

Domesticando a cidade: ser ticuna na Manaus contemporânea (1980-2014)*

Amilcar Jimenes**
Marcos César Borges da Silveira***

Introdução

A mobilização dos índios em defesa de seus territórios, a luta pelo reconhecimento oficial de terras indígenas pelo Estado brasileiro, os processos de revitalização étnica e, sobretudo, as mobilizações pelo direito à alteridade vêm despertando o interesse de historiadores brasileiros, pelo menos desde a década de 1990, para a temática indígena (Monteiro, 1999). Entre as estratégias analíticas colocadas à disposição dos pesquisadores, caberia destacar a valorização das memórias dos índios, geralmente combinada àquilo que se pode chamar de uma leitura “a contrapelo” das fontes históricas, do discurso oficial ou, de modo mais geral, da “fala dos brancos”. Tal balizamento vem permitindo superar visões etnocêntricas, fatalistas e/ou românticas que, até bem pouco tempo atrás, caracterizavam a historiografia e, com mais ênfase e prejuízo, o ensino de história.

No Brasil, a chamada *nova história indígena* surgiu, enquanto campo investigativo, alinhada à recepção de novas perspectivas teórico-metodológicas

* Pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam) (www.fapeam.am.gov.br).

** Mestre em História pela Universidade Federal do Amazonas (Ufam). E-mail: amilcar_jimenes@hotmail.com.

*** Doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor adjunto do Departamento de História da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e professor dos Programas de Pós-Graduação em História da UFPel e da Ufam. E-mail: borgescerrado@yahoo.com.br.

(como, por exemplo, a chamada *história vista de baixo*, a antropologia histórica, a etno-história e a história oral) de forte acento multidisciplinar – aspecto que remonta aos primeiros estudos históricos sobre índios na América –, num contexto marcado por críticas às “grandes narrativas explicativas” e por uma série de avanços na profissionalização do ofício de historiador (Almeida, 2007; Cavalcante, 2011; Oliveira, 2012).

Entre os desdobramentos relacionados ao tema atualmente, as mobilizações de índios pelo direito à cidade vêm chamando a atenção para a presença indígena no contexto urbano amazônico. Fenômeno antigo, que remonta à colonização portuguesa, a existência de índios citadinos na Amazônia foi, no passado, objeto de escassa atenção por parte dos historiadores e mesmo dos antropólogos. Tal situação, que poderia ser definida como *invisibilidade historiográfica*, está relacionada à permanência de dois postulados que, explícitos ou não, organizavam a prática historiadora: a ideia de que para os índios só havia etnologia, ou de que a história dos índios acabava com a chegada dos europeus; a visão de que índio na cidade não é índio, isto é, uma tendência a reificar as culturas indígenas, substancializando identidades, não raro em conformidade com políticas do Estado e/ou interesses do mercado: “O selvagem fora da selva, (quase) camuflado entre os prédios, é pensado como um indivíduo deslocado, fora de seu próprio mundo, em contradição com a essência de seu ser” (Nunes, 2010, p.12).

É verdade que a nova história indígena vem superando tais preconceitos ao destacar o protagonismo indígena em diferentes contextos históricos. Enquanto nas produções acadêmicas das regiões Sul e Sudeste do Brasil predominam os estudos voltados para o período colonial, respeitando-se, assim, os chamados limites “naturais” entre história e etnologia, a produção historiográfica desenvolvida nas universidades do Centro-Oeste vem priorizando o chamado “tempo presente”, numa atitude que, por assim dizer, favorece a intensificação das trocas entre historiadores e etnólogos. Nesse sentido, os movimentos protagonizados por índios urbanos, no período recente, oportunizam uma atualização da agenda dos historiadores, ensejando um alargamento espaço-temporal das pesquisas, incorporando novos temas, valorizando o diálogo com a etnologia e oportunizando o uso da história oral em chave pós-colonial.

A presença indígena nos contextos urbanos da Amazônia pode ser constatada na própria história das cidades que, no Amazonas, emergem sem exceção de aldeias indígenas (Dias Júnior; Andrade, 2009). Com efeito, basta percorrer as ruas de São Gabriel da Cachoeira, no Alto Rio Negro, ou de

Tabatinga e Benjamin Constant, no Alto Solimões, ou ainda de Manaus para se deparar com uma indianidade que – indo além dos traços raciais estampados no fenótipo dos regionais e nos usos folclóricos das culturas tradicionais – comparece como elemento significativo na organização social, simbólica e política desses lugares. Importantes na própria constituição da malha urbana, os índios continuam marcando presença nas cidades amazônicas, no mais das vezes espalhados pelas áreas periféricas, vivendo sob condições materiais semelhantes às dos regionais pobres.

Sabe-se que há mais de três gerações de índios vivendo em Manaus, deslocados das mais diversas regiões da Amazônia, sobretudo de sua porção ocidental. Entre eles estão os sateré-mawé, da região oeste do Amazonas, bem como grupos provenientes da Calha do Rio Negro – como os tukano, tariano, siriano, baré, baniwa e dessana – e do Rio Solimões – com destaque para os ticuna, cocama e cambeba. Esses migrantes e seus descendentes buscam trabalho, educação e segurança no ambiente urbano. Alguns veem a viagem até a capital e as vivências na cidade como parte de uma iniciação, outros migram para desempenhar trabalhos domésticos para religiosos, funcionários públicos, militares ou famílias de classe média. Também há índios que se estabelecem na cidade para desempenhar funções de representação política em associações e outras entidades, públicas e privadas, de interesse do chamado movimento indígena (Bernal, 2009).

Pode-se dizer que a migração indígena para os núcleos urbanos ganhou fôlego durante a segunda metade do século XX, alavancada pelos chamados “grandes projetos” econômicos promovidos pela ditadura civil-militar. No caso de Manaus, o estabelecimento da zona franca, em 1967, provocou concentração de recursos e serviços que reforçaram a mobilidade espacial dos índios na região. Além da força de atração que o polo industrial passou a exercer sobre as populações do interior, inclusive por meio da propaganda oficial, também houve coação, por parte do governo militar, para que os índios abandonassem suas terras em troca da promessa de melhores condições de vida na capital (Teixeira; Mainbourg; Brasil, 2009, p. 544).

