos (COLABORADORA 9, 70 anos).

Por estas lembranças que manifestam a territorialidade Kambeba na cidade, concordamos com Lisboa (2010, p. 110) que parafraseando Nora (1992) afirma que a “memória é um fenômeno sempre atual, uma ligação vivida no eterno presente”. Estas

memórias estão vivas em cada sujeito, suas experiências e vivências. Nos diálogos com os sujeitos essa relação com a identidade kambeba era o tempo todo lembrada, memórias eram requeridas e histórias recontadas. O passado, nesses instantes é uma memória viva que ecoa no presente.

3.3. Memórias e silêncios Kambeba: lembranças de uma ancestralidade

Os diálogos com os participantes da pesquisa nos lembram o tempo todo como a ancestralidade Omágua/kambeba está presente na memória da população de Amaturá. São muitas famílias que se autodeclaram Kambeba, rememoram costumes, lembranças e modos de vida. Contudo, sente-se nas falas uma atmosfera de saudosismo, de um passado distante, de algo que está se perdendo no tempo, relatam com saudade a história de seus ancestrais, que aos poucos estão se perdendo da memória e da vivência diária, como observamos nas narrativas a seguir:

Minha avó era kambeba e quando eles faziam uma festa lá pela madrugada eles cantavam na língua geral, era muito triste que faltava a gente chorar de madrugada. Hoje não existe mais, já acabou. Mas acabou porque eles mesmo deixaram. O significado eu perguntava da minha avó ela dizia era uma despedida: “Já vou, não sei se outro ano vamos se encontrar de novo para essa festa”. Por isso que era triste. Aí eles faziam aquele negócio, o tiaiçu lá no meio da sala. Tem o tiaiçu de tirar mastro, lá eles faziam o tiaiçu assim: se agarravam e faziam aquela roda cantando e rodando. Eu não me lembro mais da música, não botei pra mim aprender, pensei que isso não ia pra frente aí a gente perdeu muita coisa (COLABORADOR 4, 64 anos, autodeclarado omágua/kambeba).

A vovó fazia pote, peneira, aquelas assadeiras igual tua avó fazia, ela fazia aquelas bilhas pra botar na mesa com água, figura de pato. Tudo isso ela fazia, a mamãe também fazia, ela ainda aprendeu, esse negócio de barro, peneira, de tala, a mamãe ainda aprendeu com a vovó, ela fazia muita coisa de cipó, tala, trabalhava muito com essas coisas (COLABORADORA 1, 80 anos, autodeclarada omágua/kambeba).

Minha mãe fazia pote de todo jeito. Eu fazia cada umas panelas, potes, aquelas moringas de carregar água, que resfriava a água. Depois acabou tudo e eu nunca mais fiz, foi o tempo que eu já fiquei doente e os outros que faziam também morreram, já deixaram dessas coisas e foram embora tudo. Mas tudo faziam, naquele tempo era cada bacia de barro bonitas, bordadinha, bem bonita era. Não tinha negócio de panela de alumínio não, era só panela de barro (COLABORADORA 6, 80 anos, autodeclarada omágua/kambeba).

De acordo com as falas dos entrevistados é possível sentir que suas memórias são carregadas de emoção, saudade de um passado distante e certo inconformismo que tudo está se perdendo com o tempo. É compreensível e justificável esse receio com o esquecimento, pois de acordo com Galle (2010, p. 225):

O cérebro precisa de meios simbólicos (a linguagem, p.ex.) os quais aprende e mantém por meio da comunicação social, e a memória social não pode prescindir os cérebros individuais que sistematizam e intercambiam as mensagens no meio simbólico. E essas mensagens, para que sejam elementos vivos da visão de mundo da sociedade, necessitam tanto da comunicação social como dos indivíduos que as atualizam e as deixam circular.

Galle (2010, p. 226) continua:

Enquanto a memória individual morre com seu portados, neuronal, a memória social depende da comunicação, que geralmente abarca um espaço temporal de três gerações. Cada geração aporta experiências particulares, e essas experiências desaparecem da memória coletiva com a morte daquela geração, a não ser que sejam transferidas a portadores mais duradouros: a memória cultural.

Desta forma, percebe-se a urgência em territorializar os saberes e valores da identidade kambeba e principalmente urge a transmissão do registro das memórias ancestrais, pois estas estão sujeitas ao esquecimento como evidencia a fala da colaboradora 10, 82 anos, autodeclarada omágua/kambebe:

Meu pai era kambeba legítimo de Amaturá. Foram os primeiros moradores que formaram a vila de Amaturá. Meu pai dizia assim “Eu sou tikuna-kambebe de Amaturá”. Aos poucos foram chegando mais moradores, foram casando. Minha mãe contava muitas histórias de casamento antigos, mas eu não gravei quase nada, não escrevia, por isso é importante o que você está fazendo, falando aqui comigo e escrevendo para amanhã ou depois contar nossa história.

A colaboradora 12 (autodeclarada kambeba, 84 anos), também fala de seus esquecimentos sobre sua ancestralidade. Lembra que sua mãe contava muitas histórias, que falava a língua kambeba dentro do lar, mas que a mesma não aprendeu e não pode ensinar para seus filhos.

Eu não lembro de muita coisa não, mamãe contava história lá de São Joaquim, falava da mãe dela, ela gostava de contar história dos cabanos. Mais eu esqueci de muita coisa [...] ela ensinou a gente fazer pote, pajauaru. Dia de São Sebastião que a gente ainda faz pajauaru, o pessoal gosta.

Mas esses sujeitos têm plena sensibilidade dos medos e muitas vezes vergonha que seus ancestrais carregavam. Eles enxergaram as emoções de seus ancestrais, sentiram (mesmo que não tivessem clareza das motivações) naqueles momentos em família que havia certos receios quanto a falar a língua e demonstrar costumes. Esses ancestrais vivenciaram com experiência própria o que a história indígena nos ensina dos desafios e caminhos trilhados por nossos antepassados.

