

ALTERIDADE E IDENTIDADE NO CONTEXTO URBANO DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, AMAZONAS

Cíntia Gomes Faria da Silva¹

RESUMO: Neste artigo me proponho analisar como os indígenas em São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brasil, se apropriam da vida urbana. Procuro identificar como a identidade e a alteridade indígenas são construídas, a partir da migração da aldeia para cidade, bem como o processo de reconfiguração cultural em que esses indivíduos estão constantemente expostos. Para tal, desenvolvi uma pesquisa bibliográfica (BERNAL, 2009; GOFFMAN, 1975; HALL, 2006), em diálogo com as vivências do tempo de moradia na supracitada cidade, desde 2006. Pressuponho que a migração da aldeia para a cidade é motivada, quase sempre, pela ideia de melhoria de vida, e que essa nova vida urbana tem um valor mais "benefício" (vantagens) que "maléfico" (desvantagens) para aqueles que decidem fixar residência. Tal afirmação é feita com base na observação de que muitos tem a oportunidade de retornarem para suas aldeias e não o fazem, apesar dos desafios das relações de alteridade – como o forte estigma social que sofrem. Defende-se, pois, neste trabalho, o protagonismo do indígena como agente autônomo nos processos de migração, adaptação e relacionamento em contexto intercultural. Conclui-se que frente às mudanças, o indivíduo indígena deve ser compreendido a partir da inserção de outros e novos símbolos e da ressignificação, em vias de se alcançar uma nova categoria identitária: a de indígenas da cidade.

PALAVRAS-CHAVE: Alteridade; Identidade; Indígenas; Urbanos.

ALTERITY AND IDENTITY IN SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA, AMAZONAS

ABSTRACT: In this article I propose to analyze how indigenous people in São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, Brazil, appropriate urban life. I try to identify how indigenous identity and otherness are constructed because of migration from the village to the city, as well as the process of cultural reconfiguration to which these individuals are constantly exposed. To this end, I carried out a bibliographical survey (BERNAL, 2009; GOFFMAN, 1975; HALL, 2006), in dialog with the experiences of living in the city since 2006. I assume that migration from the village to the city is almost always motivated by the idea of improving one's life, and that this new urban life has more "beneficial" value (advantages) than "harmful" value (disadvantages) for those who decide to take up residence. This statement is based on the observation that many could return to their villages and not do so, despite the challenges of relationships of otherness - such as the strong social stigma they suffer. This paper therefore defends the role of the indigenous person as an autonomous agent in the processes of migration, adaptation and relationships in an intercultural context. The conclusion is that in the face of change, the indigenous individual must be understood from the point of view of the insertion of new symbols and re-signification, to achieve a new category of identity: that of city dwellers.

KEYWORDS: Otherness; identity; indigenous; city people.

INTRODUÇÃO

O presente artigo foi inspirado na convivência e nas reflexões geradas, mesmo que informais, das discussões e conversas com indígenas e *kariwa*² na cidade de São Gabriel da Cachoeira-AM. O interesse nesta temática nasceu da observação das relações sociais multiculturais. Viu-se, neste, uma oportunidade de trazer em pauta algumas inquietações sobre esse tema que poderá confrontar alguns

¹Graduação em Teologia pela Faculdade Teológica Sul-Americana (FTSA). Especialista em Antropologia Intercultural pela UniEVANGÉLICA. E-mail: cintiagfs10@gmail.com.

²Termo usado regionalmente na cidade de São Gabriel da Cachoeira, na língua em Nheengatu, para se referir aos não indígenas.

paradigmas já existentes. Não se pretende, portanto, ditar um novo modelo, mas apenas ampliar o ângulo de ponderações dessas diferenças nas relações em outros contextos. sistemas culturais, línguas diferentes, pessoas advindas de diversas partes do Brasil e estrangeiros, insere o indígena num mundo plural e globalizado interpelando-o a interpretar o mundo em que agora vive.

Apresenta-se aqui uma análise que vem sendo gerada desde 2006, ano que eu passei a residir em São Gabriel da Cachoeira, em razão da coordenação de um projeto de segurança alimentar em área indígena. A respeito das inquietações, supracitadas, nasceram de falas como esta: '*Eu não sabia que era índia, para mim índio era aquele outro*'; da recusa em falar em sua língua ou de falar somente no ambiente do lar. Despontou-se os seguintes questionamentos: Não se sentem índios? Ou não se identificam com o estereótipo esperado pelos *karíwa*? Por que alguns se vestem de "indígenas" diante de câmeras? Como tudo isso afetou o olhar sobre si mesmo enquanto indígena?