A busca por um melhor entendimento da presença indígena no contexto urbano amazônico motivou o projeto de pesquisa *Modos de vida e identidades sociais de grupos indígenas na Manaus contemporânea*. A proposta inicial contemplava três comunidades indígenas cidadinas: a comunidade sateré-mawé, territorializada no bairro Redenção, zona oeste da cidade; a comunidade multiétnica do Tarumã, estabelecida numa área de ocupação no bairro homônimo,

e a comunidade ticuna, cujo principal contingente vive no bairro Cidade de Deus, na zona leste da capital. A realização da pesquisa deu ensejo a um processo de negociações com lideranças indígenas com vistas a discutir os termos da nossa presença nas comunidades. O descompasso entre as demandas das lideranças e os recursos dos pesquisadores inviabilizou o estudo com os sateré-mawée e a comunidade do Tarumã. Por outro lado, foi possível estabelecer uma parceria com os ticuna, fato que permitiu a continuidade do projeto.¹

Para a elaboração deste artigo foram utilizadas oito entrevistas, realizadas entre 2011 e 2013 com índios ticuna da cidade de Manaus. As entrevistas com membros da família Cruz – com o então cacique Reginaldo Cruz e com a sua filha Gisele, ambos naturais de Umariçu II – aconteceram na própria casa de Reginaldo, em meio ao clima de amizade que pontuou nossa relação com essa família. As demais entrevistas – com exceção da primeira entrevista com o índio Domingos Florentino, que aconteceu em frente à sua casa – ocorreram no interior da Associação Ticuna, geralmente após reuniões, festas ou cultos religiosos. Nesse espaço coletivo foi possível entabular conversas e entrevistar vários líderes – como o próprio Domingos e os irmãos Aguililson e Deniziu Peres – e também conhecer outros membros da comunidade, sobretudo mulheres – como as índias Eucilene e Lucilene Ponciano, cujas entrevistas foram incorporadas à feitura deste texto.

○ povo magüta

Os ticuna se autoidentificam como descendentes dos magüta, povo mítico pescado por Yoi, seu principal herói cultural, nas águas do igarapé Eware, situado nas nascentes do igarapé São Jerônimo, na margem esquerda do Rio Solimões, entre Tabatinga e São Paulo de Olivença. Os ticuna habitam, tradicionalmente, o chamado Alto Solimões,² região fronteira entre os estados nacionais brasileiro, peruano e colombiano (Oliveira Filho, 1988, 1999; Faulhaber, 1999, 2011). Eduardo Galvão (1960) descreveu-os como

-
- 1 Tal situação não é incomum quando se trata pesquisas com comunidades indígenas (Ramos, 2007). Andrade e Magnani (2013) mostram como a imposição de demandas – ou mesmo a simples não acolhida – por parte de grupos de índios citadinos dá ensejo a redirecionamentos de pesquisas.
 - 2 Os ticuna podem ser encontrados em todos os municípios do Alto Solimões: Tabatinga, Benjamin Constant, São Paulo de Olivença, Amaturá, Santo Antônio do Içá e Tonantins.

pertencentes à área cultural norte-amazônica e como falantes de uma língua ainda não classificada que combina elementos de origem aruak, tupi, turi e jê. Segundo dados do IBGE, constituem o maior grupo indígena do Brasil na atualidade, perfazendo cerca de 46 mil indivíduos.³

A história desse povo é permeada de momentos de tensão e de aproximação com a sociedade colonial e nacional: tropas de resgate e missionários ibéricos, desde o século XVII; católicos “progressistas” e batistas, a partir das décadas de 1950 e 1960; seringalistas, entre finais do século XIX até a primeira metade do século XX; agências indigenistas a serviço do Estado brasileiro, por meio do extinto SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e, a partir da década de 1970, da Funai (Fundação Nacional do Índio).

A partir dos anos 1970, os ticuna foram protagonistas de movimentos religiosos de cunho salvacionista, com destaque para o Movimento da Santa Cruz, cujo objetivo era alterar as relações de dependência e dominação em relação aos donos de seringais. O final dessa década foi marcado por um progressivo processo de mobilização política na busca por relações mais simétricas com o mundo não indígena. Pode-se dizer que ambos os movimentos surgiram em resposta ao passado recente, marcado pela conflituosa experiência com a economia extrativista na região do Alto Solimões (Oliveira Filho, 1988). A mobilização política ocorreu por meio da criação de organizações indígenas, tanto aquelas cuja atuação estava estritamente ligada às questões de seu próprio povo quanto as de caráter multiétnico (Paladino, 2006). A efervescência política e religiosa repercutiu numa intensificação da mobilidade espacial dos ticuna, que se espalharam pelo médio e baixo curso do Solimões.⁴

Outrossim, a partir de meados da década de 1980, um número considerável de ticunas deslocou-se para Manaus, capital do estado do Amazonas. De acordo com os índios, as motivações para tal escolha relacionam-se à busca por três tipos de recursos: educação e saúde, consideradas de qualidade superior às disponíveis no interior, e trabalho formal, algo raro no noroeste amazônico (pelo menos na época em que os índios resolveram migrar para Manaus). Vale dizer que esses três fatores, apesar de importantes, não garantem por si só a formulação de um

3 Dados registrados no último censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística): <<http://www.ibge.gov.br/indigenas/index.htm>>. Acesso em: 21 mar. 2012.

4 Há notícias de alguns índios ticuna estabelecidos em Beruri, cerca de 170 km de Manaus e algo em torno de 950 km de Tabatinga.

relato mais adensado sobre o tema. Para isso, devem-se incorporar outros elementos, igualmente decisivos na opção pela cidade que, entretanto, só podem ser apreendidos por meio do exame de trajetórias pessoais ou familiares.