A história nos ensina que no processo de colonização muitas nações indígenas inevitavelmente desapareceram, outras foram destribalizadas, sendo obrigadas a mudar radicalmente seu modo de vida e existência. A partir de 1757 foi implantada na Amazônia a lei conhecida como Diretório dos Índios, que abrangia tanto questões econômicas administrativas como assuntos sociais, culturais e religiosos.

Segundo essa lei algumas medidas foram implementadas: as aldeias eram transformadas em vilas e povoados com nomes aporuguesados; os índios seriam repartidos (uma parcela para defesa do Estado; outra parte pro serviço real e outra parte dividida entre os moradores); uso e ensino obrigatório da língua portuguesa, proibição do nheengatu ou da língua geral; sobrenomes indígenas deveriam ser portugueses; estímulo ao casamento entre índios e brancos; estímulo ao trabalho agrícola e ao comércio; não andar nu e ter amor a propriedade e riquezas; pagamento de dízimos para a igreja; cultivo de roças para sustento próprio e para servir aos moradores das cidades (PONTES FILHO, 2011, p. 109-110).

Esta história está marcada nas memórias dos descendentes Kambeba e revela a força e a luta desse povo que é contada com orgulho pela colaboradora 2:

Minha avó faleceu aos 100 anos de idade, tinha uma mente aberta para os acontecimentos que o seu povo sofreu desde os tempos da colonização, com a exploração que ela mesma passou no período da borracha, que trabalha só para pagar dívidas e sem poder fazer o seu roçado. Mas ela rompeu essa dominação criando a sua própria independência. Gostava de liberdade não suportava ser subordinada a ninguém. Amava viver no mato, coletando frutos, caçando e fazendo roças. Ela passou por complexas transformações social, na busca de garantir melhor qualidade de vida. Para minha avó (mãe), ser kambeba era estar em constante luta pela terra, pela língua geral que falava, pelo seu artesanato que fazia com palha, com barro (cerâmica). Com esses traços tornava a sua personalidade ciente de sua identidade kambeba.

As memórias da colaboradora 7 (64 anos, autodeclarada omágua/kambeba) explicam a realidade de negação como forma de proteção de seus descendentes

A minha mãe era kambeba, ela não falava a língua dos kambeba porque ela dizia que os meus avós não gostavam que eles aprendiam e assim eles não podiam transmitir pra gente e eu queria saber porque é a língua da gente, mas agora tá difícil né que a maioria já se foi. A minha avó dizia q a língua era uma língua feia, aí eles nos habituaram a falar o português. Eu me reconheço como kambeba, porque nossa geração é kambeba, meu passado era kambeba (COLABORADORA 07, 64 anos).

Os ancestrais da entrevistada carregavam consigo o peso da perseguição, o medo e a vergonha diante do preconceito e a necessidade de se invisibilizar numa sociedade que os condenava por sua identidade étnica. Sobre este silenciamento,

Maciel (2003, p. 80) esclarece que o silêncio imposto configura-se numa ordem e lei de sobrevivência, que só os mais velhos poderiam compreender, uma vez que a socialização dos mais jovens se deu dentro de uma cultura do medo que implicava a negação do diálogo com a tradição Omágua/Kambeba.

O silêncio não significa um total abandono de sua identidade, mas evidencia sujeitos que se apropriam de estratégias de sobrevivência e resistência, incorporando modos de vida da sociedade em que estavam inseridos. Ao buscar se integrar ao mundo civilizado o indígena passa a negar sua identidade étnica e se identificar como caboclo, um não-índio, “que mesmo não tendo uma vida melhor que aqueles, não sofria do mesmo grau as pressões e discriminações, pois se colocava como membro do processo “civilizatório” (MACIEL, 2006, p. 206).

Neste sentido dialogamos com Gomes (1991, p.60) ao afirmar que ser caboclo era o destino mais piedoso reservado aos índios no entender da política indigenista que se inicia no Império e na avaliação de historiadores e antropólogos até pouco tempo atrás. Analisando a ideia do autor, esse processo se dava como forma de sobrevivência física. Gomes (1991, p. 61) relata que:

De fato, muitos grupos indígenas chegaram a tal ponto deste processo que, ou desapareceram ou perderam em grande parte o seu patrimônio cultural, como o idioma próprio, a religião, ritual de solidariedade social, etc. É claro que esta perda é concomitante com a redução ou esbulho de suas terras e a cooptação pressionada às leis sociais e econômicas do mundo envolvente. Muitos grupos indígenas, que hoje tentam recuperar o mínimo operante do seu antigo acervo cultural, estavam decretados à diluição física no cadinho humano brasileiro.

Originalmente caboclo significava mestiço, filho de índio com branco ou negro, atribuídos a índios que eram dominados pelas guerras e aceitavam as condições da paz imposta, e entre os que sobreviveram aos anos de convivência próxima a cidades e povoados (GOMES, 1991 p. 60). Assim, aceitar-se como caboclo era uma forma de fugir de um destino de medo. Sobre este medo, Pimentel (2012, p.39) reforça que:

Nós sabemos que, no passado, não era fácil bater no peito e gritar em alto e bom som que era indígena. Em muitos lugares, havia perseguições sérias, que estão amplamente documentadas Brasil afora. Em muitos lugares também, se alguém falasse sua língua de origem, era reprimido: padres diziam que aquilo era língua do demônio. E se houvesse dança e cantos, então? Era possível que a pessoa fosse espancada ou até morta, ou tivesse sua casa queimada de noite, por suspeita de feitiçaria. Tampouco havia respeito as autoridades indígenas: se alguma liderança questionasse o que o funcionário do governo estava determinando, podia ser preso, espancado e morto.

Ser caboclo é uma identidade que o indígena em certos momentos se apropriou por sua própria segurança e sobrevivência. E ainda se apropria em determinados momentos mesmo dentro do processo que busca valorizar sua etnicidade.

“Eu sou um caboco Kambeba!”

