

**36º Encontro Anual da Anpocs**

**GT07 - Dimensões do urbano: tempos e escalas em composição**

**O que os índios urbanos pensam sobre a cidade? Que dimensões do urbano revelam suas narrativas? Interpretações Baré sobre Manaus, Amazonas.**

**Juliana Gonçalves Melo**

## **Introdução**

Propõe-se discutir as dinâmicas de inserção de indígenas em cidades brasileiras e refletir acerca de suas percepções sobre o espaço urbano. O foco recai sobre o contexto de Manaus, Amazônia, e apresenta as percepções de um grupo de índios Baré sobre esse lugar. À guisa de introdução, o termo Baré deriva da categoria “bari”, que quer dizer “branco” por oposição à de “negro”. O território de referência é o Alto Rio Negro, região caracterizada por intensos fluxos migratórios e acentuada diversidade cultural. Ocupam áreas de fronteiras do Brasil, da Colômbia e da Venezuela, inserindo-se secularmente em cidades amazônicas. A maior parte da população encontra-se na Venezuela. No Brasil, foram estimados em 1500 (ISA/FOIRN, 2000).

Os dados etnográficos são provenientes de pesquisa de campo realizada nos anos de 2006 e 2007 para a elaboração de tese de doutoramento. Indicam que os Baré constituem um imaginário próprio sobre Manaus, vinculado à sua cosmovisão e às condições por eles vivenciadas na contemporaneidade. Assim, a despeito das desigualdades sociais e das formas de violência a qual estão submetidos, constroem de modo singular seu cotidiano na cidade como pretendo demonstrar.

### **O debate sobre “os índios urbanos”: um panorama.**

O debate sobre índios urbanos é bastante complexo. Na Etnologia Brasileira, Cardoso de Oliveira (1968) foi pioneiro ao tratar o tema, inaugurando um novo campo de estudo. Apesar dos avanços teóricos recentes, as respostas são restritas. Diga-se, de passagem, que não há sequer um consenso em relação a que categoria analítica usar. São utilizados os termos “índios urbanos”, “índios citadinos” e “índios da cidade” e “índios na cidade”, categoria que me foi apresentada em campo<sup>1</sup>.

Ainda é relativamente comum pensarmos o “mundo dos brancos” por oposição ao “mundo dos índios”. Segundo este modelo, o “mundo dos brancos” está para a cidade, para o indivíduo, para o afastamento da natureza, para a centralidade do pensamento científico e conceitual. Ao “mundo dos índios”, por sua vez, caberia a

---

<sup>1</sup> Remete a uma condição temporária e a uma vivência na cidade marcada por um vínculo afetivo com seus lugares de origem (comunidades).

aldeia, o senso de coletivo, a proximidade com a natureza, prevalecendo um tipo de conhecimento sensível<sup>2</sup>.

Mesmo que estudos recentes proponham ampliar essa perspectiva, a visão está tão solidificada em nosso imaginário que pensar a conjunção entre índios e o contexto urbano torna-se, no mínimo, problemática. Em Manaus, onde se encontra uma das maiores populações de índios urbanos no Brasil<sup>3</sup>, a presença indígena é, quase sempre, ocultada. Ao pesquisar nesta cidade imediatamente surgirá uma primeira dificuldade. O simples fato de perguntar a uma pessoa acerca de sua identidade étnica corre o risco de ser interpretado como uma ofensa. Se a indagação é aceita, a resposta é negativa<sup>4</sup>. “*Aqui não tem mais índio. Índios na cidade? Eles vivem na floresta, da caça e da pesca, andam nus. Falam suas próprias línguas. Na cidade não tem índio, se tem, é vagabundo, preguiçoso e bêbado safado*”. Ou seja, tende-se a negar a presença indígena. Quando é reconhecida, é percebida como deletéria para aos povos indígenas.

Apesar das limitações desse olhar, a perspectiva ainda é bastante presente no imaginário social brasileiro. As implicações são inúmeras. Não permite, por exemplo, que percebamos que as populações indígenas, desde muito, já estão inseridas na cidade, fazem parte desse contexto e ajudam a construir o cotidiano urbano. Todavia, damos pouca importância para esses aspectos. Muitas vezes, simplesmente, não os enxergamos. Ou apenas percebemos a inserção indígena na cidade como um sinal de degradação, da assimetria e, finalmente, da sujeição dos indígenas à sociedade nacional.