A identidade do indígena urbano se constrói num ambiente plural. É nesse ambiente em que o "outro" serve como referência de contraste e é aí que as identidades são confirmadas, então "a identidade é, assim, marcada pela diferença" (WOODWARD, 2005. p. 08). É nessa sociedade plural com sua multiplicidade de culturas na cidade que o indígena passa a viver, levando-o a questionarem certos valores que os orientam, provocando assim um "deslocamento" das suas relações sociais locais e ressignificando sua identidade e alteridade. Segundo Stuart Hall: "(...) identidade como não sendo fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma 'celebração móvel': formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam" (HALL, 1987, p. 13).

A alteridade nada mais é do que a consciência do outro, o contraste causado pela diferença resultando em declarações como: "nem tudo é *como eu sou*, e nem *como eu sou*." (BRANDÃO, 1986). Enquanto a identidade designa-se em si o que se é, faz-se referência a aquilo que é igual, a alteridade abre o leque da diversidade (PALEARI, 1990.). Parecem conceitos desconectados e antagônicos, mas não são. Ilustra-se tal qual duas engrenagens autuando para que a sociedade se encaixe no movimento da vida social.

A importância de refletir sobre o indígena urbano é apresentar uma leitura contemporânea, sem o paradigma estereotipado de que todo índio, anda nu, mora em ocas nas aldeias e vive de caça e pesca. E assim, enunciar o protagonismo indígena e seu papel ativo nas escolhas diante das mudanças. O intuito aqui é a valorização cultural deste em meio a diversidade. Porém, não se intenciona negar o passado em que os povos indígenas no Brasil foram vítimas de humilhações e sucumbidos pelo poder colonizador. O que se quer, é demonstrar a dinâmica cultural em que a identidade indígena vem sendo construída em sua relação de alteridade na cidade.

A fim de examinar e expor esse tema foi feito uma pesquisa bibliográfica e qualitativa. Da qualitativa, houve uma observação não estruturada a partir da vivência entre indígenas da cidade e das relações sociais entre eles mesmos (pares análogos) e com os *kariwa*.

É apresentado o contexto histórico-social de São Gabriel da Cachoeira-AM, situando o leitor sobre sua localidade e peculiaridades, bem como, a demonstração com dados sobre a migração da aldeia para cidade (cap.1); Após esta explanação, conceitua-se alteridade (cap. 2); e identidade (cap. 3) explicitando seu caráter evolutivo, não evolutivo no sentido biológico e fechado em si mesmo, mas diante de fatos que vão sendo experimentados e gerados em contato com a cidade Sobre os indígena da cidade, elucida-se alguns aspectos de sua vivência nas relações.

Este, é escrito a fim de demonstrar o protagonismo indígena diante das decisões sobre as mudanças e de como lidam nesse novo cenário. Apontar o caráter dinâmico da identidade cultural de maneira simpática e positiva, trazendo também os aspectos de alteridade que contribuíram para tal. Explorar esta afirmação e as implicações nas relações sociais.

A CIDADE DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA: CONTEXUALIZAÇÃO HISTÓRICO SOCIAL

A cidade de São Gabriel da Cachoeira situa-se no noroeste do estado do Amazonas, sendo o segundo maior município do país. Estando a 850 km de Manaus, capital do estado, faz fronteira com a Colômbia e Venezuela. É circundado pela vasta floresta amazônica, com uma beleza natural ímpar onde as pedras ladeadas pelo suntuoso Rio Negro formam as lindas cachoeiras que inspiram o nome da cidade. Integram, também, a paisagem o morro da Boa Esperança e a serra do Curicuriari formam uma cadeia de serras denominada Bela Adormecida, que pode ser apreciada da cidade e encanta aquele que vê. Essa região é conhecida popularmente como Cabeça do Cachorro, pois o formato do seu território faz referência a este termo.

Figura 1 – Vista aérea da cidade de São Gabriel da Cachoeira



Fonte: Instituto Socioambiental (ISA), 2018.