Assim afirma o colaborador 8 (76 anos, autodeclarado omágua/kambeba, falante da língua). Suas memórias remontam aos seus ancestrais:

Meus avôs, eles falava né, falava língua geral. Eles vieram do Peru, foram pra São Paulo de Olivença. Meu avô casou com minha avó. Quem falava a língua era minha mãe e minha avó. Meu pai era legítimo, mas não falava bem. Minha mãe falava com meu pai na língua geral.

Ele não se identifica como índio, prefere usar o termo caboclo. É uma fala marcante no contexto de um grupo que busca ressignificar a sua identidade étnica. Ela revela a memória da busca por se integrar à sociedade usando o termo caboclo, mas sem negar sua identidade étnica. Contudo, essa autodesignação sempre foi tratada em foro íntimo, dentro do núcleo familiar e de parentesco, jamais para os de fora.

A autodesignação foi uma importante conquista para os povos que lutam por sua identidade e tentam comprovar sua existência como grupo étnico vivo. Esses importantes relatos aliados as memórias transmitidas de geração em geração fundamentam a identidade desse povo e sua existência.

É contando sua história que o senhor entrevistado vai relatando seu modo de vida tipicamente amazônico: subsistindo da caça e da coleta, da extração da seringa, da plantação de mandioca em épocas específicas; vivendo na várzea em intenso processo de deslocamento em virtude da própria dinâmica da natureza (enchentes, animais) e das dificuldades financeiras. Uma história marcante de mudança, contada com entusiasmo, foi influenciada por determinação de sua mãe quando durante uma cheia do rio uma cobra sucuri gigante entrou na casa da família e se acomodou no mosqueteiro onde os mesmos dormiam. Fato que influenciou a mudança para outra localidade em terra firme e que mostra também a relação nem sempre pacífica com a natureza.

Nos altos dos seus 76 anos ele tem muitas histórias para contar: o processo de deslocamentos e migrações por diversas comunidades e sítios, histórias de seres encantados como curupira, mãe d'água; histórias heroicas sobre cobras-grandes e

onças pintadas. Além das histórias de resistência étnica, medo de falar a língua Geral perto de estranhos, o preconceito e discriminação dos “brancos”. Dentre os entrevistados, o colaborador 8, foi o único a falar a língua kambeba, o qual entre uma fala ou outra durante a entrevista usa termos e frases na língua geral.

A sua religiosidade é fator marcante (só consegui falar com ele após o fim dos festejos do santo padroeiro da cidade, São Cristóvão). Sua religião é o catolicismo, sendo bastante devoto e envolvido nas festividades religiosas do padroeiro. Sua relação como o sagrado influenciado pelo catolicismo não anula sua relação sagrada com os seres encantados da cultura indígena, fato muito forte na cultura cabocla.

Seus relatos ilustram o “caboclo kambeba” cheio de sonhos, histórias, causos e fé. Um “caboclo kambeba” e sua capacidade de flexibilidade e resiliência. Capacidade de se adaptar e resistir as diversas condições impostas pela natureza e pelas dificuldades financeiras. Um sujeito que resistiu, se adaptou, absorveu outras culturas, lutou e manteve alguns traços da sua cultura ancestral. E que aos poucos busca rememorar seu passado e transmitir esse legado para seus descendentes.

Muitos povos étnicos ainda transitam nessa contradição, onde a negação da identidade se tornou estratégia de sobrevivência e resistência diante da violência da colonização europeia que marcou profundamente a história social, política e econômica do Amazonas, deixando como legado o extermínio físico e cultural de diversos povos nativos. É uma fala compreensível no contexto de uma história em que muitos povos que foram erroneamente rotulados de índios sem ter nenhuma relação com suas identidades.

Neste contexto que a escola, as políticas públicas e o trabalho coletivo são de extrema importância na reafirmação da identidade étnica, necessidade que fica evidente nas falas dos colaboradores como veremos no próximo tópico.

3.4. Aikma-Cürümawa (Povo Valente): os desafios e limites do autorreconhecimento da identidade kambeba

A noção de coletividade é essencial na cultura indígena. É dentro dessa coletividade que povos indígenas iniciaram um processo de reafirmação cultural e identitária. A partir de organizações, movimentos políticos, federações e associações muitos grupos se reuniram para lutar por sua identidade. Ao longo da história de resistência, o povo Kambeba, como as demais etnias que compõem o espaço

territorial brasileiro, sempre foi luta por seus direitos por meio de movimentos sociais, fóruns, assembleias e comitês.

Luciano (2006, p. 61) afirma que a existência de organização indígena é uma necessidade coletiva, uma vez que a convivência só é possível com um mínimo de ordenação interna em que haja definição de objetivos, metas, estratégias e ações a serem desenvolvidas coletivamente. É a forma pela qual uma comunidade ou povo indígena organiza seus trabalhos, sua luta e sua vida coletiva.

Nos últimos anos houve um crescimento do movimento indígena organizado no Brasil. Grupos étnicos autodeclarados organizam-se através da articulação política, social, cultural e de luta pelas causas indígenas, ressignificando nesse processo o senso de identidade e existência. E das histórias recebidas dos antigos as memórias são reconstruídas. Mesmo que se use constantemente o termo resgate, o trabalho se dá pela ressignificação de sua existência. Há um esforço para romper com ideias preconcebidas do que é ser índio e busca-se reafirmar uma identidade que dê sentido às memórias transmitidas de geração em geração.

Um protagonismo indígena ganha força de luta e movimentos sociais organizados que segundo Bicalho (2010, p. 34) tem início na década de 1970, se fortaleceu na década de 80 e tornou-se evidente a partir da década de 1990, principalmente durante os anos 2000. A autora enfatiza que as “bases desse protagonismo alicerçam-se numa história indígena de resistência e lutas marcadas por avanços e retrocessos, rupturas e continuidades, essenciais para a concretização desse quadro atual.”