Se superarmos essa visão, poderemos ter acesso a um mundo que sempre esteve à espreita de nós. Ainda que muitas sociedades indígenas estejam vivendo atualmente no contexto de suas aldeias ou “comunidades”, categoria usada no Amazonas, a “cidade” é um mundo presente. Os índios estabelecem uma relação muito próxima com esse ambiente: seja pelo consumo de bens industrializados, seja através de relações comerciais, da busca por formas de acesso ao sistema de saúde e ou de educação e, particularmente, através dos meios de comunicação. Assim, é possível afirmar que a “cidade” está na “aldeia”, assim como a “aldeia” está na “cidade”. Perceber essa

---

<sup>2</sup> Sobre essa perspectiva, ver Lévi-Strauss (1989) que apresenta uma análise magistral sobre o tema.

<sup>3</sup> Dados do IBGE (2007) estimaram uma população de 1.646.600 habitantes. Estes números, porém, podem sofrer alterações, já que muitos indígenas ainda negam sua identidade no contexto urbano.

<sup>4</sup> Exceção para os índios vinculados aos campos da política indigenista, seja através de agências estatais (Funai), estaduais (FEPI/Federação Estadual dos Povos Indígenas) ou não governamentais (como a Coiab/Federação das Organizações Indígenas do rio Negro e AMARN/Associação de Mulheres Indígenas do Rio Negro, entre outras).

dinâmica implica em reconhecer que esse processo é marcado por relações de continuidade e descontinuidade que ora aproximam a “cidade” da “aldeia” ora afastam. Há ainda a possibilidade, apresentada pelos Baré, de fusão entre esses domínios.

Por outro lado, a temática é essencial para uma compreensão mais densa da realidade contemporânea. Pesquisas recentes demonstram que a migração de índios para as cidades é fenômeno cada vez mais frequente e existem indicativos que essa população só tende a aumentar numericamente, tanto no Brasil como em outras partes do mundo (Hall, 2005). Apesar dessa configuração, é prática comum dos governos nacionais negar a existência dessas populações, o que significa privá-las do acesso a direitos fundamentais. Em Manaus, por exemplo, o acesso à sua saúde é dificultado para aqueles que se reconhecem como indígenas. Muitos não são aceitos nos hospitais, cabendo deslocar-se para um “hospital de trânsito”, que é isolado da cidade e abriga quase uma centena de índios. Estes são provenientes de diferentes regiões e estão todos compartilhando um mesmo ambiente – constituído por pequenas “ocas” de alvenaria, nas quais são fixadas inúmeras redes. É nesse contexto, compartilhando substâncias e doenças diferenciadas, que devem permanecer até que possam ter acesso a uma consulta médica – o que demora, em torno de 30 dias.

Ou seja, ainda que os índios urbanos façam parte das paisagens citadinas, ainda são percebidos como se fossem uma espécie de anomalia. Isto se reflete na ausência de políticas públicas destinadas a estes grupos (Sisson, 2005) e pode ser verificado quando percebemos que estão inseridos em espaços periféricos, tendo maior dificuldade para ter acesso ao mercado de trabalho e ao ensino. Isto é, a prática costuma ser a de “invisibilização” desses grupos, por meio da constituição de identidades genéricas ou imposição de padrões de identidades que se constituem por meio de uma “autenticidade opressora”, orientadas por padrões de sociabilidade indígena representados como ideais e estereotipados (Bernal, 2003).

### **Contexto histórico e etnográfico: uma apresentação.**

Embora o quadro tenha se alterado, praticamente inexitem etnografias sobre os Baré. O grupo tem sido sistematicamente tratado no âmbito do complexo cultural

existente no noroeste amazônico<sup>5</sup>, espaço em que interagem vinte e dois grupos etnicamente diferenciados, reconhecidos como “povos rionegrinos”. Estão organizados em torno de comunidades situadas às margens dos grandes rios, reconhecendo-se como “índios do rio” em contraposição aos “índios da floresta”, categoria atribuída aos Maku.