São Gabriel da Cachoeira teve início no século XVII. Os primeiros registros mostram que ela começou por uma iniciativa de catequização por parte de jesuítas e carmelitas entre os anos 1657 a 1695, formando um aldeamento de indígenas às margens dos rios Tarumã e Aruim. Essa frente teve apoio de Portugal para conter os espanhóis que avançavam nessa região. Diante disto, um forte foi criado para fins militares, o que proporcionou um povoamento ao redor deste que foi nomeado por São Gabriel. Houve inúmeros conflitos, os religiosos foram expulsos, reconheceu-se São Gabriel como município no ano de 1926 depois ele foi destituído em 1930 sendo arrolado como parte do município de Barcelos. Segundo o IBGE, somente em 1935, São Gabriel foi reconhecida oficialmente como um município independente de Barcelos, mas somente em 1965 a cidade foi denominada tal qual conhecemos: São Gabriel da Cachoeira.

O crescimento demográfico da cidade foi estimulado por vários fatores. A criação de internatos para os indígenas nos distritos municipais, os quais foram fechados entre os anos 1984 a 1987, o que provocou um êxodo para cidade das famílias indígenas que queriam continuar ter acesso à educação, já que no período isso não seria possível sem a presença dos salesianos (AZEVEDO, 2006). Em 1968, o município foi enquadrado como Área de Segurança Nacional o que promoveu a vinda do exército, com seus batalhões, e a necessidade de militares residirem no município. Como se tratava de uma área de segurança, a melhoria na infraestrutura era necessária, resultando assim, na construção da estrada que liga São Gabriel da Cachoeira a Cucuí, que faz fronteira com a Venezuela. Com estabelecimento do Exército, ocorreu também a chegada de empresas mineradoras nesse período, que trouxe consigo seus empregados, além de atrair um grande contingente de garimpeiros na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Assim São Gabriel, sua sociedade é formada e "movimentada" por indígenas que migraram suas aldeias, missões (de diversas igrejas) se estabelecendo, militares, atuando em prol da segurança nacional na tríplice fronteira (Brasil, Venezuela e Colômbia), construtores para atender obras de infraestrutura, garimpeiros, funcionários públicos advindos de várias partes do Brasil, comerciantes e *paisanos*⁴, por conseguinte o universo plural de São Gabriel da Cachoeira foi sendo formado ao longo da história.

Atualmente, é uma cidade que abriga não só a beleza natural e sua biodiversidade, mas possui uma população que reflete uma diversidade sociocultural (ELOY, 2006, p.6), pois ela é composta por indígenas e *kariva*.

É o terceiro município mais indígena do Brasil, sendo 76,6% da população. Em 2008 foi eleito em São Gabriel da Cachoeira o primeiro prefeito indígena Pedro Garcia (da etnia Tukano) e seu vice André Baniwa (da etnia Baniwa). Atualmente, o atual prefeito é Clóvis M Saldanha, também indígena,

da etnia Tariano. Existem em 23 etnias: Baniwa, Kuripako, Döw, Hupd'äh, Nadäb, Yuhupdeh, Baré, Werekena, Arapaso, Bará, Barasana, Desana, Karapanã, Kubeo, Makuna, Mirity-tapuya, Pira-tapuya, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuca, Wanana e Yanomami. Além do português, o município e possui 3 línguas indígenas oficiais: Tukano, Baniwa e Nheengatu.

A população urbana em 2010 é de 19.054 mil habitantes, e com uma estimativa total, segundo o IBGE em 2018 de 44.816 pessoas. A diversidade social traz consigo uma complexidade imensurável. Na cidade, também, o acesso a televisão, rádio, internet e redes sociais também colaboram para tornar esse cenário ainda mais plural.

Figura 2 – Mapa de São Gabriel da Cachoeira



Fonte: ISA, 2018

O crescimento demográfico urbano tem se intensificado nas 3 últimas décadas na cidade de São Gabriel. E a migração das áreas rurais para a cidade é uma das tem sido um fator que contribui com o aumento da população urbana neste município, além do crescimento vegetativo.

Segundo Bernal (2009), os indígenas, quando inquiridos de sua migração para os centros urbanos, reconhecem três principais motivações: 1. Educação dos filhos; 2. Busca de Emprego; 3. Melhoria das condições de vida.

