O RASTRO, O MIGRANTE E A GEOGRAFIA DA ALTERIDADE: MANAUS E OS DESLOCAMENTOS INDÍGENAS NA AMAZÔNIA OCIDENTAL

THE TRAIL, THE MIGRANT AND THE ALTERITYS GEOGRAPHY: MANAUS AND THE INDIGENOUS DISPLACEMENTS IN THE WESTERN AMAZON

EL RASTRO, EL MIGRANTE Y LA GEOGRAFÍA DE LA ALTERIDAD: MANAUS Y LOS DESPLAZOS INDÍGENOS EN LA AMAZONIA OCCIDENTAL

Amilcar Aroucha Jimenes[1]
Maria Cristina Bohn Martins[2]

Resumo: O intuito deste trabalho reside na tentativa de formulação de reflexões a respeito da migração de indígenas na Amazônia, a partir do caso de três indivíduos. Para isso, será apresentada uma análise fundamentada no cruzamento entre as narrativas pessoais e informações presentes em estudos direta ou indiretamente relacionados ao tema.

Palavras-chave: deslocamentos; trajetórias; amazônia; índios na cidade; história oral.

Abstract: The aim of this article is to formulate reflections about the migration of indigenous people in the Amazon, from three individuals cases. For this, an analysis based on the intersection between personal narratives and information present in studies directly or indirectly related to the theme, will be presented.

Keywords: displacements; trajectories; amazon; indians in the city; oral history.

Resumen: La intención de este trabajo reside en el intento de formulación de reflexiones acerca de la migración de indígenas en la Amazonia, a partir del caso de tres individuos. Para tanto, se presentará una análisis fundamentada en el cruce entre las narrativas personales e informaciones presentes en estudios directa o indirectamente relacionados al tema.

Palabras clave: desplazamientos; trayectorias; Amazonía; Indios en la ciudad; Historia oral.

Introdução

Entre as pesquisas que discutem a migração de indígenas para espaços urbanos, a maioria tem como foco a própria experiência desses sujeitos na cidade, e não o processo de deslocamento em si. Nesse sentido, desde o trabalho pioneiro de Cardoso de Oliveira (1968),

[1] Doutorando pelo PPGH-UNISINOS, bolsista CAPES-PROSUP.
[2] Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Professora Titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

as análises produzidas oferecem diversos caminhos para as discussões relacionadas ao tema. Na tentativa de somar-se a esses esforços, o presente trabalho propõe uma abordagem sobre o tema ancorada no diálogo com os próprios indivíduos protagonistas, mediante procedimentos relacionados à *história oral,* e o cruzamento com informações provenientes de outros esforços investigativos.

As entrevistas realizadas com os sujeitos das histórias examinadas, bem como as análises produzidas a partir dessas, são concebidas como um exercício de co-narração, envolvida por práticas de "apropriação, diálogo, destruição e contribuição" entre as partes (DELGADO, 2003, p.20). Por seu turno, atendendo a necessidade de uma definição mais precisa sobre o quê se explorar dessas narrativas, manifestou-se oportuno o emprego da noção de *trajetória,* um instrumento que pressupõe um olhar direcionado a um momento e/ou aspecto específico da vida dos sujeitos estudados – neste caso, suas histórias de migração entre comunidades de origem e a cidade de Manaus. Mesmo reconhecendo os limites desse raciocínio, bem equacionados por Bourdieu (2006), é importante frisar que o seu uso não diz respeito a um tratamento linear das dos fragmentos apresentados nas narrativas, mas de como tais fragmentos podem sugerir novos caminhos para o entendimento do tema em questão. Nessa esteira, conforme pondera Revel (2010), deve-se deixar clara a distância em relação a uma estéril redução do olhar às trajetórias exploradas, se limitando à evidenciação de suas singularidades. Diferentemente, o propósito ordena-se no sentido de rastrear o potencial disruptivo dos casos, de como estes são capazes de produzir novas racionalidades a respeito de preocupações mais amplas: aqui destinadas à migração, concebida enquanto fenômeno histórico que transcende questões de tempo, espaço, ou quaisquer categorizações.

Seguindo esse princípio, a proposta de análise sobre as trajetórias se projeta a partir do seguinte tratamento: serão discutidos os elementos relativos à teia de *motivações* (culturais, sociais, econômicas, pessoais ou coletivas, compulsórias ou não) que permeiam as decisões dos indivíduos quando do ato de migrar - estas podem estar combinadas de infinitos modos, inclusive demonstrando ênfase para determinados aspectos; ao mesmo tempo, o trabalho tentará demonstrar que essas motivações são produzidas dentro de um universo específico de *condições*, resultantes de forças históricas de grande amplitude, cujos fatores tangenciais variam de maneira igualmente diversificada, mas que escapam do controle desses indivíduos.

A migração como dever

"[...] a principal missão era ter conhecimento e levar para o nosso povo [...] na nossa região não tinha professor, não tinha escolinha, não tinha nada"

Bonifácio José (Manaus, 08.05.2015)

A região do alto rio Negro é conhecida pela notável diversidade étnica, são dezenas de povos indígenas, cada qual com sua especificidade histórica, modo de vida, e relações com o mundo não indígena. Dentre os tantos filhos daquele pedaço da Amazônia, Bonifácio José figura entre os indivíduos cujas histórias de vida foram marcadas pelo intenso convívio com outros universos culturais.