Num sentido geral, a própria migração ticuna para áreas urbanas e a busca pelos bens da “civilização” não podem ser vistas como uma simples incorporação dos valores dos “brancos”. O exame da cosmologia indígena assinala certas disposições culturais à valorização da vida nas cidades e à sobrelevação de uma concepção de trabalho que conjuga menor despendimento de tempo e energia com abundância dos frutos. Assim, seguindo o exemplo dos “imortais”, que viviam em “cidades encantadas” dispoendo de todos os bens da “civilização”, os ticuna que mudam para a cidade não deixam de agir em conformidade com suas tradições culturais (Oliveira Filho, 1988, p. 190). Frequentemente, a migração indígena para a cidade é apresentada como um caminho sem volta. Entretanto, o regresso para as comunidades de origem constitui uma possibilidade concreta, notadamente entre os mais velhos.⁵ Entre os mais jovens, por seu turno, a viagem de volta, além do retorno para o interior, engloba o diálogo com a cultura dos pais e avôs à luz das referências advindas do modo de vida citadino. Ao estranhamento da chegada na cidade seguem-se processos de apropriação da cultura urbana que intensificam a experiência de mobilidade cultural – que remonta ao contato com os “brancos” nas próprias comunidades do Alto Solimões.

A viagem do Alto Solimões até Manaus, geralmente feita em sete dias de barco, pode ser tomada como evento e metáfora espacial da travessia dos ticuna pela cultura dos “brancos”. De modo análogo ao mapa cultural traçado por outros pesquisadores em relação aos índios do Alto Rio Negro, é possível delinear um espaço ticuna, abrangente da totalidade dos grupos e comunidades com suas diferentes indianidades, tendo como eixo o curso do Rio Solimões. Polarizando esse espaço, a montante surgiram as comunidades estabelecidas nos igarapés que, desde a década de 1990, procuram uma aproximação aos valores dos “primeiros homens” do “povo magüta”, distanciando-se, de modo intencional, dos costumes dos brancos (Faulhaber, 2011, p. 353-355); e a jusante, os ticuna de Manaus que, segundo seus próprios termos, são “índios modernos”, plenamente adaptados ao estilo de vida urbano.

5 “Foi num avião do exército, Búfalo [viagem para Manaus]. [Vieram outros no avião?] É, outra família, só que agora ela já não mora mais aqui. Ela mora pra aldeia já. [...] Ele morava bem ali. Aí eles foram embora. Passaram rapidinho, toda a família” (Eucilene Ponciano, 2011).

Veja-se que a própria identificação indígena comporta diferentes significados dependendo do lugar ocupado num sistema de posições que pode ser espacializado na relação entre comunidade e cidade – tomadas como polos opostos de um espaço étnico-social. Nessa leitura, a indianidade varia de acordo com a posição ocupada num *continuum* que vai desde o índio nascido na aldeia de pai e mãe indígena até o mestiço nascido de mãe indígena e pai branco que vive na cidade, passando por outras composições a cavalo dessas categorias antípodas (Lasmar, 2005). Com efeito, os ticuna estabelecidos em Manaus apresentam uma maior abertura em relação ao estilo de vida urbano, com o aprendizado da mobilidade cultural se expressando, por exemplo, na facilidade de se expor na rua, de falar com e como os locais. Sobretudo entre os mais jovens, o aprendizado dos valores dos brancos é algo palmar, naturalizado no cotidiano, reforçado pelo sistema escolar; configura uma consciência dupla, ligada ao trânsito entre diferentes códigos culturais:

Mas hoje em dia, não. Eu bato no peito. Eu tenho orgulho de ser índia. Eu tento dizer que eu sou uma índia impura. Entendeu? Hoje em dia eu falo isso para os meus colegas. Até para os meus professores, eu falo. Eu tenho orgulho de ser índia de sangue mesmo. (Lucilene Ponciano, 2013).

Lucilene, 24 anos, ao contrário dos pais que migraram adultos para a cidade, foi socializada desde cedo (com cinco anos) no contexto da cidade grande. Observando suas palavras, é possível apreender esse movimento de abertura e transformação frente à alteridade que, não obstante, não se confunde com a ideia de aculturação. Do mesmo modo, ir para a cidade não surge como oposição à vida nas aldeias, mas instaura redes que se estendem desde o Alto Solimões até Manaus. Ser “impuro”, “misturado”, não contradiz a condição de “índia de sangue”, sinaliza uma indianidade construída na relação com a cultura urbana.

Descobrimo e domesticando a cidade

Quando falam de suas trajetórias na cidade, os ticuna de Manaus referem dois momentos distintos: o primeiro relacionado às dificuldades em garantir trabalho, moradia e sociabilização no novo ambiente, em suma, à adequação a um cotidiano diferente daquele vivido nas aldeias; o segundo identificado com a busca de uma resposta coletiva a esses desafios, por meio da ocupação

de uma área na periferia da cidade e do associativismo étnico enquanto estratégia de integração social. Essa mobilização foi o pontapé inicial na criação da Associação Comunidade Wotchimaücü (ACW).

Primeira vez chegando senti dificuldades, por exemplo, eu sou assim, índia mesmo, nunca faltava farinha na minha casa; aqui a farinha não é boa, né. Aí eu chorava. Aí meu marido dizia assim: ‘Bora com calma, que tudo a gente luta’. Eu chorava, não era só por causa da farinha que faltava [...]. Falta de farinha. (Eucilene Ponciano, 2011).

Eucilene, 43 anos, viveu até os seus 24 na comunidade de Umariçu II, localidade ticuna próxima a Tabatinga, na margem esquerda do Solimões. Socializada no âmbito das aldeias, ressentiu-se das transformações advindas do novo modo de vida. Ao estranhamento das mudanças na dieta veio juntar-se a insuficiência dos mantimentos em relação às necessidades da família: falta da farinha, das frutas, dos peixes e de outros gêneros ligados ao modo de vida das aldeias, mas, também, dificuldades em adquirir os alimentos dos brancos – carne de boi, biscoitos, pão, massas –, comprados no mercado. As alterações no regime alimentar e a escassez de víveres remetem à perda dos vínculos sociais que, nas comunidades, asseguravam as condições da fartura de provisões e de relações humanas, aspectos celebrados e reiterados nas festas e nas interações cotidianas.