Numa pesquisa feita pelo ISA no ano de 2004, aponta as causas de migração das áreas indígenas rurais de São Gabriel da Cachoeira por múltiplos propósitos. Vejamos abaixo:

Tabela 1. Motivos da mudança para a cidade



Fonte: ISA, 2018

A dificuldade de ter uma subsistência familiar por causa de inundações e baixa produtividade das terras; falta de escolas para crianças e jovens; pouco ou nenhum acesso aos serviços públicos de saúde; problemas relacionais intracomunitário ou com outros grupos sociais vizinhos; como os altos custos para viagem que se torna um obstáculo para obter ajuda dos programas sociais do governo ou mesmo aquisição de produtos de necessidade básica; a diversão que a cidade oferece, bem como uma liberdade social de consumo de álcool atrai muitos para migrarem de suas aldeias de origem para os centros urbanos (BERNAL, 2009).

As razões que levaram os indígenas migrarem de suas aldeias de origem para ter acesso à educação, acesso aos programas sociais do governo e melhoria de vida são legítimos. Ao residirem na cidade eles se deparam com uma pluralidade cultural, como já foi relatada acima, o que resulta num contraste de identidades e avaliação de si próprio, do outro e a partir do outro. É o que será tratado o capítulo que se segue.

ALTERIDADE: "O OUTRO DE SI E O OUTRO DO OUTRO"

Da alteridade, as distinções existentes entre etnias indígenas, indígenas residentes na aldeia ou cidade, ou do *kariwa* serve para ressaltar a multiplicidade cultural e não a supervalorização desta em detrimento daquela. Vale lembrar que a outredade exibe a diversidade, e esta existe para perceber o exterior e aquilo que é diferente, mas não em questão de valores étnicos ou culturais. A alteridade vai tratar não só sobre a diferença, o outro, mas identificar e organizar a exterioridade numa relação de contraste umas com as outras.

O contraste causado pela alteridade leva o pesquisador a um estudo comparativo que pode ser usado como parte de metodologia para traçar um perfil identitário de determinada etnia e ou grupo social. No que diz respeito a alteridade e o contraste causado pelo que é diferente, podemos destacar dois aspectos deste conceito que nos ajudarão a refletir sobre a relação de alteridade indígena.

O primeiro aspecto parte do pressuposto positivo da dignidade humana, ou seja, quando alguém ou uma etnia percebe o outro de maneira empática, humanizada e digna – a aceitação da diferença. É o olhar que percebe os traços distintivos, mas que reconhece os valores intrínsecos do outro assertivamente. Quando isso acontece, nas relações sociais as portas da receptibilidade às trocas culturais, da apropriação e ressignificação identitária. O movimento que se tem é de uma sociedade que interage num relacionamento de intercâmbio num ponto de "intersecção" cultural entre seus cidadãos distintos. Destaca-se aqui a feira municipal de São Gabriel da Cachoeira, local onde o escoamento dos produtos rurais regionais, e onde os alimentos chega ao público gabrielense. Ali o retrato dessa relação entre indígenas e *kariwa* demonstra uma convivência aparentemente sem conflitos. Enquanto o indígena oferece os seus produtos que foram cultivados em suas roças periurbanas, os *kariwa* compram deles o artesanato, o abacate, o beiju, a goma de tapioca, farinha, peixe, açaí, vinho de bacaba, pimentas, tucumã, tucupi preto (comidas típicas regionais). E naquele mesmo local, os *Kariwa* vendem seus produtos como carne de boi, bacias, panela, eletrônicos entre outras coisas. Atualmente, as trocas culturais de alimentos, tecnologia e comunicação encontram aqui seu ponto intersecção de maneira positiva, pois tanto indígena como o *kariwa* ganham nessa relação comercial.

O Intercâmbio linguístico é igualmente observado tanto entre indígenas de etnias distintas onde o Tukano conversa com o Baré em nheengatu e compra o beiju seco. Como também entre os *kariwa* que se apropriam do nheengatu para comprar o *curadá* (beiju de goma e massa da farinha de mandioca que é um alimento tradicionalmente dos Tukanos).

O segundo aspecto, esse negativo, pois o atrito interétnico reage diante da alteridade produzindo interpretações errôneas, o que resulta num desconforto que incita a uma denominação social de identidade deteriorada. Goffman(1975) define como sendo "estigma - a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena". Os estigmas impedem a valorização real de todo um povo e ofusca o brilho da autenticidade de ser o que se é. Ele fala sobre como a sociedade lidam com outro e se arranjam numa organização social.

Muitas vezes o contraste das relações interculturais exibe o etnocentrismo de certos grupos que podem inferir ao outro, até mesmo com preconceito e discriminação. Esse atrito interétnico é

inevitável em razão das simbologias que organizam determinada sociedade. O outro passa ser um indivíduo estigmatizado ou etnia estigmatizada.