A conversa com este índio baniwa foi realizada no primeiro semestre de 2015, na sede da atualmente extinta *Secretaria de Estado para os Povos Indígenas* – SEIND, em Manaus[3]. Dentre todos os indígenas com os quais já mantivemos contato e que também tivemos a oportunidade de entrevistar, este é, certamente, o indivíduo menos próximo – só o contatamos pessoalmente na ocasião da entrevista, realizada graças ao intermédio de outro interlocutor. Tal distância, entretanto, não impediu o desenrolar de um proveitoso diálogo. Hábil na arte de se expressar, Bonifácio José demonstrou um notável domínio sobre diversos temas vitais para a política indígena – atributos que indicam as razões de ser hoje um dos líderes mais influentes e articulados do cenário amazônico. Sob um primeiro olhar, tais atributos facilmente enquadram Bonifácio José no que a literatura especializada tem denominado de 'nova geração de líderes', emergentes no recente processo de reorganização política dos povos indígenas no Brasil (BICALHO, 2009; BITTENCOURT, 2007; LUCIANO, 2011; PETRONI, 2015). O mais interessante, no entanto, é notar que essa história pessoal, reconhecidamente identificada ao universo político, se deve em boa medida à trajetória de deslocamentos do indivíduo em questão.

Como anteriormente apontado, essa se iniciou na região do alto rio Negro, mais precisamente em uma das aldeias baniwa situadas às margens do afluente Içana. O histórico de deslocamentos aí observado começou a ser traçado quando Bonifácio José ainda era um menino, em meados dos anos 70, no momento em que sua família se mudou para a "terra dos *Baré*", num povoado localizado em trecho a jusante no rio Negro. Ali, relativamente distante

[3]Então ligada ao governo do estado do Amazonas. Na época, Bonifácio José era o chefe executivo da entidade.

de sua aldeia, Bonifácio iniciou o diálogo mais estreito com outros modos de vida, sobretudo mediante a experiência de formação educacional nos moldes 'brancos', em uma pequena unidade escolar sediada na própria comunidade. Passados poucos anos naquela localidade, o jovem baniwa migrou para uma região historicamente povoada por índios Tukano, para tornar-se interno de uma escola mantida por missionários salesianos. Os anos naquela instituição possibilitaram uma significativa experiência de encontro com novos universos culturais, tanto em relação aos também indígenas pertencentes a outras "etnias" do rio Negro que lá estudavam, como aos próprios missionários.

Terminados os anos na missão, Bonifácio José daria mais um passo crucial na sua vida de experimentações interculturais, no momento em que obteve a oportunidade de cursar o então "segundo grau" como interno da chamada 'Escola Agrotécnica de Manaus', a partir de 1983. Foi a primeira vez em que esteve na capital, onde ficou até o término do curso. Diferentemente da instituição mantida pelos salesianos no rio Negro, a escola agrotécnica recebia estudantes indígenas de várias regiões do estado, fato que proporcionou àqueles jovens o conhecimento mútuo sobre os distintos desafios vivenciados pelos seus 'parentes' de outras partes da Amazônia ocidental. A consciência daquelas realidades ajudou a alavancar uma crescente mobilização política entre os internos, não tardando a torná-los agentes importantes para o movimento indígena que se projetava na região, sobretudo da parte das organizações presentes na cidade de Manaus[4]. Bonifácio foi um dos tantos jovens a sair daquela experiência ciente do potencial transformador que ação política oportunizava, bem como do cenário político efervescente que rodeava os povos indígenas na Amazônia e em outras regiões do país. Quando retornou rio Içana, em 1988, levou consigo parte dessas expectativas. O passo seguinte foi dado a partir do momento em que foi incumbido de assumir um papel até então pouco familiar entre os Baniwa: o trabalho de professor, tal como nos moldes do sistema de ensino ocidental. Como um dos pioneiros da atividade naquele contexto étnico, o jovem começaria a ganhar destaque pelo envolvimento nos desafios vivenciados pelos indígenas do rio Içana. Uma das principais ações foi a participação ativa nas reivindicações, junto às autoridades locais, em favor de melhoras no programa escolar presente nas aldeias, fato primordial para reconhecimento como líder do seu povo. Sobretudo

[4] O *Movimento de Estudantes Indígenas do Amazonas* – MEIAM, em atividade desde 1987, é organização cuja formação está diretamente relacionada aos indígenas que passaram pela Escola Agrotécnica de Manaus na época em que Bonifácio lá esteve.

por este motivo, Bonifácio permaneceu no alto rio Negro até meados dos anos 90, quando se mudou 'definitivamente' para Manaus em virtude de novos vínculos estabelecidos com entidades indígenas ali sediadas[5].

Os elementos destacados na trajetória do referido índio baniwa guarda alguns aspectos importantes para a discussão aqui proposta, sobretudo quando cruzada ao trecho destacado da fala que serviu de epígrafe a este tópico. Em primeiro lugar, há que se reconhecer nela um forte sentido retrospectivo e até mesmo calculado, do modo como alerta Bourdieu (2006). A primeira leitura da narrativa anuncia a impressão de um sujeito altamente ciente do seu papel político-representativo, incorporando a primeira experiência de migração a um propósito histórico mais abrangente: a apropriação, da parte dos Baniwa, de um modelo 'ocidental' de educação. Por seu turno, esse movimento narrativo de Bonifácio sinaliza um universo de transformações que só pode ser entendido se nos atentarmos à histórica relação entre a sociedade baniwa e o 'mundo dos brancos'.

Como em outras partes da Amazônia, na calha do rio Negro a histórica interação entre indígenas e não indígenas sempre oscilou de acordo com os interesses – sobretudo econômicos e geopolíticos- que a região despertava, seja no período colonial, seja em momentos mais recentes. Quando se discute a política indigenista levada a cabo pelo Estado brasileiro longo do século XX, nas décadas que antecederam a conjuntura aqui retratada, a aquela parte da Amazônia ficou marcada pela tímida atuação dos órgãos indigenistas oficiais, e pela forte presença de missionários salesianos, esses, por sua vez, atuantes no alto rio Negro desde pelo menos 1914. As duas 'agências' coexistiram até a década de 1950, quando o então *Serviço de Proteção Indígena* abdicou da região.