Tradicionalmente faziam parte de uma extensa rede de comércio através da qual se conectavam com vários outros grupos e configuravam um sistema macropolítico e econômico regional, multiétnico e multilinguístico que envolvia uma hierarquia interétnica, denominada “confederações multiétnicas”. Este modelo organizacional começou a se desestruturar no século XVI em virtude dos processos de colonização, dando origem a novas formações sociopolíticas (Vidal, 2002).

Ao analisar os dados históricos<sup>6</sup> e remontar ao século XVII, Hill (2003) afirma que a região do Alto Rio Negro foi marcada por diferentes ciclos econômicos e processos coloniais. Em meados deste século, uma campanha de “descimentos” deslocou cerca de 20 mil indígenas de seus territórios de origem, o que exigiu a reconfiguração de suas redes sociais e deu origem a novas formas sociolingüísticas, grupos e modelos de organização política. O resultado deste processo de etnogênese, provocado por intensas lutas políticas e culturais, foi a constituição de novas identidades, como a Baré.

A despeito de inúmeros atores sociais envolvidos, cabe citar os missionários jesuítas tiveram um papel central no desenrolar desses processos locais. Foram os primeiros a se estabelecer na região, onde construíram aldeamentos. Recrutaram indígenas, especialmente jovens e crianças, e os proibiram de realizar suas práticas rituais. Também proibiram que falassem suas línguas, cabendo, doravante, o uso do *nheengatu*<sup>7</sup>. Forçaram os índios ao trabalho agrícola e extrativista, inserindo-os desigualmente na economia mercantil. Alguns aldeamentos mais abastados deram origem às principais cidades amazônicas, como é o caso de Manaus e de São Gabriel da Cachoeira (Silva, 2001).

---

<sup>5</sup> A região do Alto e Médio rio Negro é habitada há pelo menos dois mil anos por um conjunto diversificado de povos indígenas, que falam idiomas pertencentes a quatro famílias lingüísticas distintas: Aruak, Maku, Tukano e Yanomami. Esta área é drenada pelo curso alto e médio rio Negro, que recebe as águas de inúmeros rios e igarapés, entre os quais se destacam o Uaupés, Içana, Curicuriari, Padauiri, Uneiuxi, Cauaburi, Marauiá, Xié, entre outros, que fazem parte da maior bacia de águas pretas do mundo (ISA/FOIRN, 2000).

<sup>6</sup> Noto que, assim como a etnografia sobre os povos rionegrinos, este debate é extremamente complexo e não poderia apresentar uma análise mais densa, até por que fugiria à minha proposta apresentada. Todavia, maiores informações podem ser obtidas nas várias referências citadas, inclusive, em minha própria tese de doutoramento (Melo, 2009).

<sup>7</sup> É uma variante da língua Tupi, criada pelos jesuítas, que passou a ser usada como língua franca ou geral.

Em 1750 essa política, que dava grande poder à Igreja, foi reorientada. A “Amazônia” e seus povos deveriam ser “integrados” à economia nacional, cabendo incentivar a miscigenação. Leis são promulgadas e portugueses tinham privilégios, além de doações de terras, caso se casassem com mulheres indígenas (Figoli, 1982). As consequências foram inúmeras. Podemos citar: a depopulação em virtude das doenças; a desorganização de grande parte dos agrupamentos indígenas; a extinção de línguas indígenas, entre as quais a Baré. Ademais, muitos grupos indígenas fugiram para a Venezuela, como aconteceu com muitos Baré.

Naquele contexto, dizem os relatos indígenas, os Baré que permaneceram no Brasil estabeleceram “alianças” com os “brancos”. Ainda que as bases desse acordo sejam tensas e instáveis, a atitude foi interpretada como uma estratégia de resistência, que os possibilitaria incorporar a “alteridade” e administrar sua potência desagregadora através de um jogo relacional entre diferentes “tipos de gente”, noção que ancorada em seus próprios mitos de origem como demonstrarei adiante.