A sociedade estabelece os meios de categorizar as pessoas e o total de atributos considerados como comuns e naturais para os membros de cada uma dessas categorias: Os ambientes sociais estabelecem as categorias de pessoas que têm probabilidade de serem neles encontradas. As rotinas de relação social em ambientes estabelecidos nos permitem um relacionamento com ‘outras pessoas’ previstas sem atenção ou reflexão particular. (GOFFMAN, 1975, p.05).

Apresenta-se aqui exemplos de estigmatização: o primeiro "o outro de si" (pares análogos), entre as etnias indígenas; e o segundo "o outro do outro" - o estigma por parte dos *kariwa* para com os indígenas; e dos indígenas para com os *kariwa*. Não se pretende aqui fazer uma exploração exaustiva, mas limitada, a fim de apenas elucidar o tema tratado nesse artigo.

As etnias indígenas, apesar de partilharem traços semelhantes, existem distinções que incitam juízo de valores entre as mesmas. No noroeste da Amazônia possuímos 3 grandes grupos etnolinguísticos naquela região, que são os: Aruak, Tukano e Maku. Os dois primeiros possuem a semelhança de seus casamentos serem exogâmicos etnicamente, o segundo endogâmico etnicamente. De acordo com Silva (2012) numa pesquisa comparativa feita na região do Rio Tiquié, afluente do Rio Negro, entre os povos tukanizados e os Maku, constatou que:

A endogamia é o traço mais comumente apontado como elemento distintivo dos povos “Maku”, em contraste com os Tukano de padrão exogâmico (Arhem, 1989, p.8; Marques, 2009, p.34). Tal concepção provém dos próprios Tukano que se referem aos “Maku” como povos de hábitos animalescos por casar-se com seus próprios “pais” (SILVA, 2012, p. 13).

Esse traço distintivo da formação do parentesco desses povos, custou para o Maku, o estigma de incestuosos. Essa amostra, advinda da exígua cognição dos povos Aruak e Tukano da formação de parentesco dos Maku, resultou em um estigma, que os colocou numa categoria inferioridade em relação aos demais indígenas. Na cidade não é diferente, quando alguém quer insultar, ofender ou mesmo criticar um comportamento inadequado se diz: "*o seu MAKÚ*"; ou seja, seu selvagem! Esse estigma perdura mesmo quando alguém da família Maku se casa com um Tukano. Certa feita, eu estava na cidade e um Tukano de uma aldeia do alto Tiquié me procurou e pediu para ajudar sua nora: "*Tu pode ajudar pra mim? A mulher do meu filho precisa tirar documento. Ele casou com uma "hup"*" (mulher da etnia Hupd'äh) ... mas eu já estou ensinando pra ela... *Ela já tá virando gente.[sic]*". Percebe-se aí, que o preconceito se conserva, e consequentemente a discriminação, ainda que um Maku tenha se enquadrado dentro dos padrões sociais de parentesco daquela região.

Os indígenas urbanizados, possuem classificações sociais regionais. É comum expressões como esta: "*esse é índio puro.*", afirmação dos próprios indígenas ao se referir a alguém que ter pai e mãe indígena. Lasmar (2005, p.161) diz que o parâmetro para essa classificação está nos "extremos" dessa

medida, entre brancos e índios, portanto, "há índios, mais ou menos índios". Esta utiliza das denominações "índio(s)" ou "branco(s)" não de modo pejorativo, mas como referência integral dos nomes usados para classificação social entre esses dois grupos sociais, portanto se utilizará dessa terminologia a fim de identificar tais categorizações sociais.

Da discriminação entre indígenas, essa escala serve como referência, para compreender esse aspecto. Existem dois lados dessa mesma moeda, o preconceito dos indígenas urbanos para com os indígenas rurais, que vivem em suas aldeias. Demonstra-se aqui dois exemplos: o primeiro descreve a atitude de alguns indígenas urbanos em detrimento dos indígenas rurais. Com base na observação empírica, se percebe um distanciamento daqueles que vivem na cidade de suas origens, o que provavelmente afeta a empatia da identificação com os parentes que vêm da aldeia. Muitas vezes frases como esta: "*Fulana é inchirida, depois que veio para cidade nem fala com os parente⁴ [sic].*" Essa expressão "inchirida", é usada regionalmente para falar que uma pessoa é presunçosa, orgulhosa e que despreza algo ou alguma coisa. Nesse contexto da fala, a queixa do falante é referente a isto; o segundo, descreve a discriminação do indígena rural para com o indígena urbano: "*Tu não és mais índio não, tu nem vai para a roça mais [sic].*" O desprezo expressado ao indígena urbano pelo rural, vem da sua referência do que é ser índio na aldeia e não na cidade. A indianidade não pode ser medida nesse aspecto, se é que pode ser medida, mas isso também é usado para categorizar, segundo a etnografia de Lasmar (2005) os que são "mais ou menos índios".