Outro aspecto da estranheza em relação ao estilo de vida urbano diz respeito ao tempo. A dinâmica do espaço urbano é marcada pela urgência cotidiana, da hora marcada para alimentar-se, para descansar, para deslocar-se de uma zona a outra da cidade – restrições que incomodaram os índios recém-chegados na cidade. Esse aspecto foi sublinhado pelo índio Domingos Florentino, um dos fundadores e reconhecida liderança da comunidade ticuna manauara:

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

Dada a centralidade do trabalho no contexto urbano, os ticuna – nisso não diferindo de outros migrantes pobres – ligavam a sua sobrevivência, desde a chegada em Manaus, à obtenção de um emprego. Vencidas certas dificuldades, notadamente o preconceito e a ausência de qualificação profissional, restava ainda a adaptação ao novo ritmo de vida. A necessária otimização do cotidiano foi a prova irrefutável de que, na cidade, o tempo não mais lhes pertencia como nas aldeias.

Outrossim, os espaços – entre eles o da moradia – apresentavam-se distintos e de difícil apropriação. Sinal de uma apropriação diferencial do urbano, mulheres e jovens costumam conferir maior destaque ao espaço doméstico quando falam sobre os primeiros anos em Manaus. As mulheres – mesmo as adultas – socializadas nas aldeias não falavam, inicialmente, o idioma do branco ou tinham maiores dificuldades com ele; o mesmo pode ser dito em relação às crianças que mudaram para a cidade acompanhando seus pais. Assim, enquanto os homens adultos – mais versados no português e instados a garantir a sobrevivência do grupo – tendem a sublinhar as memórias ligadas à cidade e ao cotidiano do trabalho, mulheres e jovens costumam dar mais ênfase às relações familiares e ao espaço da moradia. Para pessoas como Eucilene Ponciano e Aguinilson Peres, ao menos num primeiro momento a mudança para a cidade significava uma vida circunscrita ao espaço precário das novas habitações:

Saudade de minha terra também. Porque onde a gente morava [cidade]... Ele morava comigo num lugar, era tipo assim, apartamento, quer dizer, um em cima do outro. Tudo quente. Muito quente! (Eucilene Ponciano, 2011).

E quando eu cheguei aqui com a mamãe eu já vi umas casinhas pequenas, isso não conseguia, chorava, eu falava que queria ir embora. Nossa casa é lá! [...] Eu queria viver na comunidade mesmo. (Aguinilson Peres, 2012).

As novas condições de habitação apareciam como um problema para os ticuna. Manaus, como outras grandes cidades do país, oferece poucas opções de moradia para os trabalhadores de baixa renda. Como outros migrantes pobres originários do interior, os índios tiveram de recorrer às “quitinetes”, vivendas caracterizadas pelo espaço exíguo, desaparelhadas para o calor e com o inconveniente de drenar boa parte da renda das famílias. A precariedade da “quitinete” revelava, simultaneamente, o afastamento das aldeias e a

distância dos recursos identificados ao urbano que, como se viu, respondiam pelas motivações que desencadearam os deslocamentos rumo à cidade.

A última questão aqui listada, que também foi frequente nas falas dos índios, diz respeito às dificuldades de sociabilização na cidade. O trabalho na linha de produção de uma indústria da zona franca, na cozinha de um restaurante popular ou como zelador de um prédio, assim como as interações na rua e o cotidiano escolar, podia significar exposição a práticas discriminatórias. Para as índias cidadinas da geração de Lucilene e Gisele – mulheres que mudaram ainda crianças para Manaus e que, durante a infância, passavam boa parte do tempo no âmbito doméstico –, a escola aparecia como principal espaço de interação com os brancos:

Minha experiência na escola foi na primeira série, com dez anos. Assim, era normal, né, mas depois que eles foram descobrindo, meus colegas. Descobrindo que eu era índia, era muito preconceito. Naquele momento que a professora tá ali, eles te respeitam, mas quando ela saía da sala... Eu não gosto muito de lembrar porque é o preconceito que eu passei ali, né. Ficavam xingando... Quase não faço amizade com ninguém por causa disso. Eles tinham nojo de índio. Que o índio tinha que viver no mato. Que aqui na cidade não era lugar dele. Sabe? Assim, jogando as coisas na cara, e isso eu não gosto muito de lembrar. (Lucilene Ponciano, 2013).

Havia pessoas que não gostavam de mim, inclusive até a diretora da escola, uma vez falou assim, teve uma confusão ali na escola e ela falou assim: ‘Só porque você é filha [...] do Reginaldo [zelador da escola]... Vocês índios têm que ficar lá na oca de vocês.’ (Gisele Cruz, 2013).

O tratamento frequentemente hostil enfrentado pelos índios revela um pensamento socialmente difuso que tanto restringe as sociedades indígenas aos territórios não urbanos como não reconhece a cidade como um espaço aberto às pluralidades. Num sentido mais específico, isso evidencia também o próprio caráter problemático da questão identitária em uma cidade como Manaus, cuja trajetória histórica sempre esteve inegavelmente entrelaçada às referências nativo-amazônicas. O enfrentamento das situações colocadas pelo ambiente urbano obedecia a duas estratégias complementares. Frente ao preconceito étnico disseminado na cidade, os índios adotavam a “invisibilidade” no trato com o “branco”, ocultando traços com potencial diferenciador. A

invisibilidade era agenciada pelos índios como uma “esperteza do fraco” em situações nas quais o aspecto étnico implicava riscos ou perdas.⁶ Nas ocasiões em que não ser percebido não era suficiente para garantir a sobrevivência ou a dignidade, os ticuna apareciam enquanto comunidade, mobilizada na luta aberta por direitos, como, por exemplo, no processo de ocupação da terra urbana. Com efeito, a estratégia de invisibilidade poderia levar à ideia de um processo de adaptação passiva ao ambiente urbano. Entretanto, as mobilizações pela moradia apontaram, justamente, a emergência dos ticuna enquanto grupo, tornando visível a existência do coletivo e da identificação étnica, realidades até então circunscritas ao âmbito privado.