Entre os movimentos indígenas atuais vemos o trabalho árduo desses grupos de carregarem seus lugares e territórios a espaços antes fechados, lutando para derrubar barreiras e ideias preconcebidas sobre o dogma de que é ser índio. Ainda que seja um processo lento e o espaço reduzido há a oportunidade de articular reivindicações, denúncias e apresentar a heterogeneidade cultural indígena.

Diversos grupos étnicos estão em processo de ressignificação de sua identidade e de sua cultura, vivenciando uma luta de resistência étnica, política e social. Vivendo muitas vezes em um contexto urbano, sua forma de resistência é através da luta e organização política e manutenção da memória de sua ancestralidade, do resgate histórico e cultural. Ainda que esse processo seja lento e

complexo permeado por dúvidas, medos e muitas vezes negação da identidade diante do preconceito e discriminação.

Bicalho (2010, p. 100) reforça que,

A consciência da indianidade foi considerada fator determinante para que as mobilizações indígenas alcançassem e alcancem ainda hoje um amplo espaço de discussão, nacional e internacionalmente; e também para que possam se organizar e lutar pelo reconhecimento de direitos que há séculos foram negligenciados pelos Estados nacionais. Tais organizações e mobilizações contribuíram para que a indianidade inerente à identidade étnica fosse percebida de maneira mais ampla ou mesmo supra-étnica.

Na década de 1970 é criado o Conselho Indigenista Missionário-CIMI que se constitui em “um movimento regional e nacional de encontros de estudos e de assembleias da pastoral indigenista, destinado a institucionalizar suas seções regionais, de assembleias de chefes indígenas, além de outros encontros da entidade.” (BITTENCOURT apud BICALHO, 2010, 100). Essas discussões incentivam ações políticas organizadas a partir de assembleias, encontros para tratar das questões como a violência, exploração, o direito ao território, saúde, educação, cultura, dentre outros.

A Constituição de 1988 foi um marco importante no reconhecimento dos direitos indígenas, ainda que a realidade mostre que esses direitos estejam longe de serem postos em prática. Maciel (2003, p. 141) afirma que foi no período Constituinte “que os povos indígenas tiveram um dos seus momentos mais importantes de luta e resistência e, onde conseguiram mobilizar a seu favor um maior número de aliados: ONGs, sindicatos, partidos políticos, cientistas, igrejas e personalidades”.

A participação de lideranças indígenas nas assembleias, encontros e mobilizações abre um espaço de fala para esses povos, bem como permite conhecer e compreender suas lutas, suas histórias, suas demandas, reivindicações a partir da perspectiva desses sujeitos, dando-lhes assim legitimidade e representatividade social e política.

No contexto desses movimentos de cunho étnico muitos grupos sentiram-se representados e despertados para luta por reconhecimento. Assegurados por leis indigenistas iniciam um processo de mobilização e luta política. Distante daquele estereótipo do índio segundo o senso comum, se apropriam do reconhecimento como indígenas por questões jurídico-político que garante o direito a autoafirmação da

identidade. Amparados em memórias e histórias transmitidas de geração em geração muitos povos indígenas buscam ser reconhecidos e respeitados por sua identidade étnica. Como cidadãos que lutam por seus direitos, pela manutenção de seus valores, crenças, modos de vida e memórias.

Através desta organização pode-se identificar os sujeitos que compõem este grupo e traçar os caminhos para a construção deste processo histórico e de reafirmação de identidade cultural, sendo importante buscar através de órgãos como a FUNAI, CIMI e outros que tenham um trabalho junto a luta por meio de movimentos sociais indígenas muito presente no Brasil.

Fundada em 2007, a associação Aikma-Cürümawa é uma entidade jurídica com fins sociais e econômicos que representa os interesses coletivos desse povo kambeba que vive na cidade e nas comunidades indígenas. A partir do estatuto desta associação podemos traçar um paralelo entre alguns objetivos e finalidades dessa organização, especialmente na questão educacional e assistência a saúde e o seu papel concreto no trabalho de retomada e resgate da identidade kambeba em Amaturá.

A associação por exemplo tem o poder de defender e assegurar a implantação da educação diferenciada, o ensino bilíngue “que visa resgatar o idioma e cultura tradicional kambeba, através de pesquisas e defesa de teses”, além de trabalharem unidos com outros povos indígenas visando uma educação indígena de qualidade.

Assim, escola neste sentido tem um papel de destaque e de suma importância no processo de autoafirmação da identidade, pois como espaço de saber e construção do conhecimento é a ferramenta política, cultural ideal para disseminar ações afirmativas de valorização da diversidade, de valores, de rememoração e resgate da história, promover a formação cultural e científica.

Luciano (2006, p. 129) define amplamente o papel da educação como um todo e o que é a educação escolar indígena:

Educação se define como o conjunto dos processos envolvidos na socialização dos indivíduos, correspondendo, portanto, a uma parte constitutiva de qualquer sistema cultural de um povo, englobando mecanismos que visam à sua reprodução, perpetuação e/ou mudança. Ao articular instituições, valores e práticas, em integração dinâmica com outros sistemas sociais, como a economia, a política, a religião, a moral, os sistemas educacionais têm como referência básica os projetos sociais (ideias, valores, sentimentos, hábitos etc.) que lhes cabem realizar em espaços e tempos

sociais específicos. A educação escolar indígena refere-se à escola apropriada pelos povos indígenas para reforçar seus projetos socioculturais e abrir caminhos para o acesso a outros conhecimentos universais, necessários e desejáveis, a fim de contribuir com a capacidade de responder às novas demandas geradas a partir do contato com a sociedade global.

A luta por uma educação condizente com sua identidade e realidade é sempre um grito que ecoa desde o período colonial e perpassou por diferentes momentos desde a chegada dos colonizadores. Com a presença dos Jesuítas o processo educacional passou por diferentes fases até o momento atual. Hoje, frequentar a escola, seja na área urbana ou na área rural é um desafio, principalmente para os povos que mantem sua fala na língua originária, pois ao indígena cabia aprender a língua materna, sem o direito de se ter um olhar para diversidade cultural, linguística e étnica.