Embora calculassem que os custos seriam altos, os Baré incentivaram os casamentos interétnicos e adotaram o *nheengatu*, que transformaram em seu próprio idioma. Buscaram ter acesso ao “mundo dos brancos”, tornando-se “aliados” na guerra contra outros povos rionegrinos, guias e “canoeiros”. Fundamentalmente transformaram-se em operários da construção civil e através de sua força de trabalho consolidaram projetos de construção de cidades amazônicas, particularmente, Manaus<sup>8</sup>. As mulheres se posicionaram como empregadas domésticas. Ou carregaram em seus ventres filhos “mestiços”, a grande maioria abandonados por seus pais “brancos”. Ao final, transformaram-se, eles próprios, nos “índios brancos”, categoria elaborada por eles para marcar sua condição de liminaridade, de intermediadores entre dois mundos, que se fundem na própria identidade Baré. Desde meados de 1980, reivindicam o reconhecimento de sua identidade étnica, bem como o próprio direito de existir.

---

<sup>8</sup> Tradicionalmente Manaus era território de ocupação dos índios Manaó que, ao reagirem aos agentes de colonização portuguesa, foram sistematicamente exterminados. A derrota indígena foi concretizada com a construção de um forte militar no local, fundado em 1669. Nesse contexto, os Baré constituíram a principal mão de obra disponível, estabelecendo definitivamente nesse lugar (Silva, 2001).

### **Primeiras impressões sobre os Baré.**

Ainda que esse quadro venha se alterando, praticamente inexitem etnografias sobre os Baré<sup>9</sup>. Há uma grande lacuna em termos bibliográficos sobre o grupo, sendo que os estudos sobre os Baré estão dispersos em três países diferentes (Brasil, Venezuela e Colômbia) e é bastante difícil reuni-los.

Uma das principais referências sobre o grupo é o livro *Os aborígenes de Venezuela*, elaborado por Perez (1988) que, durante muito tempo, foi um dos únicos antropólogos a trabalhar com os Baré especificamente. Trata do processo de migração para as vilas coloniais venezuelanas, época em que foram transformados em trabalhadores braçais e passaram a ser reconhecidos como “índios genéricos”, pois falavam o *nheengatu*. Ao analisar essa conjuntura, Perez rebate a tese formulada por Galvão (1979), que afirmava que os Baré não mais existiam enquanto grupo etnicamente diferenciado. Para Perez, a cultura Baré estava viva, mas radicalmente transformada.

Naquele contexto, ressaltou o antropólogo, os Baré tinham outras crenças e não praticavam mais uma série de ritos “tradicionais”. A língua nativa era falada por pouquíssimas pessoas, de idade e com um conhecimento parcial do idioma. Eram numericamente limitados. Não existiam comunidades Baré, mas pequenos núcleos familiares dispersos por uma grande extensão territorial, na grande maioria sítios, pequenas unidades rurais familiares localizados na região do rio Negro. Muitos haviam migrado ou estavam migrando para os centros urbanos e não assumiam a identidade indígena. O casamento com pessoas de outras etnias e, principalmente, com regionais, teria alterado o sistema de parentesco. Todos os indivíduos, com mais de cinquenta anos, possuíam em sua genealogia vários antepassados *criolos*, *caboclos* e europeus, concebendo-se como um povo de “sangue misturado”.

Nos anos 2000, Perez (mimeo) retoma seus estudos. O objetivo é analisar o recente processo de emergência étnica do grupo, particularmente na Venezuela. Ao buscar reconstituir o senso de coletividade Baré, fundamenta-se em dados etnohistóricos, em busca dos sinais diacríticos que constituem a cultura Baré. Estas pesquisas destacaram as seguintes habilidades Baré: a pesca; a tecnologia para conservação dos pescados; a excelência na produção de canoas; o papel de “auxiliares” na conquista dos

---

<sup>9</sup> Recentemente dois pesquisadores estavam realizando pesquisa junto aos Baré: Aparecida de Moraes Gorevitch (Paris) e Paulo Roberto Maia Figueiredo (Rio de Janeiro), como indicou Perez (mimeo). Não tive acesso às esses estudos.

territórios amazônicos; o costume de afiar os dentes; a construção de unidades domésticas familiares e não comunitárias; as festas de puberdade masculina e feminina; a presença de flautas sagradas; as festas de Jurupari; a maceração do tabaco. Como eram “auxiliares na conquista”, possuíam “armas de fogo” à diferença de outros grupos. E, por paradoxal que pareça, eram os únicos que permaneciam em seus territórios de origem, já que a referência fundamental é o rio Negro. “*Por todo rio Negro, corre o sangue Baré*”, afirmou Anduze (*apud* Perez, mimeo).