Uma comunidade na cidade

Quando chegamos em Manaus nós não pensamos em fazer associação, nem comunidade, nós chegamos, assim como qualquer outra pessoa. Cada um com sua casa [...]. Aí eu vim pra cá, em 94, aí veio chegando outros [...]. Ali, naquela baixada, ali era muito feio, só matagal. Assim, feio, só mato. Só ir, lá vocês pode pegar um pedaço, pode fazer à vontade, não é de ninguém, não, esse terreno aí, não tem dono, é de quem vai roçar, vai ser dono. (Reginaldo Cruz, 2012).

As dificuldades atribuídas ao mundo urbano criaram condições para um movimento de aproximação entre as famílias ticuna. É provável que a principal delas tenha se relacionado à moradia, uma vez que, como se viu, as habitações alugadas na área central da cidade, além de serem precárias em comparação as aldeias, também eram consideradas dispendiosas para os indígenas. A solução encontrada para esse problema foi a mesma de tantos outros grupos sociais marginalizados: a ocupação da terra urbana. Entretanto, os índios só chegaram a essa solução por intermédio de uma aliança estabelecida entre os chefes das famílias. Durante a travessia aldeia-cidade, experimentada espacial e culturalmente pelos índios, a centralidade atribuída à família extensa – com até três gerações de parentes vivendo sob a

6 A invisibilidade comparece também como uma política de negação da identidade indígena, levada a cabo pelos poderes públicos durante a década de 1980 e meados da seguinte. Essa invisibilidade enquanto estratégia de dominação é destacada, por exemplo, em Bernal (2009) e Silva (2013).

liderança do “chefe da casa” – representou um forte elemento de ligação com a tradição.

Sob a liderança do índio Reginaldo Marcolino Cruz, várias famílias ticuna deslocaram-se rumo à zona leste da cidade, em uma área que, segundo ele, não tinha dono e estava à disposição de quem a ocupasse e acondicionasse para sua própria morada. O estabelecimento no novo espaço viabilizou a criação de uma comunidade, reforçando os vínculos com o modo de vida das aldeias. Com efeito, a recriação de um modo de vida assentado na família extensa, na liderança dos chefes das casas e nas relações comunitárias mostrou que a abertura para a vida na cidade não se fez sem que os ticuna impusessem certos termos, visíveis àqueles que observassem a maneira com que organizaram a comunidade Wotchimaücü.

À primeira vista, as casas não diferem das moradias de seus vizinhos não indígenas. Contudo, é importante destacar a forma com que estão dispostas, de modo contíguo ou bastante próximas umas das outras, não apresentando cercas ou muros que impeçam o trânsito. Tal disposição reproduz um aspecto importante do modo de vida característico das comunidades ticuna do “interior” desde o período identificado ao domínio dos seringueiros, quando os índios tenderam a se agregar em pequenos núcleos de casas pertencentes a clãs de metades opostas⁷ (Nimuendajú, 1952).

A atualização dos vínculos comunitários e étnicos, efetivada por meio das relações de vizinhança, permitiu aos índios lidar melhor com os sentimentos de estranheza frente ao ambiente urbano, minimizando carências e dificuldades cotidianas.⁸ A comunidade está nucleada no bairro Cidade de Deus, zona leste de Manaus, numa área de dez casas onde vivem dez famílias, perfazendo em torno de 80 pessoas.

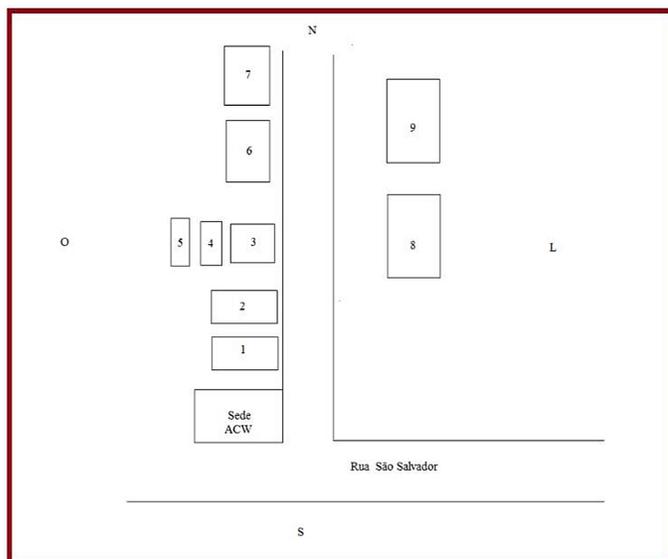
Todas as casas, com exceção da de Reginaldo Cruz, ficam próximas umas das outras e da sede da associação, configurando uma espécie de “comunidade vicinal”⁹

7 Os ticuna apresentam uma organização social assentada em clãs, cujo pertencimento se faz por descendência unilinear e por linha paterna. Os clãs ou nações são agrupados em duas metades exogâmicas: uma metade compreende as nações de pena e a outra as nações sem pena (Oliveira Filho, 1988, p. 88).

8 Num primeiro momento, quando ainda havia áreas disponíveis, os índios chegaram a fazer alguns roçados nas proximidades de suas casas – plantando, principalmente, macaxeira e banana –, com vistas a complementar sua subsistência (Domingos Florentino, 2011).

9 Entende-se por grupo vicinal uma “associação de pessoas e grupos domésticos que decidem morar próximos e manter entre si uma convivência mais intensa” (Oliveira Filho, 1988, p. 200).