A relação entre *kariwa* e indígenas, também é permeada por conflitos interétnicos. Sabemos como essa relação foi marcada pela violência historicamente, e que muitos indígenas tiveram suas vidas, terras, e crenças roubadas pelo colonizador. Atualmente o estigma do *kariwa* em detrimento aos indígenas flutuam em dois extremos, o do "bom selvagem" e do "índio preguiçoso".

Nessa busca de entender as relações interétnicas, com olhos e ouvidos atentos à percepção, observei, numa viagem em que retornava para São Gabriel da Cachoeira, que havia várias pessoas dialogando, e um grupo de estudantes universitários me chamou a atenção. Uma das alunas, ouvindo sobre o problema do alcoolismo no município, disse o seguinte sobre o assunto: "... coitados (índios), eles ficam tão embriagados assim? Deve ser porque o organismo dos indígenas é mais frágil né? Risadas tomaram o ambiente, dizendo que não era bem assim como a aluna pensava. Devido ao contexto do diálogo e de como foi o desenrolar do mesmo, foi perceptível de que a referida aluna, partia da premissa de que o indígena é um ser humano diferente e que pertence a uma outra categoria, talvez do "bom selvagem".

Esse engano é sustentado pela "colonização do conhecimento acadêmico de base eurocêntrica" (FERNANDES, 2015, p.327), sobre como os não indígenas devem pensar sobre os nativos, reduzindo o indígena ao estereótipo do século XIV, macula o relacionamento entre ambos.

Quase sempre, quando o *kariwa* parte desse pressuposto estereotipado na relação com o indígena, é comum ouvir-se frases como estas: "*ele acha que a gente não consegue, mas consegue sim!*" O estigma criado para definir o lugar do indígena, nessa perspectiva, é o de "vítima da história.

O estigma de que "índio é preguiçoso" é mais bem observado no comércio de São Gabriel da Cachoeira. Quando o indígena é tratado com essa premissa, o trato do patrão com o empregado é de rispidez. Então expressões como essa: "*mas esse daí é índio mesmo, não faz nada certo!*", podem ser comumente ouvidas.

Doutra feita, podemos destacar aqui o estigma em que o indígena infere ao *kariwa* de explorador e colonizador. Resultado do ensino nas escolas que perpetua o indígena como refém e não o protagonista, explorando apenas o caráter histórico de violências sofridas pelos indígenas, mas por outro lado omitindo a história sobre a resistência e luta dos indígenas como sujeitos ativos e não passivos na construção da nação brasileira. Diante disso o indígena usa o estigma do vitimismo a seu favor, driblando o mesmo, usando táticas e virando a mesa e assumindo o seu protagonismo. Certeau (1998, p.46), fala a respeito da "*tática só tem por lugar o do outro*", como sendo uma manipulação que não mudava o local, mas que se movimentava a partir de.

Assim o espetacular sucesso da colonização espanhola no seio das etnias indígenas foi alterado pelo uso que dela se fazia: mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro - não rejeitando-as ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. Procedimentos de consumo conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante. (CERTEAU,1998, p. 96)

Vez por outra essa manipulação tática é utilizada como fim de empatia e afinidade por parte dos indígenas para com os *kariwa*. Algumas vezes alguns não indígenas percebendo essa tática em ação diziam: "*Eles estão falando isso porque acham que é isso que queremos ouvir!*". Quando houve uma iniciativa do governo para que os indígenas fossem registrados e reconhecido como cidadãos brasileiros, alguns que se aproveitaram dessa falta de controle natal. Consequentemente, utilizam da mesma para terem vantagens, como a manipulação de documentos, onde a data de nascimento é registrada, para se aposentarem antes do tempo. Poutignath e Streiff-fenart (1998, p. 25) discorrem dizendo que "implica que se reconheçam limitações na compreensão comum, diferenças de critérios de julgamento, de valor e de ação, e uma restrição da interação em setores de compreensão comum assumida e de interesse mútuo".