Em Amaturá não é diferente, a educação está desafiada por novas formas de desenvolvimentos e pesquisas, hoje temos certos desconfortos, adversidades e desafios. Na cidade não existe nenhuma discussão política que remonte a uma educação diferenciada para povos indígenas que ali vivem. A professora colaboradora afirma:

Infelizmente não temos projetos na escola voltados para falar ou estudar sobre os povos indígenas da nossa cidade. Alguns professores fazem trabalhos com os alunos, para pesquisar sobre os familiares, sobre costumes, tradições dos avós, danças, lendas, comidas típicas. Geralmente em datas comemorativas como aniversário da cidade ou no dia do índio. Precisamos sim falar mais dos nossos antepassados, conhecer nossa história, como era língua falada. Isso é muito importante para nossos alunos.

Neste ponto, pensamos ser fundamental pensar a educação a partir da diversidade de sujeitos que carregam em si e de suas memórias coletivas uma multiplicidade de identidades, histórias, modos de ver o mundo e memórias ancestrais. É a partir do enfoque intercultural que se pode apostar na construção deste processo de ressignificações na prática pedagógica. Conquanto, esta perspectiva intercultural prima por saberes e habilidades que valorizam o diálogo, a compreensão das diferenças e identidades. Desta forma, tomamos o pensamento de Candau (2016) que define o conceito da educação intercultural:

A Educação Intercultural parte da afirmação da diferença como riqueza. Promove processos sistemáticos de diálogo entre diversos sujeitos – individuais e coletivos –, saberes e práticas na perspectiva da afirmação da justiça – social, econômica, cognitiva e cultural - assim como da construção de relações igualitárias entre grupos socioculturais e da democratização da

sociedade, através de políticas que articulam direitos da igualdade e da diferença (CANDAU, 2016, p. 808).

Partindo deste parecer, é primordial que as escolas em Amaturá tenham uma prática pedagógica voltada para o tema da interculturalidade, posto que se trata de uma cidade amazônica com essa diversidade de sujeitos e identidades étnicas que passam pela escola invisíveis, esquecidas e marginalizadas pelo currículo escolar, no contexto de uma educação brasileira voltada para o mercado, para avaliação de desempenho e competitividade. Neste sentido, a educação escolar atua como mais um instrumento de apagamento de memórias e identidades.

De acordo com o colaborador 11 (60 anos, autodeclarado kambeba) para que os estudantes tenham acesso ao conhecimento sobre a identidade kambeba seria necessário que este tema entrasse no plano nacional de educação, para pensarmos como a cultura kambeba deveria ser trabalhada na escola. O mesmo afirma que:

Se este tema entrasse no plano anual da educação, ele poderia entrar como arte, ou como uma matéria que falaríamos exclusivamente sobre a identidade e história do povo kambeba (COLABORADOR 11, 60 anos, professor).

O colaborador enfatiza ainda:

O que precisa ser feito na nossa cidade é recolhermos materiais e fazermos um memorial. Por exemplo, nós temos um sininho, tem um pote lá em Miraflor, são coisas muito antigas que foram encontradas enterradas. Então esses materiais a gente não tem onde colocar, porque fazem parte da nossa história. Temos potes, temos materiais, mas não tem onde juntar. Organizando esses materiais aí a gente já consegue organizar nossos dados históricos, sem isso com o tempo a gente vai perdendo e não tem como a gente ter um caminhar, um horizonte que mostre de onde viemos. O pessoal que sabia fazer tipiti está sumindo, quem sabia fazer aturá, tecer corda, fazer maquirá, fazer essas coisas estão sumindo. [...] Essas coisas precisam ser trabalhadas, é bom resgatar? Sim, é importante. Mas se vai resgatar é em forma de livro, em forma de museu, de que maneira nós vamos resgatar? Vamos resgatar a língua? É importante resgatar a língua hoje? O que precisamos resgatar para nossa identificação como povo kambeba. Então, essas coisas que nós precisamos saber e o que nós vamos decidir para resgatar e nós vamos dar a continuidade. Pode ser que a gente não resgate a língua, mas podemos resgatar os sinais e os caminhos que nos trouxeram até aqui (COLABORADOR 11, 60 anos, professor).

O colaborador evidenciou nas entrelinhas de sua fala a importância do diálogo e do trabalho coletivo na articulação e estratégias para visibilizar a identidade étnica e demarcar a territorialidade Kambeba na cidade.

Em relação ao ensino superior uma conquista importante é comemorada pelos membros da associação: o incentivo com bolsas universitárias para os estudantes

aprovados em universidades federais. Estas bolsas a princípio eram destinadas somente aos indígenas aldeados. Atualmente a partir da associação muitos jovens tem oportunidade de estudar amparados por essa ajuda de custo.

Outro direito social que requer uma discussão coletiva diz respeito ao atendimento de saúde ao Kambeba que mora na cidade, pois estes não têm tratamento conforme determina o Estatuto da associação que visa um sistema de saúde especial indígena preventiva e curativa. Sendo este atendimento exclusivo para os indígenas aldeados. Segundo a enfermeira colaboradora, o serviço de atendimento ao kambeba que mora na cidade foi extinto por mudança na gestão dos recursos destinados à saúde. Ela explica:

Porque o protocolo do governo dizia que esse recurso era pra atender indígenas aldeados com suas especificidades, então se esse recurso estava desviado para atender os indígenas que moram na cidade. Havia conflitos de interesses porque já pelo SUS, pelo município já vem o recurso pra atender essa população. Então o governo destinou esse dinheiro para aldeados, então na verdade, na cidade, aqui em Amaturá elas se dividem nas cinco populações, indígena, kocama, Uitoto, Canamari e Kambeba. Se tu for pegar pelos mapas e pelas ONGs, em Amaturá, todo mundo é indígena praticamente. E esses recursos já vem destinados através do PAB (Piso de Atenção Básica), através dos incentivos municipais, do governo federal e realmente as demandas dos indígenas que não estavam aldeados, que são os que moram na cidade, claro que é diferente de um indígena que tá na aldeia.