Figura 1 – Croqui da comunidade Watchimaücü



Na tabela abaixo constam os nomes dos chefes, o clã a que pertencem e o número de familiares em cada casa:

<i>Casa</i>	<i>Chefe</i>	<i>Clã</i>	<i>Número de residentes</i>
1	Aguinilson Araújo Peres	Onça	8
2	Deniziu Araújo Peres	Onça	5
3	Bernardino Alexandre Pereira	Manguari	15
4	Isaac Ponciano	Manguari	3
5	Teodino Cândido da Silva	Manguari	8
6	Martins Dica Ponciano	Saúva	10
7	Zenaide Araújo	Manguari	8
8	Domingos Ricardo Florentino	Galinha	7
9	Aldenor Bastos Félix	Mutum	4
10	Reginaldo Marcolino Cruz	Awai	9
<i>Total</i>			77

Além das inter-relações entre as unidades domésticas, também é digna de nota a existência de uma família que serve como referência na constituição

do coletivo. Assim, a criação da “vila”, que viabiliza a proximidade e a cooperação, aparece ligada à figura de Reginaldo Marcolino, primeiro cacique, considerado fundador da comunidade.¹⁰ O próprio nome, Associação Comunidade Wotchimaücü, com o termo indígena correspondendo à designação do clã de Reginaldo (cuja tradução para o português é *Avai*), expressa essa função.

Mobilização e direitos

Ao fim e ao cabo, os ticuna de Manaus lograram afirmar sua indianidade, nisso superando preconceitos disseminados no ambiente urbano – inclusive por parte de entidades indígenas estabelecidas na capital:

Foi um tempo em que era necessário provar nossa existência para a Coiab [Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira] e para a Funai. Eles perguntavam: ‘Quem são vocês? O que vieram fazer aqui?’. (Domingos Florentino, 2013).

Para responder a essas interpelações, os índios puderam contar com o apoio de novos aliados, na figura de missionários engajados na causa indígena. A aliança com o Conselho Indigenista Missionário (Cimi) costuma ser apontada pelos índios como um dos atos fundacionais da criação da comunidade. A aproximação dos ticuna citadinos com o Cimi, experienciada pela geração de Reginaldo e Domingos e daqueles que migraram adultos para Manaus nas décadas de 1980 e 1990, foi incorporada pelas novas lideranças, isto é, pelos índios que nasceram na cidade ou mudaram ainda crianças, o que sugere a tessitura de uma memória coletiva em que a luta política se sobreleva na construção do grupo. O índio Deniziu Peres, 30 anos, primeiro ticuna de Manaus a cursar o ensino superior, é uma dessas novas lideranças que, por assim dizer, incorporaram as mobilizações dos anos 1990 na construção de sua indianidade:¹¹

10 Reginaldo foi o primeiro morador do bairro Cidade de Deus; após ocupar um lote, em 1994, chamou seus parentes, que se estabeleceram na área da vila indígena.

11 Deniziu Araújo, natural de Umariáçu II, vive desde os dez anos na cidade, onde estudou e cursou Pedagogia. À época na pesquisa, Deniziu era funcionário da prefeitura municipal.

Quando o pessoal do Cimi fez uma visita aqui aos grupos indígenas ticuna, que começaram a ter as ideias que eles levaram aqui pra nós, falaram a experiência de outras organizações indígenas existentes dentro da capital, Manaus, e falaram que é bom organizar, ‘porque vocês vão conseguir os direitos de vocês, fazer o projeto, formar a associação de vocês, pra vocês ter direito de solicitar alguma coisa’. A partir daí a gente pensou, não sabia o que era organização, nem associação. (Deniziu Peres, 2011).

Os ticuna de Manaus apoiaram-se na experiência do referenciado protagonismo político de seus patrícios no Alto Solimões entre as décadas de 1970 e 1980.¹² Pode-se dizer que as apropriações daquelas mobilizações ocorreram *a posteriori*, no sentido de estabelecerem um vínculo de continuidade entre o movimento local e as mobilizações dos parentes do interior. Com efeito, existe um esforço, por parte das lideranças locais, de selar uma identidade e, mais do que isso, dotar a associação de uma representação política capaz de englobar as comunidades do interior. A centralidade de Manaus e a capacidade dos ticuna aí estabelecidos de se construírem como grupo torna esse projeto factível, desde que os índios citadinos obtenham reconhecimento por parte das instituições e lideranças das aldeias – algo que ainda não aconteceu. De outro lado, é fato que o conjunto dos movimentos protagonizados pelos grupos indígenas na Amazônia repercutiu fortemente em Manaus, expressando-se no aparecimento de entidades de representação política no Estado – como a Coiab, fundada em 1989 –, destinadas a articular demandas de várias comunidades indígenas em toda a região.

É possível afirmar que no princípio essas entidades, embora localizadas na capital, tinham suas atuações exclusivamente voltadas às aldeias. Esse panorama se transformaria ao longo dos anos 1990, com o incremento de organizações ocupadas diretamente com a situação dos “índios urbanos”. Passou-se da visão do índio *na* cidade para a concepção do índio *da* cidade, isto é, a percepção do índio urbano enquanto um marginal, alguém fora do lugar, cedeu lugar a uma leitura que conjuga reconhecimento da diferença e direitos sociais.

12 A Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingües (OGPTB), criada em 1986, o Conselho Geral da Tribo Tikuna (CGTT) e a Federação das Organizações e dos Caciques e Comunidades Indígenas da Tribo Tikuna (FOCCITT) conferiram nova orientação às mobilizações pela demarcação de terras na região (Silva, 2013, p. 89).

As dificuldades relacionadas à obtenção da moradia, experimentadas nas décadas de 1980 e 1990, apareciam como uma espécie de denominador comum entre os ticuna que mudaram para Manaus. A demanda por terra – que presidiu também a formação das comunidades sateré-mawé e do Tarumã – aproximou índios e regionais pobres – “brancos” – nas mobilizações contra as precárias condições de habitação. Com o passar do tempo, tendo em vista as reclamações das lideranças ticuna em relação aos seus vizinhos não índios (que estariam dando mau exemplo para os jovens da comunidade), essa aliança cedeu lugar a certa oposição.