A hegemonia salesiana sobre as atividades indigenistas permaneceu vigorosa até a década de 1980, e se consolidou por meio de um verdadeiro "complexo institucional de internatos para moças e rapazes" (GOMES, 1988, p.162) disseminado na região. A tarefa desses agentes se dava basicamente em 'civilizar' os indígenas, mediante o ensino da língua portuguesa e outras disciplinas presentes nos currículos escolares da época, o culto à fé cristã católica, e a instrução de determinados ofícios, conforme a divisão de gênero (COSTA, 2012). O sistema de ensino era marcado por uma rígida metodologia, que coibia qualquer manifestação identificada ao universo cultural indígena e incluía severas punições aos

[5] Na ocasião da entrevista, em maio de 2015, Bonifácio era chefe executivo da hoje extinta Secretaria de Estado Para os Povos Indígenas (SEIND), entidade ligada ao Governo do Estado do Amazonas.

internos que infringissem as regras impostas. Tal modelo educacional resultou, para muitos, no progressivo distanciamento entre os jovens internos e o modo de vida praticado em suas comunidades de origem (LUCIANO, 2011).

Esses pontos nos ajudam a entender, sob uma perspectiva mais abrangente, que o caminho trilhado por Bonifácio está longe de ser excepcional, principalmente quanto à experiência como interno na missão salesiana. E em se tratando da vida no internato, Gersem Luciano destaca sua importância para o processo de reorganização da política indígena sucedida naquela parte da Amazônia, por ter provocado uma "tomada de consciência da condição histórica em que [aqueles indígenas] estavam confinados", desenvolvendo os laços de uma "identidade geracional" emergente na região (LUCIANO, 2011, p.85). A narrativa do índio baniwa, por sua vez, apresenta os meandros desse processo histórico em uma dimensão particular, mostrando uma das possibilidades pela qual aqueles jovens conseguiram, a partir de uma experiência adversa, transformar a realidade que os envolvia.

Outro momento igualmente explícito nesse sentido pode ser observado na parte referente à experiência na Escola Agrotécnica. A designação dos que partiram para estudar na instituição sediada na capital, feita pelos próprios missionários, programava uma finalidade específica para os então jovens indígenas: esses deveriam completar os estudos e, em seguida, retornar às missões e suas comunidades, para nelas ajudar a desenvolver, como técnicos, atividades relacionadas à agropecuária. Até aí, mais uma vez, os fatos não parecem indicar algo de incomum – apesar dessa oportunidade ter sido vivenciada por uma minoria entre aqueles que passaram pelas missões; contudo, mais uma breve contextualização pode nos esclarecer aspectos menos visíveis dessa história. A 'atração' de famílias aos núcleos missionários, em aglomerados incompatíveis aos 'padrões' históricos rionegrinos, resultou em um dramático processo transformação dos mecanismos produtivos dos contingentes indígenas. Isso explica, em parte, a crescente carência material nos povoamentos missionários e nas comunidades presentes em seus 'perímetros' de influência e, ao mesmo tempo, sugere que o fomento à agropecuária - e por consequência, a formação técnica dos jovens indígenas - , era algo indispensável à continuidade 'projeto civilizatório' realizado nas missões (COSTA, 2012).

Diante de tal incumbência, Bonifácio José, no entanto, optou por outro caminho. Ao invés de dedicar-se às atividades como técnico agrícola, o índio baniwa preferiu ministrar aulas em uma das 'escolinhas' presentes à beira do rio Içana. Mas essa escolha, sob um

primeiro olhar, também pode ser interpretada à luz do quadro de expectativas projetadas pelos missionários do rio Negro. A própria existência de unidades escolares remotas, inseridas nas próprias aldeias, se explica em função de uma nova estratégia do plano missionário na região. Em primeiro lugar, mais uma vez, pela crescente dificuldade em manter os internatos: a descentralização em pequenas unidades surgiu como alternativa menos custosa para o combalido complexo institucional estruturado pelos salesianos. Em segundo lugar – e talvez mais importante: as chamadas escolinhas materializavam uma fase tardia do plano missionário, dado que, além de 'civilizar' os jovens indígenas, o projeto salesiano ambicionava transformá-los em 'sementes', prontos para irradiar a fé cristã no retorno às suas comunidades de origem (ANDRELLO, 2004). Uma das maneiras de se fazer isso foi transformar os egressos em professores atuantes nas tais 'escolinhas', uma prática comum pelo menos desde a década de 1960 em vários pontos do alto rio Negro (COSTA, 2012).

Todos esses detalhes demonstram a importância da atividade educacional desempenhada pelos ex-internos, na perspectiva do projeto missionário desenvolvido na região. Ainda assim, se por um lado não há dúvidas que tal ação impactou um número considerável de indivíduos ao longo de décadas na região, marcando gerações, por outro, sabe-se que ficou distante de completar suas metas civilizatórias entre os povos rionegrinos. Além disso, dentre aqueles estabeleceram relações com os salesianos, é possível estabelecer distinções de acordo com a longevidade e a intensidade da presença missionária em seus territórios 'tradicionais'. Considerando esses critérios, não é exagero afirmar que os Baniwa foram um dos tantos que conseguiram manter relativa distância desses agentes indigenistas ao longo do século XX – o que em parte explica até mesmo a fragilidade do modelo educacional 'ocidental' em suas comunidades em meados da década de 80 (COSTA, 2012, p.173). Ao mesmo tempo, o esforço desses em favor da escolarização de seus jovens já teria nascido sob um contexto de crescentes críticas ao modelo praticado nas missões, tanto que ambicionava objetivos claramente divergentes: uma educação mobilizadora, capaz de oferecer às futuras gerações uma relação mais simétrica com o mundo dos brancos, ensaiando a valorização dos elementos considerados inegociáveis de seus modos de viver e pensar (LUCIANO, 2012). Por seu turno, a reivindicação por um sistema educacional também sinalizava uma etapa primordial na busca por objetivos vitais para a sociedade baniwa, dentre as quais a demanda pela demarcação de suas terras, conquistada na década seguinte. Esse projeto explica porque Bonifácio José, assim como possivelmente outros egressos, professores ou não, recusou-se em

seguir a risca o que seria mais um desígnio idealizado pelos seus 'civilizadores'. Não há como deixar de perceber, mais uma vez, que a narrativa do hoje líder indígena se constrói sugerindo um propósito em sua vida, antes mesmo de ingressar no internato, e este destino não pertencia a si, tampouco a sua família, mas ao próprio povo baniwa.