A problemática vivenciada por esses sujeitos deixa explícito que o Kambeba da cidade de Amaturá vive no contexto de uma identidade urbana, pois vivencia no seu dia a dia problemas sociais e econômicos tipicamente urbanos. Esse modo de vida urbano que transforma povos originários em população de baixa renda nas cidades torna-os dependentes de políticas públicas de assistência como aposentadoria, salário maternidade, auxílio doença, pensão por morte. Estes direitos são destinados somente aos Kambeba declarados agricultores, obrigando-os a assumir essa identidade para alcançar benefícios sociais.

Desta forma, podemos afirmar que o processo de autorreconhecimento da identidade kambeba em Amaturá esbarra nesses desafios e limites de viver num contexto urbano, pois percebe-se que há um distanciamento e silenciamento de direitos mais amplos assegurados por lei que realmente visibilizem a identidade Kambeba na cidade.

No campo das lutas sociais, observa-se um crescente protagonismo indígena, no entanto, a autodeclaração identitária é muito mais complexa, pois ainda permanece uma invisibilidade e silenciamento de muitos grupos étnicos, principalmente quando este campo de luta é o espaço urbano com suas complexidades, nuances e demandas para além da afirmação étnica.

É importante lembrar que povos que buscam reafirmar sua identidade étnica não estão interessados em um “retorno” ao seu passado cultural original, ou resgate de tradições. O processo de reivindicação indígena diz respeito ao levantamento de pautas, diálogos, articulação política e social que fortaleçam suas lutas na cidade, tendo nas memórias e histórias desses grupos a referência legítima na reconstrução dessa identidade. Especialmente em Amaturá, essa participação política depende da coletividade, do engajamento dos membros da associação, do cumprimento do estatuto, de um diálogo interétnico e principalmente de uma educação que aborde e valorize a realidade local.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Índio” eu não sou.
Sou Kambeba, sou Tembê
Sou kokama, sou Sataré
Sou Guarani, sou Arawaté
Sou tikuna, sou Suruí
Sou Tupinambá, sou Pataxó
Sou Terena, sou Tukano
Resisto com raça e fé

Falar do processo de reafirmação da identidade indígena mostrou-se um trabalho extremamente complexo e angustiante. Principalmente no contexto da cidade, quando há uma memória ancestral que sofreu um apagamento e silenciamento ao longo do tempo. Quando a vida no espaço urbano requer novas formas de ver e estar no mundo, quando novos desafios, demandas e novas necessidades se apresentam. Sobre esses novos desafios e demandas concordamos com Luciano (2006, p. 24) que ensina:

De início, as perspectivas dos índios urbanos não são e não podem ser as mesmas dos índios aldeados. O simples fato de os índios urbanizados viverem em condições que não dependem de território para sobreviverem já é suficiente para se ter certeza de que não podem ser tratados de forma homogênea, o que não significa exclusão. Os índios aldeados vivem dos recursos oferecidos pela natureza, enquanto os índios que moram em centros urbanos vivem geralmente de prestações de serviços e como mão-de-obra do mercado de trabalho. Disso resulta que a perspectiva dos índios aldeados estará mais focada para a valorização dos seus conhecimentos tradicionais de produção, consumo e distribuição de bens, enquanto os índios de centros urbanos estarão propensos a apostar na qualificação profissional e na capacidade de inserção no mercado local e global. O fato demonstra, por exemplo, a necessidade de se pensarem projetos de escolas e de formação diferenciada para as duas realidades indígenas distintas.

Diante disso, percebe-se que para quem vive na cidade as preocupações são com emprego e renda, escola e saúde de qualidade, saneamento básico, infraestrutura da cidade, atividades turísticas, religiosas e culturais. Portanto, os anseios prioritários são as políticas públicas urbanas e não necessariamente reivindicação da identidade étnica.

Em Amaturá, a identificação identitária prevalece entre os idosos a partir de suas memórias quando estas lhe são solicitadas. Teme-se perder esse elo com os ancestrais, pois para muitos idosos entrevistados o orgulho por sua ancestralidade é um sentimento vivo, de pertencimento e autoestima.

Ouve-se muito “Eu sou Kambeba, meus pais e avós eram kambeba”, mas essa fala não está associada ao conceito de “índio” ou “indígena”. Aceita-se o termo indígena aqueles que de alguma forma estão mais próximos da associação ou das lutas políticas. Ser chamado de índio ou indígena não é motivo de orgulho, fato totalmente compreensível, visto que esses termos estão carregados de memórias de violência, discriminação, preconceitos e erros. Entretanto, Luciano (p.30) defende que:

Com o surgimento do movimento indígena organizado a partir da década de 1970, os povos indígenas do Brasil chegaram à conclusão de que era importante manter, aceitar e promover a denominação genérica de índio ou indígena, como uma identidade que une, articula, visibiliza e fortalece todos os povos originários do atual território brasileiro e, principalmente, para demarcar a fronteira étnica e identitária entre eles, enquanto habitantes nativos e originários dessas terras, e aqueles com procedência de outros continentes, como os europeus, os africanos e os asiáticos. A partir disso, o sentido pejorativo de índio foi sendo mudado para outro positivo de identidade multiétnica de todos os povos nativos do continente. De pejorativo passou a uma marca identitária capaz de unir povos historicamente distintos e rivais na luta por direitos e interesses comuns. É neste sentido que hoje todos os índios se tratam como parentes.

Ainda assim, aceita-se mais o termo caboclo (como unanimemente se identificam) que possuem uma memória de sua ancestralidade. Há uma diversidade de posicionamentos quanto a questão da identidade kambeba: poucos estão em busca de retomada dessa identidade indígena; outros preocupados em obter direitos frente as políticas de assistência como aposentadoria, bolsa de estudos, salário maternidade, etc.; e outros demonstram preocupação em manter viva a memória da ancestralidade kambeba crendo que isso é possível através de políticas públicas educacionais.