No Brasil, as primeiras referências sobre os Baré são mencionadas em 1649 e posteriormente em 1669, ano em que foi fundado o Forte José do Rio Negro, que daria origem à cidade de Manaus. A presença Baré na área é reiterada entre os anos 1774-1775, época em que são encontrados os Baré nas vilas de Barra, hoje Manaus, bem como em São Gabriel da Cachoeira e Barcelos, outras importantes cidades amazônicas. Complementam estas referências, as pesquisas realizadas por Antonio Brandão de Amorim (1893), que elaborou uma coletânea de lendas rionegrinas em português e em *nheengatu*, apresentando um contexto marcado por um forte sincretismo intra e interétnico, em que se fundiram famílias de diversos grupos étnicos. Entes os mitos, destaca-se o de Pornomínare, um herói cultural Baré.

Ao analisar estes dados, Perez reconsidera seu posicionamento anterior e afirma que, diante de tantas lacunas, já não podemos falar de um senso de coletividade Baré. Nesse sentido, o processo de emergência étnica é problemático e apresenta desafios para a própria pesquisa antropológica. Afirma, ao final, que aqueles que se dizem Baré na contemporaneidade não são Baré, mas “*neo-Baré*”. Isto é, estão rearticulando novas redes e reinventando uma identidade que se apropria de traços culturais afirmados como Baré, mas que não o são necessariamente. Esta identidade teria se tornado refúgio simbólico para a recente “etnização dos caboclos”. A perspectiva, aliás, é reafirmada por Andrello, que comenta: “*ser Baré ou civilizado podem ter sido alternativas que se colocavam à população ribeirinha do rio Negro e, talvez, em determinadas circunstâncias, tenham representado duas faces da mesma moeda*” (2006: 114).

Na década de 1990, apresenta-se uma nova perspectiva sobre a questão. Meira (1996) tratou da apropriação da língua *nheengatu* pelos Baré, mostrando como essa é uma estratégia relevante para reconstruir sua identidade. Assim, o idioma de “branco” passou a ser considerado como “língua de índio”, como um mecanismo de reafirmação



étnica, que “marca” as diferenças com os brancos e em nível local. Para ele, em última instância, os Baré parecem considerar a si mesmos como *nheengatu*.

Em 2000, por meio das publicações *Povos Indígenas no Brasil* e *Mapa-Livro Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira*, os Baré voltaram a ser mencionados em virtude de sua emergência étnica e da mobilização política do grupo.

Em 2005, são apresentadas novas referências sobre o grupo, apontando para a relação secular que estabelecem com a cidade de São Gabriel da Cachoeira, fato que pode ser confirmado para o caso de Manaus. Embora Lasmar (2005) não trate somente dos Baré, sua análise apresenta importante instrumental para pensar na cultura Baré. Segundo ela, os Baré compartilham do imaginário dos povos Tukano acerca do “Lago do Leite”, segundo o qual este seria um local mítico no qual um ancestral comum reconhecido, a Cobra Canoa, teria dado origem à própria humanidade ou “*Maxsá*”, então constituída por uma extensa subdivisão hierárquica entre os *sibs*<sup>10</sup>. Os próprios “brancos” surgiram nesse contexto. Todavia, foram expulsos do *cosmos* amazônico por ter um comportamento agressivo e belicoso, valendo-se das armas de fogo para se relacionar com os outros. Porém, ao contrário do que se previa, retornaram para esse contexto, cabendo aos indígenas lidar com sua potência destruidora.

Andrello (2006), ao focar a história do rio Negro, destaca a visão de outros grupos índios sobre os Baré, sugerindo que são conhecidos como “*os índios que tentaram tornar-se brancos*” e agora estão tentando tomar o caminho inverso. Para ele, o termo Baré estaria associado a palavra Uaupé, que designaria a noção de “trabalhadores do rio médio e alto rio negro”. Assim, ocupariam uma posição intermediária entre os “índios” e os “civilizados” (idem: 428).