Em outras palavras, a história contada por Bonifácio conota um forte sentido coletivo e premeditado, advogando o fato da comunidade ter deliberadamente o escolhido para desempenhar a "missão" de se colocar diante de uma estranha 'experiência civilizacional', subvertendo-a em favor de uma possibilidade de futuro para os Baniwa. Desse ponto de vista, a primeira experiência de deslocamento fez do indígena uma espécie de mediador, ou, um *homem fronteira*, tal como concebido por Hartog (1999): aquele capaz de transitar por entre outros universos, propondo uma atenta abertura ao novo, ao diferente. Caberia deixar-se afetar pelo novo, para assim compreendê-lo. E em seguida – no retorno a aldeia -, repassá-lo aos seus, concedendo a esses a oportunidade de instrumentalização do conhecimento adquirido. No outro momento, quando o índio baniwa passou a viver definitivamente em Manaus, foi para a cidade se lançando a novos desafios. Ali já poderia se considerar um indivíduo relativamente experiente, politicamente engajado e, acima de tudo, conhecedor das demandas políticas que emanavam das aldeias. Esses predicados definiram uma trajetória de profundo envolvimento com organizações indígenas multiétnicas, impondo a Bonifácio uma visão mais global a respeito desses desafios políticos, afinal, já não se tratava de lutar somente pelo seu povo, mas por um projeto mais abrangente: a reorganização política povos amazônicos. Por isso, não é exagero afirmar que estada 'definitiva' na capital segue a mesma lógica da primeira viajem de volta à aldeia, ainda que no sentido inverso.

A força do acaso e o peso da história

"Eu saí de casa para viver com as freiras de Iuaretê [...] era muito difícil vir para Manaus, anos oitenta o barco trouxe mais gente".

Deolinda Diakanapó Freitas (Manaus, 25.04.2015)

De outra parte do noroeste amazônico, uma mulher percorreu um caminho até certo ponto semelhante ao do caso anteriormente retratado. Trata-se de Deolinda Diakanapó Freitas, índia desana nascida também na região do noroeste amazônico. A entrevista com Deolinda foi realizada uma das diversas oportunidades em que nos encontramos, mais precisamente em

uma tarde de sexta-feira, na sede da *Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro* (AMARN)[6]. A atmosfera tranquila do local colaborou para que o diálogo se procedesse sem pressa, e embora tenhamos tocados em diversos temas atuais, a indígena apresentou uma narrativa profundamente enraizada em questões pretéritas. Isto é, mesmo quando perguntada sobre assuntos relacionados ao presente do universo indígena, sua fala expôs um compromisso diligente com a memória, sempre utilizando o passado vivido como referência – principalmente para analisar os rumos que a política indígena tem tomado nos últimos anos. Quanto aos momentos em que relato alude à sua história de deslocamento rumo à cidade, a análise se concentrará em dois eixos: no primeiro a reflexão estará intimamente relacionada à própria trajetória da índia desana; em momento posterior, a análise se voltará especificamente à segunda parte da frase proferida pela indígena, destacada na epígrafe.

Deolinda iniciou sua trajetória de migração na mocidade, quando saiu de sua aldeia, localizada no igarapé Santa Cruz, afluente do rio Papurí, no inicio da década de 1970, para "trabalhar com as freiras em Iuaretê", missão salesiana situada na margem esquerda do rio Uaupés. Os anos na comunidade missionária transformaram a vida da jovem indígena, porém, e obviamente, de um modo distinto daquele observado na trajetória de Bonifácio. Em primeiro ligar, diferentemente dos *Baniwa* do rio Içana, cujas relações interétnicas se direcionavam tradicionalmente, e, sobretudo, aos *Kuripaco*, seus vizinhos, os Desana do rio Papuri pertencem a uma região com maior densidade populacional e diversidade étnica: a bacia do rio Uaupés, território tradicional de pelos menos 17 grupos indígenas[7]. Além disso, seu idioma, o 'tukano oriental', é considerado língua franca em toda aquela parte do alto rio Negro. Assim, do ponto de vista do contato intercultural, a não ser pelo convívio com os próprios missionários, a experiência na missão de Iuaretê possivelmente não foi algo de todo impactante para Deolinda, até porque os indígenas que para lá afluíam eram, na sua maioria, da própria bacia do Uaupés.

Após alguns anos na missão, em 1976 a então jovem partiu para Manaus, com auxílio de uma missionária, de quem teria se tornado próxima. Foi para a capital com a promessa de uma oportunidade de trabalho numa "casa de família", retornando ao alto rio Negro menos de um ano depois, como afirmou, em função das dificuldades de adaptação ao ambiente urbano e

[6] Nessa entrevista não foram utilizados quaisquer instrumentos de gravação em formato de áudio e/ou vídeo, mas tão somente um caderno de anotações.
[7] Tukano, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Miriti-Tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Tutuyo, Yuruti, Barasana, Taiwano e Tariana.

ao regime de trabalho experimentado na cidade. Sem explicitar detalhes sobre os anos posteriores à volta da capital, Deolinda explicou que a viajem 'definitiva' para Manaus se realizou somente no ano de 1983, dessa vez, para trabalhar em 'serviços gerais' para uma instituição de ensino também ligada aos missionários salesianos. Nos anos seguintes, a vida na cidade ganharia um novo e importante capítulo. Foi quando Deolinda participou ativamente, juntamente com outras indígenas também provenientes do alto rio Negro, na formação de uma rede de apoio entre aquelas mulheres que se encontravam na capital. Esse movimento acabou resultando na criação da citada AMARN[8], entre os anos de 1986-87. Desde então, a experiência urbana de Deolinda, assim como de suas colegas ligadas à associação, passou a ser fortemente relacionada ao cotidiano e aos propósitos coletivos demarcados pela organização da qual faz parte. O mais interessante, no entanto, é o fato de sua narrativa não retomar um explícito sentido estratégico à trajetória de deslocamento, embora o trabalho seja sempre apontado como motivação primeira, o acaso aparece como uma força sempre presente nas escolhas tomadas, isto é: ela se percebeu, no exercício de rememoração de seu passado, como jovem indígena que saiu de sua comunidade com o simples objetivo de viver em uma missão, tendo os acontecimentos posteriores resultados das oportunidades desenhadas ao longo dessa experiência, e não de um propósito previamente instituído. Em meio a essa maneira de narrar sua história de vida, nos caberia a pergunta: por que Deolinda resolveu partir 'definitivamente' para Manaus, lugar cuja primeira experiência não tinha sido positiva?