No contexto da cidade e pela ineficiência de políticas públicas de assistência social declarar-se pertencente a um grupo étnico organizado politicamente tornou-se um meio para alcançar benefícios sociais. Isto não significa uma falsa declaração de etnicidade, pois não é possível afirmar quando uma pessoa é mais ou menos indígena, pois a identidade é uma construção individual e coletiva. Além disto, as memórias e lembranças dos sujeitos são constantemente reivindicadas, uma vez que Amaturá como cidade amazônicas têm sua história marcada pela ancestralidade e memória indígena.

Mas sufocada pela identidade cabocla e urbana, percebe-se em Amaturá a ausência de um trabalho coletivo de autoafirmação que remonte à identidade. A luta política está restrita a alguns poucos membros da associação. Sendo que, a noção de

coletividade é essencial na cultura indígena. Notamos que, talvez, isso falte em Amaturá, ou em lugares onde o modo de vida urbano se tornou padrão de vida. E este é um limite para articulação de lutas políticas, principalmente entre os mais jovens que em conversas informais não tinham a mesma percepção ou interesse pelas questões de identidade indígena.

De uma forma geral, prevalece entre os sujeitos o interesse e curiosidade em conhecer mais essas memórias e histórias e refletir mais profundamente sobre a invisibilidade de uma etnia predominante na população urbana do município. Sentimos certa unanimidade quanto a importância da escola como um espaço de manutenção da memória, dos valores e tradições do povo Kambeba.

O trabalho foi enriquecedor e ao mesmo tempo inquietante, pois trouxe uma necessidade de revisão de ideias, conceitos ou até mesmo preconceitos. A identidade kambeba é uma lembrança presente nas memórias da cidade. Desta constatação vários questionamentos e reflexões requerem mais investigação, um deles é: O que seria essa identidade na atualidade, no contexto da cidade e de um mundo cada vez mais globalizado? Pois como afirma Câmara e Moreira (2004, p. 40):

Em um mundo mais globalizado, novas tecnologias e novos meios de comunicação se desenvolvem, fronteiras se redesenham, nacionalismos e xenofobias se reacendem, indivíduos transitam pelas diferentes partes do globo, identidades se reafirmam, identidades se contestam, novos padrões identitários emergem. Juntamente com o impacto global, produz-se fascinação pelo local. A globalização gera, simultaneamente, novas identificações locais e novas identificações locais.

A reafirmação da identidade étnica, neste sentido, é uma necessidade de diferenciação em tempos de homogeneização cultural imposto pela cultural global e de enaltecimento dos valores e memórias ancestrais na construção dessa identidade.

Finalizamos salientando que este trabalho foi fundamentado na perspectiva fenomenológica, no qual os princípios guiaram a essência das reflexões. Neste sentido a intersubjetividade, ou seja, a relação com o outro esteve o tempo todo presente, uma vez que o anseio por conhecer a história do povo kambeba é desdobramento de memórias pessoais incutidas desde a infância sobre contos, lendas, guerras, aventuras, histórias de assombração, do universo encantado da natureza (a profundezas dos rios, as matas), os mistérios do mundo e da criação. Todo esse universo simbólico foi apresentado por nossa bisavó chamada Nércia da Costa (1903 - 2011) que se declarava com orgulho “Eu sou kambeba”.

Figura 16: Bisavó Kambeba Nércia Bonifácio da Costa



Fonte: Acervo familiar

Entre saudades, choros silenciosos e memórias alegres e triste ela tinha prazer em contar sua história de vida, de seus antepassados, seus pais, avós, casamento, amores e filhos. Em todas as histórias, com uma reflexão mais atenta, podíamos perceber a história política e econômica do Amazonas, da cidade e de vários povos indígenas. Diante da simplicidade e da dor de não ter sido alfabetizada a sua resistência era silenciosa frente a violência e o preconceito, e mesmo demonstrando resignação com sua história, abominava ser chamada de índia, pois era “kambeua”.

As matas e rios amazônicos eram cenários de suas lembranças que naturalmente pela riqueza de detalhes podiam ser visualizados como em um filme por quem a escutava. Em seu dom como parteira ajudou a trazer muitos amaturenses ao mundo e como rezadeira era diariamente solicitada para resolver desmentiduras, mau-olhado e quebranto em criança. Quando ainda fortalecida possuía aptidão para produzir peneiras, tipitis, plantar roça, fazer farinha. Para ela a terra tinha um valor simbólico muito importante, pois plantava pensando em deixar como herança aos

seus netos e bisnetos os frutos da terra. Sua habilidade em fazer potes, panelas de barro, alguidais e artesanato em cerâmica é uma marca deixada como memória para sua família e seus conterrâneos. Objetos estes guardados com muito esmero.

Figura 17: Herança pessoal familiar da autora – alguidais e potes



Fonte: A autora (2020).

Essas lembranças e memórias nos proporcionam um sentimento de pertencimento, de ligação afetiva com nossa ancestralidade. Ancestralidade que nos inspirou a buscar conhecimento sobre o povo Kambeba na atualidade e compreender a memória dessa identidade étnica na cidade de Amaturá, afinal corre no sangue essa presença kambeba.