Considera-se, portanto, que nas relações de alteridade, é importante arrogar que o conhecimento distinto do outro será sempre demarcado, em primeira mão sem as devidas reflexões, pelas premissas que formam a identidade de um e de outro. O etnocentrismo sempre será uma das lentes de interpretação do outro.

IDENTIDADE: SER O QUE SE É

No contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira, a pluralidade de etnias é um marco distintivo deste município. A taxa de migração desde os anos de 1990 vem aumentando gradualmente. A identidade do indígena urbano se constrói num ambiente interétnico. É nesse ambiente em que o "outro" serve como referência de contraste e é aí que as identidades são confirmadas, então "a identidade é marcada pela diferença, mas parece que algumas diferenças - neste caso entre grupos étnicos - são vistas como mais importantes que outras, especialmente em lugares particulares e em momentos particulares" (Woodward, 2005, p.10).

Para esta autora a identidade é relacional e é nesse ambiente interétnico que a identidade indígena urbana vem sendo construída. Elucida-se da alteridade é que se define o que se é ou não, a que grupo pertence, que tipo de costumes e línguas e assim por diante. Há quem acreditava que a partir do contato com outros os indígenas desapareceriam, mas isso é uma cilada. É justamente na diferença que se formam as barreiras identitárias delimitando ser o que se é ou não.

Na região em que privilegiamos como alvo deste estudo, as cosmogonias são de caráter identitário. Para aqueles indígenas que vivem em suas aldeias, os mitos representam uma referência de pertencimento a determinado grupo. Na cidade essa identidade se torna mais "móvel" devido ao enfraquecimento pelo distanciamento do centro de poder identitário. Não se quer portanto inferir juízos de valores, dizendo que são ou não indígenas por estarem vivendo na cidade, ou mesmo que estão "perdendo" sua identidade, pelo contrário, se reafirma que a identidade indígena passa por uma ressignificação identitária dinâmica devido a sua nova maneira de viver.

A escala usada para a identificação no contexto urbano, faz referência a dois polos o indígena e o *kariwa*. Sendo que os indígenas podem ser "mais índios", remete aqueles que vivem de maneira mais próxima aos costumes da aldeia, e "menos índio" se sua maneira de viver é aparentemente mais próxima como a maneira que os brancos vivem.

Da identidade dos *kariwa* podemos distinguir da seguinte maneira: o *kariwa* da "região", ou seja, aquela pessoa que nasceu de uma união miscigenada entre índio e branco. No caso de o pai ser *kariwa*, o filho não será considerado nem totalmente branco nem totalmente índio, mas sim da "região"

(LASMAR, 2005.). Os indígenas são patrilineares, consequente os filhos serão identificados de acordo com essa premissa. Consequentemente, o *karíwa* "que veio de fora, é mais branco que aquele que nasceu na própria região." (LASMAR, 2005, p.161). Nas comunidades os casamentos são significação quanto a filiação, identificação a ascendência e descendência, na cidade serve de indicação para ser "mais ou menos índio" ou "mais ou menos *karíwa*". Atribui-se esta delimitação para fim de melhor compreender essas construções identitárias. Assim, a identidade, segundo Hall (2006, p.13),

é definida historicamente, e não biologicamente. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente.

O aspecto positivo dessa dinâmica identitária é a de complementaridade e essa complementaridade permite um intercâmbio cultural. Essa articulação identitária não é geral, e sim parcial de maneira que a identidade vai sendo caracterizada pela diferença (POUTIGNATH; STREIFF-FENART, 1998; HALL, 2006). Lacau fala dessa positividade do seguinte aspecto, "ele desarticula as identidades estáveis do passado, mas também abre possibilidades de novas articulações: a criação de novas identidades" (*apud* Hall. 2006. p. 17). Por fim, a identidade indígena no contexto de São Gabriel da Cachoeira não é estática, mas "móvel" e em transição constante e plural nessas multiplicidades de culturas com as quais os indígenas convivem. Deixaram de ser indígenas? Nunca! São apenas indígenas da cidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A alteridade e identidade do indígena urbano é complexa. Contudo diante deste cenário urbano de contato com múltiplas informações, culturas costumes e miscigenação "não configura em aspecto negativo... ao contrário, trata-se de dinâmicas de (re)construção, (re)significação de mundos e de sujeitos, assim como de (re)posicionamentos em tempos e espaço." (PAES, 2003, p. 91). Portanto, o que se percebe claramente é a autonomia do mesmo em frente as decisões de deixar a aldeia de origem e se aventurar na cidade buscando uma melhoria de vida e fixando ali residência.