É possível que existam muitas respostas para esse questionamento, todas com algum grau de legitimidade. Ao mesmo tempo, a pergunta enseja, indiretamente, as possibilidades concretas que Deolinda tinha em mãos naquele momento de incertezas e decisões em sua vida. Por um lado, jovem indígena poderia ter optado por continuar vivendo com as "freiras de Iuaretê", entretanto, além de inúmeras razões possíveis para ali não permanecer, não se pode desprezar o fato que tal escolha se contraporia a uma dimensão primordial daquele espaço institucional. A missão religiosa é mais que ponto de mediação entre universos socioculturais diferenciados, mas também o *lócus* de um projeto 'civilizatório'. Esta

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

particularidade permite a compreensão de que a permanência dos indígenas naquela instituição deveria ser, a rigor, transitória. À vista disso, é possível que naquele momento Deolinda já fosse considerada uma 'civilizada', um resultado acabado do sistema de internato, pois como a própria indígena afirmou, foi na missão em que aprendeu a língua portuguesa e aderiu aos preceitos da religiosidade cristã – somente para citar dois dos aspectos mais relevantes do projeto 'civilizatório'.

Outro indício da condição de 'civilizada' da indígena é o fato de ter recebido auxílio dos próprios religiosos para se deslocar e se manter capital. Se sob um primeiro olhar tal fato pode ser comparado à experiência de Bonifácio, uma leitura mais atenta nos coloca diante de uma controvertida diferenciação de gênero projetada pelo sistema de internato. Grosso modo, o *processo civilizador* (COSTA, 2012) levado a cabo pelos missionários salesianos se realizava em pelo menos três etapas. Primeiramente, a busca de crianças diretamente nas comunidades – isto não impedia que os próprios pais buscassem inserir seus filhos nas missões; depois de completado o ciclo básico de estudos, os missionários enviavam os alunos para sua continuação na sede municipal mais próxima (São Gabriel da Cachoeira) ou em Manaus. Quando no primeiro caso, geralmente eram acompanhados de suas famílias. Na terceira etapa as distinções de gênero se tornavam mais evidentes. Os homens eram encorajados ou a buscar novas alternativas de vida nas cidades, ou voltar para as missões ou comunidade de origem, fosse para tornarem-se professores, fosse desempenhar qualquer outra atividade que estivesse de algum modo relacionado ao projeto missionário – como demonstrado no caso de Bonifácio José. Enquanto isso, as mulheres, se optassem por não seguir suas vidas nas comunidades de origem, eram incentivadas principalmente a trabalhar como empregadas domésticas na capital, nas casas de "benfeitores" das missões ou de militares. É sabido que tal apoio foi, pelo menos desde a década de 1960, uma prática regular entre as missões salesianas instaladas no alto rio Negro – inclusive, no contexto em que se passa a história em questão, já era alvo de profundas críticas.

Entretanto, a despeito de todas as expectativas que recaíam sobre Deolinda e inúmeras outras mulheres que seguiram caminhos parecidos com o seu, suas escolhas nem de longe ensaiaram a completude do processo civilizatório da qual experienciaram. A criação da AMARN invoca a medida exata dessa afirmação. Uma organização formada por mulheres indígenas na cidade, destinada a valorização e promoção de tudo aquilo que foi lhes foi negado (pelo menos entre aquelas que estiveram nas missões). Nesse sentido, o modo pelo

qual enfrentaram a vida na cidade certamente está distante do que imaginavam os próprios missionários.

Em determinado trecho de sua tese a respeito do processo de organização da política indígena na região do rio Negro, Peres (2003) relata, em tom anedótico, o caso de indivíduos que resolveram navegar até Manaus desde o rio Uaupés, nos anos 70, utilizando uma canoa movida a remo. O longo caminho foi percorrido em cerca de um mês e teria exigido dos viajantes, além do esforço físico, certa disposição para pescar e coletar produtos como "castanha, cipó, seringa e sorva" (p.185), tanto para garantir o alimento ao longo do percurso, como no intuito de comercializá-los na capital. Chegando ao destino, após obter sucesso nas vendas, os indígenas navegaram de volta à comunidade – uma viagem ainda mais desafiadora, em virtude da correnteza contrária. Meses após retornarem ao rio Uaupés, os indígenas resolveram se deslocar definitivamente, junto com suas famílias, para uma localidade na região do baixo rio Negro, mais próxima de Manaus, para que de lá pudessem partir pelo menos uma vez por ano rumo à capital para comercializar.

O caso mencionado acima nos ajuda a entender o trânsito de indivíduos na bacia amazônica em tempos recentes. Primeiramente, exemplifica um contexto em que braços ainda eram a uma importante força motriz para as pequenas embarcações na região, situação que permaneceria pouco alterada até a popularização dos chamados 'rabetas', nos anos 80, e dos 'motores de popa', nos anos 90, entre os contingentes ribeirinhos, indígenas ou não (PEREIRA, 2015). Se do alto rio Negro, em média a centenas de quilômetros da capital amazonense, se deslocar até a foz sobre uma canoa era um procedimento incomum, o mesmo se poderia afirmar quanto a outros meios de transporte. Além da extenuante viajem a remo, o indivíduo que desejasse 'descer' até Manaus tinha basicamente mais duas alternativas: as embarcações conduzidas por regatões, cuja finalidade não era transportar grandes quantidades de pessoas, mas sim de mercadorias; e os disputados vôos semanais operados pela Força Aérea Brasileira, - também não havia rotas aéreas comerciais na região -, cuja função se dava, sobretudo, em atender as missões salesianas próximas à cidade de São Gabriel da Cachoeira, de tal modo que a disponibilidade de vagas nos vôos era determinada pelos próprios missionários (PETRONI, 2015).