REFERÊNCIAS

- ACUÑA, C. CARVAJAL, G. ROJAS, A. **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1941.
- BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses velhos atores e novos papéis no cenário cultural político. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006.
- BICALHO, P. S. S. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). Tese (Doutorado em História) - Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.
- BOSSÉ, M. L. As Questões de Identidade em Geografia Cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, R. L. ROSENDAHL, Z. (Org.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.
- BOSSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T.A. Queiroz, 1994.
- BUTTIMER, A. Aprendendo o dinamismo do mundo vivido. In: CHRISTOFOLETI, A. **Perspectivas da Geografia**. São Paulo: Difel, 1982.
- CANDAU, V. M. F. Cotidiano escolar e práticas interculturais. **Cadernos de Pesquisa**, v. 46, n. 161, p. 802-820, jul./set. 2016.
- CARVALHO JUNIOR, A. D. **Índios cristãos**: poder, magia e religião na Amazônia colonial. Curitiba: CRV, 2017.
- CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. São Paulo: Cortez, 2003.
- CLAVAL, P. O Território na transição Pós-Modernidade. **GEOgraphia**, v. 1, n. 2, p. 7-26, 16 set. 2009.
- DARDEL, E. **O homem e a terra**: a natureza da realidade geográfica. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DARTIGUES, A. **O que é fenomenologia?** São Paulo: Centauro, 2005.
- DELGADO, L. A. N. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. **História Oral**, [S. l.], v. 6, 2009.
- FERREIRA, A. R. **Viagem filosófica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura, 1971.

FIGUEIREDO, N. M. A. **Método e metodologia na pesquisa científica**. São Caetano do Sul, SP: Yendis Editora, 2008.

GALLE, H. Memória individual e memória cultural. O terrorismo alemão dos anos 1970 em textos ficcionais. In: GALLE, H. SCHMIDT, R. (Org.). **A memória e as ciências humanas**: um conceito transdisciplinar em pesquisas atuais na Alemanha e no Brasil. São Paulo: Humanitas, 2010.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

_____. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2016.

GILES, T. R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.

GOLDENBERG, M. **A arte de pesquisar**: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Record, 2004

GOMES, M. P. **Os índios e o Brasil**: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência. Petrópolis: Vozes, 1991.

HAESBAERT, R. Identidades territoriais. In: CORRÊA, R. L.; ROZENDAHL, Z. (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999

_____. **O Mito da Desterritorialização**: do “Fim dos Territórios” a Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

HOLZER, W. **Paisagem e lugar**: um estudo fenomenológico sobre o Brasil do século XVI. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

_____. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Revista Território**, v. 2, n. 3, p. 77-85, 1997.

_____. A Geografia Humanista: uma revisão. **Espaço e Cultura**, edição comemorativa, p. 137-147, 1993-2008.

_____. Sobre territórios e lugaridades. **Cidades**, v. 10 n. 17, p. 18-29, 2013.

_____. **A Geografia Humanista**: sua Trajetória de 1950 a 1990. Londrina: Eduel, 2016.

KESSEL, Zilda. **Memória e memória coletiva**. Disponível em: <<http://www.museudapessoa.net/escol>>. Acesso em 05/07/2021.

- LAKATOS, E. M. MARCONI, M. A. **Metodologia científica**. São Paulo: Atlas, 2011.
- LA CONDAMINE, C. M. **Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas**. Brasília: Senado Federal, 2000.
- LISBOA, K. M. Lugares de memórias dos alemães na Alemanha e no Brasil. In: GALLE, h. SCHMIDT, R. (Org.). **A memória e as ciências humanas**: um conceito transdisciplinar em pesquisas atuais na Alemanha e no Brasil. São Paulo: Humanitas, 2010.
- LUCIANO, G. S. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.
- LUIJPEN, W. A. M. **Introdução à Fenomenologia existencial**. São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MACIEL, B. **Memórias e Identidades na Amazônia Indígena**: Um estudo dos Cambeba habitantes do rio Cuieiras - Rio Negro. Monografia (Graduação em História) - Universidade do Amazonas, Manaus, 2000.
- _____. **Identidade como novas possibilidades**: etnohistória e afirmação étnica dos Cambeba na Amazônia brasileira. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2003.
- _____. Entre os rios da memória: história, e resistência dos Cambeba na Amazônia brasileira”. In: SAMPAIO, P. M.; ERTHAL, R. C. (Org.). **Rastros da Memória**: história e trajetórias das populações indígenas na Amazônia. Manaus: EDUA, 2006.
- MARTINS, J.; BOEMER, M. R.; FERRAZ, C. A Fenomenologia como alternativa metodológica para pesquisa: algumas considerações. **Rev. Esc. Enf. USP**, v. 24, n. 1, p. 139- 147, 1990.
- MEDEIROS, Rosa Maria Vieira. Território, espaço de identidade. In. SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MEGGERS, B. J. **Amazônia: a ilusão de um paraíso**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

MEIHY, J. C. S. B. **Manual de História Oral**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

MOREIRA, Antonio Flavio B. **Reflexões sobre currículo e identidade: implicações para a prática pedagógica**. In: Moreira, A. F. B. e Candau V. M. (orgs.). **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

NOGUEIRA, A. R. B. A Geografia e a experiência do mundo. In: BOMFIM, P. R. A.; NETO SOUSA, M. F. (Org.). **Geografia e Pensamento geográfico no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2010.

_____. **Percepção e representação gráfica: a geograficidade nos mapas mentais dos comandantes de embarcações no Amazonas**. Manaus: Edua, 2014.

_____. Uma interpretação fenomenológica na Geografia. In: X Encontro dos Geógrafos da América Latina. 2005, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: USP, 2005. p. 10243-10262.

_____. Uma interpretação fenomenológica na geografia. In: SILVA, A. A. D. GALENO, A. (Org.). **Geografia ciência do complexus: ensaios transdisciplinares**. Porto Alegre: Sulina, 2004.

NORA, P. **Entre memória e História**. São Paulo: PUC, 1993.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PONTES FILHO, R. P. **História do Amazonas**. Manaus: Editora Cultural do Amazonas, 2011.

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

_____. **A crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia**. Manaus: EDUA, 2016.

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Org.). **Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SOAVE, F. M. Índios e cidade: quando a igualdade descaracteriza. **Boletim Científico ESMPU**, a. 16 – n. 49, p. 49-78 – jan./jun. 2017.

SOKOLOWSKI, R. **Introdução à Fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

URRUTIA, J. Presentación: territorio, identidad y mercado. In: RANABOLDO, C. **El valor del patrimonio cultural**: territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas. Lima: IEP, 2009.