A ocupação que resultou na criação da Comunidade Wotchimaïcü ocorreu no bojo de um movimento popular etnicamente diversificado, durante o início da década de 1990, responsável pelo surgimento de vários bairros na atual zona leste da cidade. Nesse processo, a identificação ticuna, antes adstrita às redes de parentesco, emergiu no espaço público, tornando-se – numa clara mudança em relação às estratégias de adaptação assentadas na invisibilidade étnica – o princípio organizador da ação política dos índios.

Orientados pelos missionários e articulados com o movimento indígena presente na cidade, os índios mobilizaram-se para fundar em 2002 a Associação Wotchimaïcü, dotando os ticuna de Manaus de uma entidade voltada para a promoção social e a representação política no governo, na sociedade civil e no próprio movimento indígena. Por meio de parcerias com universidades, organizações não governamentais, poder público, entidades religiosas e pesquisadores, os índios agenciam recursos para o apoio financeiro aos associados, quando necessário; educação bilíngue para os jovens; promoção do empreendedorismo cultural, por meio da produção e comercialização de artesanato e de apresentações musicais e ritualísticas em eventos.

A associação centraliza vários aspectos da vida dos índios, configurando-se como um espaço de sociabilidade, de reforço dos vínculos comunitários, de promoção de direitos sociais, de afirmação de valores étnicos e de construção de alianças entre os índios e com outros agentes urbanos. Todas essas dinâmicas foram atraindo a participação de índios de outras zonas da periferia urbana – em 2012, por exemplo, treze famílias de outras áreas urbanas passaram a participar da associação.¹³

13 Em relação à constituição da comunidade e ao associativismo ticuna em Manaus, vejam-se as dissertações de mestrado de Amílcar Jimenes (2014), Aldenor Silva (2013) e Josibel Silva (2009).

Pode-se dizer que os ticuna citadinos responderam bem aos desafios que lhes foram colocados durante as décadas de 1980 e 1990: definiram-se enquanto grupo, obtendo reconhecimento dos “outros” em meio a um trabalho criativo sobre seu patrimônio cultural. Nesse sentido, veja-se, por exemplo, a importância da língua, cuja vitalidade – assegurada graças à manutenção, por meio de uma parceria com o poder público local, de uma escola bilíngue voltada para a alfabetização das crianças – reforçou o sentimento de pertença ao grupo, contribuindo para o reconhecimento da identificação ticuna por parte do Estado – em especial a Funai, a prefeitura municipal, o governo do estado do Amazonas – e também por parte de comunidades e instituições indígenas.¹⁴

Esse trabalho sobre a tradição ultrapassa a revitalização da língua materna, repercutindo também, por exemplo, no artesanato; com pouca relação com as tarefas domésticas do cotidiano citadino, essa atividade está quase que exclusivamente voltada para a obtenção de renda, sendo desenvolvida de acordo com a disponibilidade de matéria-prima – que, segundo os próprios indígenas, não é a mesma encontrada nas aldeias – e em diálogo com os gostos do mercado urbano. Além da função de auxílio financeiro para as famílias, existe uma preocupação com a promoção de uma estética ticuna e, ligado a ela, um sentimento de identificação e diferenciação cultural por parte dos artesãos, que também é partilhado pela comunidade. Por sinal, esse aspecto se assemelha ao projeto educacional, no sentido de acentuar elementos que entram na definição do que é “ser ticuna” na cidade, na visão dos próprios índios.

Considerações finais

Os aspectos elencados neste artigo estão longe de responder por toda a complexidade das experiências ticuna na cidade de Manaus, mas procuraram sinalizar algumas questões fundamentais. A primeira delas diz respeito à própria escolha pela vida urbana: ainda que seja possível verificar o constante vaivém entre as aldeias e a cidade, é possível apontar uma abertura, nos termos dos índios, para o estilo de vida urbano. Também foi considerado o

14 Sabe-se que a definição de grupos étnicos está assentada na autoidentificação, mas também na identificação feita pelos outros e, secundariamente, num trabalho sobre a bagagem ou o patrimônio cultural do coletivo (Carneiro da Cunha, 2009, p.245).

olhar muitas vezes hostil da sociedade urbana e, não raro, dos próprios ticuna que vivem nas aldeias, que tendem olhar com indiferença os esforços dos seus parentes “cidadinos”.

O segundo aspecto diz respeito à indianidade dessas pessoas. Nesse sentido, coexistem concepções, valores e instituições vinculados a dinâmicas socioculturais tradicionais – com destaque para a família extensa, a liderança dos chefes das casas, o acento na vida comunitária – com representações étnicas geradas a partir de expectativas externas que atendem à necessidade de autoafirmação do grupo.

Referências

ALBARRACÍN, Juan José Vieco; OYUELA-CAYCEDO, Augusto. Aproximación cuantitativa a la organización social de los ticuna del trapezio amazónico colombiano. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 35, p. 146-179, 1999.

_____. Mitades, clanes y casas del trapezio amazónico colombiano: una perspectiva numerica de los Ticuna. *Amazônia em Cadernos*, Manaus, n. 5, p. 39-68, jan./dez. 1999.

ALMEIDA, M.C. História dos índios na América: abordagens interdisciplinares e comparativas. Entrevista com Serge Gruzinski. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, p. 196-198, 2007.

ANDRADE, José Agnelo A.D. de; MAGNANI, José Guilherme Cantor. Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. In: AMOROSO, Marta; SANTOS, Gilton Mendes dos (Org.). *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013. p. 45-74.

BERNAL, Roberto Jaramillo. *Índios urbanos: processo de reconfiguração das identidades étnicas indígenas em Manaus*. Manaus: Edua; Faculdade Dom Bosco, 2009.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo indígena no Brasil: movimento, cidadania e direitos (1970-2000)*. Tese (Doutorado em História) – UnB, Brasília, DF, 2009.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.