A dificuldade de locomoção foi superada somente a partir da inserção de linhas comerciais de transporte hidroviário no alto curso do rio Negro, possibilitando, como esclarece Deolinda, um fluxo maior de indígenas em direção à Manaus. Essa constatação nos

leva a um questionamento pontual: que razões explicam a emergência dessa nova possibilidade de trânsito naquela parte da Amazônia? Eis uma pergunta que indica a necessidade de um melhor detalhamento sobre aspectos mais abrangentes do quadro histórico desenhado na região.

Como se sabe, a Amazônia brasileira foi palco de uma série de intervenções econômicas e geopolíticas na segunda metade do século XX, cujos efeitos se diferenciaram de acordo com cada 'sub-região'. No alto rio Negro, essas se manifestaram principalmente por meio de três acontecimentos decisivos. Primeiramente, os planos de construção da rodovia 'BR-120', também conhecida como 'Perimetral Norte'. Na região de São Gabriel da Cachoeira, a obra foi iniciada em 1974, ocasionando um grande afluxo de trabalhadores provenientes de outras regiões e de militares, também envolvidos na obra (COSTA, 2010). O segundo acontecimento relevante foi a descoberta do potencial para exploração de minérios, o que provocou o surgimento de várias iniciativas com essa finalidade, desde os executados por trabalhadores autônomos (garimpeiros) – dentre os quais inclusive indígenas -, até 'empreendimentos' mobilizados pelo grande capital, representado por importantes empresas mineradoras. Ao mesmo tempo, e em certo sentido articulado a isso, a região tornou-se um dos maiores focos de atuação das Forças Armadas na Amazônia. Essa presença já se mostrava vigorosa desde os momento de construção da citada rodovia, ainda assim, encontrou seu auge partir de 1985, com o chamado *Programa Calha Norte* (LOURENÇÃO, 2007).

Todos esses acontecimentos explicam a crescente penetração de não indígenas no alto rio Negro, fato diretamente relacionado ao surgimento de novas alternativas de comunicação fluvial com Manaus. Em face de tal quadro, não é exagero afirmar que a informação trazida por Deolinda, embora aparentemente trivial, desnuda o peso dos arranjos macro-históricos condicionantes na vida de um potencial migrante. Aos indígenas que saíram do alto rio Negro para viver em Manaus, desafiar as distâncias que separavam o ponto de partida do destino final exigiu circunstâncias históricas favoráveis, afinal, como vimos, percorrer tal distância a remo é um desafio que demanda semanas de muito esforço físico e uma quantidade considerável de provisões. Não se tratava, portanto, de uma missão fácil de ser realizada, salvo notáveis exceções, poucos estavam dispostos ou em condições de encarar tal jornada; ao mesmo tempo, as chances de conseguir viajar a bordo de um barco 'regatão' ou de uma aeronave operada pelas Forças Armadas eram nitidamente restritas. Definitivamente, a introdução dos 'barcos de linha' forneceu uma alternativa mais viável e segura a quem

desejasse sair da região, possibilitando considerar que, além das infinitas motivações – culturais, sociais, econômicas, pessoais ou coletivas, compulsórias ou não -, tal como analisadas nas trajetórias de Deolinda Diakanapó e Bonifácio José, o alargamento das possibilidades de deslocamento a quem almejava partir do noroeste amazônico para outras regiões é fato relacionado a acontecimentos que, sob primeira análise, fugiam do controle populações rionegrinas, mas que, mesmo assim, as afetaram diretamente.

Deslocamento compulsório e sobrevivência

> *Tem trabalho aqui em Manaus que é leve, não carrega peso, não pega chuva. O trabalho indígena lá é pesado, pra fazer farinha tem que tirar mandioca de dentro d'água. Quando tem enchente, prejudica minha saúde. Aí pensei...já que eu estava doente, costas doídas, minha cintura doía, o que eu vou poder fazer agora?! Não vou poder fazer roça.*
>
> (Reginaldo Luciano Marcolino, Manaus, 20.05. 2012)

Uma das dimensões presentes nas trajetórias de migrantes é a compulsoriedade. Em estudo direcionado a indígenas que também se deslocaram para Manaus, Bernal (2009) menciona motivações que se relacionam exclusivamente às realidades das comunidades de origem, tais como o crescimento do alcoolismo e consumo de drogas ilícitas, tensões faccionais e expropriação de terras – somente para elencar os exemplos mais recorrentes. Embora nem sempre declarados de forma aberta, esses problemas tendem ocasionar o crescimento da violência nas comunidades, obrigando a busca de novas alternativas de vida.

Não obstante, a compulsoriedade também pode se apresentar de modo mais sutil, como observado na trajetória do Sr. Reginaldo Luciano Marcolino. Entre os três protagonistas presentes no texto, Reginaldo é aquele cuja relação é a mais longeva. A entrevista com o índio tikuna foi realizada cerca de um ano depois de conhecê-lo e, diferentemente dos casos anteriores, no universo privado de sua residência[9]. Na época Reginaldo dividia seu tempo entre o trabalho como zelador em uma escola pública, e as tarefas como coordenador da *Associação Comunidade Wotchimaücü* (ACW), entidade representante do núcleo de famílias tikuna residentes em Manaus.