Os desafios relacionais da alteridade trazem contribuições de intercâmbio cultural aparentemente proveitosas, que os permite transitar entre o universo indígena e *karíwa*. Dos estigmas imputados aos indígenas, estes não os impedem de conquistar a melhoria de vida, onde muitos indígenas estudam, trabalham e vivem de maneira autônoma protagonizando sua história. Um exemplo de que o indígena não é vitimizado é a inserção deles no governo da cidade. Atualmente o prefeito do referido município é um indígena Tariano, que lida com uma instituição de liderança municipal de

origem não indígena. Na procura de adaptar-se e conquistar seu espaço social o indígena "vira a mesa" usando de táticas que possibilitam e comprovam sua autonomia. Sendo assim, podemos perceber que o indígena urbanizado é diferente daquele que vive em contexto de aldeia, portanto é importante distinguir essa característica, como uma nova "modalidade" de indígenas – os indígenas da cidade (BERNAL, 2009).

REFERÊNCIAS

ASSIS, Elias C. **Patrões e fregueses no Alto Rio Negro:** as relações de dominação no discurso do povo Daw. São Gabriel da Cachoeira: Universidade do Amazonas, 2001.

ASSIS, Lenita de Paula Souza. **Do Caxiri a Cachaça:** mudanças nos hábitos de beber do povo Daw no Alto Rio Negro. São Gabriel da Cachoeira: UFAM, 2001.

ATHIAS, Renato; BRANDÃO, Maria do Carmo; PAULA, Nilton Cezar de (Orgs.). **Saúde indígena em São Gabriel da Cachoeira:** uma abordagem antropológica. Recife : Liber Gráfica e Ed., 2002, p.232.

AZEVEDO, Marta Maria. **Urbanização e Migração na Cidade de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas.** Disponível em:
<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/1691>. Acesso em: 26 set. 2018.

BERNAL, Roberto Jamarilo. **Índios urbanos:** processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus. Manaus: EDUA, 2009.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Identidade e Etnia:** Construção da pessoa e resistência cultural. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. IBGE. **Censo Demográfico.** 2010. Disponível em:
<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/pesquisa/23/25207>. Acesso em 29 out. 2018

BRASIL. IBGE. **Os Indígenas no Censo Demográfico.** Disponível em:
https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. Acesso em 29 de out de 2018.

CERTAU, Michel. **A Artes de Fazer a Invenção do Cotidiano.** 3º ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

ELOY, Ludivine. **Diversidade alimentar e urbanização:** o papel das migrações circulares indígenas no Noroeste Amazônico. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aof/6444>. Acesso em: 13 out. 2018.

FERNANDES, Rosani de Fatima. **Povos Indígenas e Antropologia:** Novos paradigmas e demandas políticas. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.22456/1982-6524.53317>. Acesso em: 29 jun. 2018.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1975.

GOMES, Rosilene Campos Magalhães. **Território e Línguas Indígenas em São Gabriel da Cachoeira -Amazonas**. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3955>. Acesso em: 29 jun. 2018.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural da Pós-modernidade**. 11º ed. Rio de Janeiro: Dp&a editora, 2006.

OLIVEIRA, Ana Gita de. **Índios e brancos no Alto Rio Negro**: Um estudo da situação de contato dos Tariana. Brasília: UNB, 1981.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos**. São Paulo: Ed. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1964.

OLIVEIRA., Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

PAES, Maria Helena Rodrigues. **Cara ou coroa**: uma provocação sobre educação para índios. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782003000200007>. Acesso 29 set 2018

PALEARI, Giorgio. **Religiões do Povo**: um estudo sobre a enculturação. Editora AM Edições, 1990.

POUTIGNATH, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Frederick Barth. 2. ed. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

RICARDO, Carlos Alberto (Eds.). **Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro** : uma introdução a diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia brasileira. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: Foirn, 1998.

SILVA, Cácio. Agnatismo Minimalista: A Organização Social Yuhupdeh em Seu Contexto Alto Rio-Negrino. **Antropos - Revista de Antropologia**, Manaus, n. 4, p.1-39, v. 5, maio de 2012.

SILVA, Thomas Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn. **Identidade e Diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2014.