_____. Tukúna: excertos de um diário de campo. *Amazônia em Cadernos*, v. 5, n. 5, p. 1-12, jan./dez. 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CAVALCANTE, T. L. V. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.

DIAS JÚNIOR, Carlos Machado; ANDRADE, Ângela. Índios em contextos urbanos: o que sabemos em Manaus? In: SANTOS, Gilton Mendes dos (Org.). *Amazonas indígena: mapeamento das instituições e da produção bibliográfica sobre os povos indígenas no estado*. Relatório final. Manaus: Fapeam, 2009.p.71-79.

FAULHABER, Priscila. A festa da To'œna: relatos, performances e etnografia ticuna. *Amazônia em Cadernos*, Manaus, v. 5, n. 5, p. 105-120, jan./dez. 1999.

_____. O dilema dos ticuna dos igarapés. In: RICARDO, Carlos Alberto; RICARDO, Fany (Org.). *Povos indígenas no Brasil 2006/2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011. p. 333-355.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1960.

GRUBER, Jussara Gomes; ASSOCIAÇÃO GERAL DOS PROFESSORES TICUNA BILÍNGUES (Org.). *O livro das árvores*. Benjamin Constant: Gráfica Hamburg, 1997.

JIMENES, Amilcar. *Protagonismo indígena na cidade: os tikuna em Manaus e a Associação Comunidade Wotchimaücü (1994-2012)*. 116 p. Dissertação (Mestrado em História) – Ufam, Manaus, AM, 2014.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Unesp-ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. Raça e história. In: _____. *Antropologia Estrutural I*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976. cap. XVIII, p. 328-366.

MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 237-250.

_____. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Etnologia e História Indígena) – Unicamp, Campinas, SP, 2001.

NIMUENDAJÚ, Curt. *The tukuna*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1952.

NUNES, Eduardo S. Aldeias urbanas ou cidades indígenas? Reflexões sobre índios e cidades. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 9-30, jan./jun. 2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. O idioma da intolerância: situação etnográfica, comunidades de comunicação e definições de realidade. *Amazônia em Cadernos*, Manaus, v. 5, n. 5, p. 13-38, jan./dez. 1999.

_____. *O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. A história indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 178-218, 2012.

PALADINO, Mariana. *Estudar e experimentar na cidade: trajetórias sociais, escolarização e experiência urbana entre “jovens” indígenas ticuna, Amazonas*. 352 p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de étno-história amazônica*. Petrópolis: Vozes, 1995.

RAMOS, Alcida. Do engajamento ao desprendimento. *Série Antropológica*, Brasília, n. 414, p. 6-25, 2007.

SAHLINS, Marshall. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

SILVA, Aldenor Moçambique da. *A inserção dos tikuna no tecido social urbano de Manaus*. 142 p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Ufam, Manaus, AM, 2013.

SILVA, Josibel Rodrigues. *Relações de trabalho na comunidade tikuna de Manaus (AM): um estudo de caso no bairro Cidade de Deus*. 132 p. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Ufam, Manaus, AM, 2009.

TEIXEIRA, Pery; MAINBOURG, Evelyne M. T.; BRASIL, Marília. Migração do povo indígena sateré-mawé em dois contextos urbanos distintos da Amazônia. *Caderno CRH*, Salvador, v. 22, n. 57, p. 531-546, set./dez. 2009.

TURNER, Terence. De cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os kayapó. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII; FAPESP, 1993. p. 43-66.

Fontes orais

CRUZ, Gisele [23 anos]. [fev. 2013]. Entrevistadores: Marcos César Borges da Silveira e Ernesto Rodrigues Martinez. Manaus, 7 fev.2013.

CRUZ, Reginaldo Marcolino [56 anos]. [maio 2012]. Entrevistadores: Marcos César Borges da Silveira, Amílcar Aroucha Jimenes e Ernesto Rodrigues Martinez. Manaus, 20 maio 2012.

FLORENTINO, Domingos Ricardo [43 anos]. [out. 2011]. Entrevistadores: Amilcar Aroucha Jimenes e Ernesto Rodrigues Martinez. Manaus, 15 out. 2011.

_____. [set. 2013]. Entrevistador: Marcos César Borges da Silveira. Manaus, 10 set. 2013.

PERES, Aguililson Araújo [25 anos]. [nov. 2012]. Entrevistadores: Marcos César Borges da Silveira e Amilcar Aroucha Jimenes. Manaus, 24 nov. 2012.

PERES, Deniziu Araújo [30 anos]. [nov. 2011]. Entrevistadores: Marcos César Borges da Silveira e Ernesto Rodrigues Martinez. Manaus, 19 nov. 2011.

PONCIANO, Eucilene [43 anos]. [nov. 2011]. Entrevistador: Marcos César Borges da Silveira. Manaus, 6 nov.2011.

PONCIANO, Lucilene [24 anos]. [jun. 2013]. Entrevistador: Amilcar Aroucha Jimenes. Manaus, 5 jun. 2013.

Resumo: Tradicionalmente, o povo ticuna habita o chamado Alto Solimões, região fronteira entre os estados nacionais brasileiro, peruano e colombiano. A partir de meados da década de 1980, várias famílias indígenas se estabeleceram na cidade de Manaus, capital do estado do Amazonas. Este artigo aborda aspectos importantes da presença ticuna na Manaus contemporânea, destacando a mobilidade espaço-cultural, a vida comunitária, o associativismo e a identificação étnica.

Palavras-chave: índios urbanos, comunidade, associativismo.

Taming the city: being Ticuna in contemporary Manaus (1980-2014)

Abstract: Traditionally, the Ticuna people inhabit the Alto Solimões, border region between Brazil, Peru and Colombia. From the mid-1980s, several indigenous families settled in the city of Manaus, state capital of Amazonas. This article discusses important aspects of the Ticuna presence in contemporary Manaus, highlighting their space-cultural mobility, the community life, the associations and ethnic identification.

Keywords: urban indigenous people, community, associations.

Recebido em 29/12/2014

Aprovado em 30/04/2015