Reginaldo nasceu na ilha de Santa Rosa, no alto Solimões, no oeste do estado do Amazonas. Na sua comunidade de origem, vivia basicamente do plantio e da pesca, tanto para

[9] A entrevista foi registrada em áudio e vídeo.

sua própria subsistência, quanto para comercialização, nas vezes em que conseguia produzir excedentes. Da referida ilha resolveu sair quando as expectativas de boas colheitas começaram a ser repetidamente frustradas pelos ciclos de enchentes acima do volume normalmente esperado. Junto à sua família, percorreu alguns povoados da região, inclusive na parte colombiana da fronteira para finalmente se estabelecer em Umariaçu II, aldeia tikuna localizada nos arredores do município de Tabatinga (AM). Nesta cidade, a maior entre as brasileiras na região do alto Solimões, Reginaldo ingressou nas Forças Armadas – na época e ainda hoje uma experiência até comum entre jovens tikuna. Em 1983 resolveu mudar-se para Manaus, aos exatos 24 anos de idade, já casado, pai de dois filhos e depois de receber a "baixa do exército".

No trecho destacado da narrativa, Reginaldo esclarece a principal motivação em ter migrado para Manaus, apontando, nesse sentido, a árdua rotina de trabalho na roça e suas marcas inscritas em um corpo que, embora então jovem, já pagava um alto preço pelos esforços cotidianos. Assim, a capital surgiu como uma opção sedutora à vida no Solimões, não pela aparente comodidade de um trabalho mais "leve", mas por se apresentar como um dos poucos caminhos viáveis a um chefe de família, cujas responsabilidades para com seus próximos demandam permanente urgência. Por esse motivo, a trajetória de deslocamento do índio tikuna enseja, de maneira mais nítida que nos dois casos anteriormente retratados, o peso da dimensão compulsória.

Além desses aspectos pessoais, a trajetória de Reginaldo também nos invoca a necessidade de observações mais amplas. Nesse sentido, deve-se, como nos outros casos, levar em conta a coletividade étnica e a região de onde o indígena se deslocou. No primeiro ponto, é importante frisar que os Tikuna são considerados atualmente o povo indígena mais numeroso do Brasil, estando dispersos sobre diversos contextos territoriais na região do alto Solimões[10], incluindo terras situadas na parte colombiana e peruana da Amazônia. Trata-se de um povo herdeiro de um longo, intenso e diversificado histórico relacional com mundo não indígena. Especialmente na primeira metade do século XX, na parte brasileira, tiveram de conviver com a indústria extrativista, sob um agravante, quando comparamos esta com outras regiões: em função da baixa produtividade, em relação a outros centros extrativistas da Amazônia, e da incapacidade de disputar os valorizados trabalhadores nordestinos do início

[10] Em aldeias, ribeirinhas ou distantes dos grandes rios, em terras indígenas ou não, 'isolados' nas matas, bem como nas cidades da região.

do século XX, os 'patrões' do alto Solimões apostaram na cooptação de indígenas como força de trabalho. Este cenário, problemático para os Tikuna - a principal população indígena atingida -, permaneceu pouco alterado mesmo com a presença indigenista oficial na região, introduzida ainda nos tempos *Serviço de Proteção Indígena*. O definitivo enfraquecimento dos patrões da indústria extrativista se efetivou somente nos anos de 1960 no alto Solimões; nessa época, outras frentes de 'contato' ganharam espaço na região, principalmente da parte do missionarismo protestante, a partir da década de 1950. A atuação desses agentes resultou em inegáveis transformações na vida dos Tikuna (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996), que a partir de finais da década de 1970, estabeleceram uma das mais movimentadas frentes de mobilização política no cenário Amazônico.

Em parte, esses fragmentos históricos explicam alguns pontos importantes, dentre os quais se situa o fato do alto Solimões ser uma região que, pelo menos desde o início do século XX, dispunha de razoáveis meios de comunicação com Manaus. Assim como, a relação mais aproximada dos Tikuna com o mundo dos brancos, se comparada à realidade dos povos do alto rio Negro. Contudo, em meio a tais condições, devemos indagar: porque somente em meados dos anos 1980 se observa um fluxo mais intenso de famílias Tikuna em direção ao universo 'urbano' amazônico, incluindo Manaus?

Esse é o tipo de questão que novamente nos coloca sob um amplo conjunto de fatores explicativos. O caso de Reginaldo, no entanto, reforça uma das dimensões desse quadro: mais uma vez, o contexto de transformações operadas na Amazônia brasileira. Sobre tal ponto, além dos aspectos anteriormente citados, um dos mais impactantes foi a política de concentração de investimentos destinada à cidade de Manaus, mediante a instalação de um pólo industrial e de uma zona de livre comércio, mais conhecida como *Zona Franca de Manaus*. Ao passo que tal plano progrediu, não foram criadas alternativas sólidas de 'desenvolvimento' econômico para o restante da região, ocasionando, entre inúmeros efeitos, o crescente fluxo populacional em direção à capital amazonense (OLIVEIRA, 2010). Assim, a escolha por Manaus como principal destino para aqueles que saíam do interior do Amazonas ou até de outros estados, é a clara manifestação de um mundo em que os deslocamentos compulsórios se explicam pela constante mobilidade do capital, e não da força de trabalho em si (HEIDEMANN, 2010). Nesse ínterim, parte dos povos indígenas, incluindo também os

Tikuna, passou a compor esse quadro à medida que se aproximavam do mundo não indígena[11] – embora tal proximidade seja resultante, na maioria das vezes, de processos históricos marcados por inquestionáveis assimetrias entre as partes. Ainda assim, o fato de escolher ou 'ser escolhido' pela cidade, não significa, por si, a automática 'derrota' em relação ao 'estado de coisas' imposto pela lógica do mundo não indígena. Antes, também pode ser entendida como mais um ponto de abertura, estabelecido em um vasto campo de possibilidades: a ser apropriado, subvertido e negociado. As trajetórias de engajamento político e autoafirmação da condição indígena de Reginaldo, Deolinda e Bonifácio, são exemplos claros desse jogo.

Considerações Finais

Manaus tem sido o destino comum para indígenas provenientes de variadas partes da Amazônia ocidental, em um processo de deslocamentos iniciado nos anos 1970 e que ganhou densidade nas décadas seguintes. Tratam-se de indivíduos e famílias deslocadas sobretudo do interior do próprio estado do Amazonas, pertencentes a grupos étnicos diversos, herdeiros contingências históricas locais igualmente diferenciadas. São contingentes que transformaram a cidade de Manaus em um dos pólos mais dinâmicos e intensos de atuação política indígena entre os principais centros urbanos brasileiros, tendo sido indiscutivelmente relevante, quando colocada na perspectiva da reorganização política recente dos povos indígenas no país. As trajetórias pessoais são parte constituinte desse complexo histórico, são feixes narrativos que, quando cruzados a informações já exploradas em outros esforços investigativos, mostram o potencial de enriquecimento da discussão sobre deslocamentos indígenas para centros urbanos, bem como sobre a migração em si, evidenciando novas perspectivas e novos questionamentos em relação ao tema. Nesse sentido, o texto apresentou como protagonistas indivíduos que trazem percepções diferenciadas a respeito da experiência migratória, mesmo nos casos de Bonifácio e Deolinda, que percorreram caminhos até certo ponto semelhantes, é possível enxergar as diferentes possibilidades em jogo quando no momento em que efetuaram suas escolhas (para onde ir, como ir, as motivações e a maneira pela qual subverteram as expectativas projetadas para as suas vidas).

[11] Para se ter uma ideia da importância da implantação da Zona Franca de Manaus, Oliveira (2010) afirma que, entre os indígenas entrevistados em sua pesquisa, 63,8% chegaram à cidade entre os anos de 1970 e 1985, ou seja, quando esse modelo econômico vivia seu momento de maior vigor.

Ao mesmo tempo, parece haver algo que de algum modo equaliza essas histórias: os agentes de mediação com o mundo não indígena. Para os índios nativos do alto rio Negro, esse papel foi desempenhado pelos missionários, para o tikuna Reginaldo, as Forças Armadas, mesmo que provavelmente com menor intensidade. Para leitores mais familiarizados ao tema, estas informações podem até parecer elementares. Entretanto, defendemos, por meio delas, uma reflexão que alimente o aspecto derradeiro da discussão aqui proposta. Sabe-se que, em tese, estabelecer um raciocínio dicotômico entre as categorias 'índio/aldeia' e 'não índio/urbano' seria um procedimento, no mínimo, imprudente. Contudo, as trajetórias analisadas nos permitem afirmar a existência de uma espécie de 'geografia da alteridade', em que Manaus era concebida por esses indígenas como a própria materialização de algo do qual não faziam parte. Ela seria algo como a última fronteira entre universos culturais distintos – onde definitivamente termina o mundo indígena e começa o mundo dos brancos. Nesse ínterim, as relações estabelecidas com os citados agentes e espaços de mediação nos possibilitam pensar a escolha pela cidade como um ponto crítico de inserção no universo do 'outro'. Ou seja, além de motivado por uma complexa convergência de elementos – comumente referenciados nas narrativas -, o deslocamento para Manaus significava a possibilidade do exercício de uma alteridade radical, a ser vivida, desafiada e domesticada.

Referências

ANDRELLO, Geraldo L. *Iuaretê: Transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. Tese de doutorado (Programa de Pós-graduação em Antropologia). Universidade Estadual de Campinas, 2004.

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

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. *Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970 – 2000).* (Tese de Doutoramento em História). UNB, Brasília, 2009.

BITTENCOURT, Libertad Borges. *A formação de um campo político na América Latina: as organizações indígenas no Brasil.* Goiânia: Ed. UFG, 2007.

BOURDIEU, Pierre. "A Ilusão Biográfica". In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 8.ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006, p. 183-191.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tükúna do alto Solimões*. Campinas, Ed. Unicamp, 1996 [1964].

_____. *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). *Aconteceu povos indígenas do Brasil 1980*. São Paulo, 1981.

COSTA, Mauro Gomes. *Igreja Católica no Brasil: As ações civilizatórias e de conversão ao catolicismo das Missões Salesianas junto aos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas (1960/1980)*. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Estadual de Campinas, 2012.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. "História Oral e Narrativa: tempo, memória e identidades". *História Oral* (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 6, p. 9-26, 2003.

GOMES, Mércio Pereira. *Índios e o Brasil. Ensaio Sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência.* Petrópolis: Vozes, 1988.

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

HEIDEMANN, Dieter. "Deslocamentos populacionais e mobilidade fictícia: a razão fetichizada do migrante e do seu pesquisador". *In*: SILVA, Sidney Antônio (Org.). Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar. 1 ed. Manaus: EDUA, 2010, v. 1.

LOURENÇÃO, Humberto José. Forças Armadas e Amazônia (1985 a 2006). Tese de Doutoramento em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas, 2007.

LUCIANO, Gersem. *Educação para manejo e domesticação do mundo – entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro.* Tese de doutorado (Programa de Pós - Graduação em Antropologia Social). Universidade de Brasília, 2011.

MAXIMILIANO, Claudina Azevedo. *Mulheres indígenas em Manaus*: Identidade étnica e organização como forma de construir comunidade. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

OLIVEIRA, José Aldemir. "Gente em movimento: migração no contexto regional da Amazônia". In: SILVA, Sidney Antonio da. (Org.). *Migrantes em contextos urbanos: uma abordagem interdisciplinar.* 1 ed. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010, v. 1, p.171. 71.

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

PEREIRA, Marcelo Souza. *Navegar é preciso: a lógica simbólica dos usos socioambientais do Rio.* Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação em ciências do ambiente e sustentabilidade da Amazônia). Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro.* Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2003.

PETRONI, Mariana da Costa A. *Índios em movimento*: a trajetória política de Álvaro Tukano. Tese de doutoramento em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, 2015.

REVEL, Jacques. "Micro-história, Macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado". *Revista Brasileira de Educação.* V.15, n.45, set./dez. 2010, p. 434-444.

Recebido em: 03/02/2017
Aprovado em: 05/05/2017