É nesse contexto que chego à cidade de Manaus, inicialmente para trabalhar com os índios urbanos de uma forma mais ampla. No entanto, nas reuniões em que participei, os Baré acabaram por chamar minha atenção definitivamente. Desejavam ser ouvidos e lançar luz nos processos de etnogênese que vivenciaram. Apesar da violência à qual foram submetidos no decorrer da história, queriam enfatizar seu papel de agentes e nesse momento queriam “ajuda” para reconstruir seu senso de coletividade e reivindicar o reconhecimento de sua identidade étnica. Sabiam que o caminho era permeado de

---

<sup>10</sup> A condição de humanidade, porém, não é compartilhada simetricamente por todos como veremos adiante.

dificuldades. O que tinham para me oferecer eram fragmentos, contidos em suas histórias de vida. Através deles, pude entrever a cultura contemporânea Baré, melhor representada pela imagem de um caleidoscópio.

### **Índios em Manaus: formas de sociabilidade e condições de vida.**

Aceito o desafio, reencontro os Baré na cidade de Manaus. Como disse, a dinâmica de migração para os centros coloniais e para as cidades é atividade que remonta a um longo processo histórico, sendo que os Baré estão em Manaus pelo menos desde 1669, tendo sido um dos primeiros grupos indígenas a lidar com agentes da sociedade nacional (Lasmar, 2005).

Além de secular, o vínculo com Manaus é bastante peculiar. Nesse sentido, apesar das situações de adversidade, consideram que Manaus sempre foi uma espécie de grande aldeia, é parte de seu território de ocupação tradicional. Assim, analisam o processo de urbanização sob diferentes prismas, entendendo que não somente migraram para a “cidade”, mas que construíram esse espaço. Reconhecem que sua história está também inscrita neste território. Até o final do século XIX, quando começam a ser transferidos para as periferias, confirmaram que era o ritmo da aldeia que vigorava. Inclusive comunicavam-se por meio da língua *nheengatu* (Silva 2001: 45-49).

Remontando ao contexto mais recente, pode-se notar que os índios continuam fazendo parte desse espaço citadino, e o constituindo, ainda que se insiram na maioria das vezes na condição de marginalizados e de ocupantes de lugares periféricos e favelas. O mosaico cultural que constitui o vale do rio Negro, aliás, está bem representado em Manaus. Deslocam-se pela cidade, Baré, Tariano, Tukano, Desano, Tuyuka, Arapáso, Wanano, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuya, Baniwa, Baraçana, Karapaná, e outros – todos originários da região do alto e médio rio Negro. Estamos diante de diferentes unidades sociais, havendo inclusive falantes de línguas diversas que compartilham traços culturais, como mitos e regras de descendência. Estão vinculados em termos econômicos, sociais e políticos por meio de trocas matrimoniais, entre outros aspectos. Assim, *“na cidade, por paradoxal que pareça, a orientação do comportamento tende a dar-se com vistas ao “universo tribal”, ou melhor, para a comunidade indígena local citadina, enquanto grupo minoritário urbano”* (Cardoso de Oliveira, 1968: 221).

Cabe notar que, mesmo vivendo em Manaus, os índios urbanos estão vinculados às suas comunidades no rio Negro. A “saudade” é sentimento presente e costumam reunir-

se para falar a “gíria” (a língua indígena ou *nheengatu* no caso dos Baré, sobretudo os mais velhos) e compartilhar histórias em que a vida na comunidade é a representação do modo de vida ideal. Embora não queiram retornar definitivamente para suas comunidades, costumam organizar-se e planejar viagens para desfrutar de alguns dias no “interior”, onde reafirmam as redes de reciprocidade existentes.

No caso dos Baré, até meados de 1980, era comum que “disfarçassem” sua identidade, o que contribuiu para divulgar o mito de que não existiam mais enquanto coletivo. Negar a própria identidade, porém, foi uma tentativa para se desvencilhar dos preconceitos a que estavam submetidos, fato que começa a se alterar desde os anos de 1980, em virtude de mobilização política dos povos amazônicos. Neste contexto, os índios inserem-se no centro da agenda política, lutando por melhores condições de vida e pelo reconhecimento de seus territórios tradicionais. Porém, a despeito das conquistas efetivadas, os índios urbanos permanecem sem voz. Afinal é a representação do índio “aldeado” que está sendo evocada em contraposição àquela do “urbano”. Por oposição ao índio “bravo” que “vive aldeado”, os “urbanos” são vistos como “mansos” e “civilizados” e, por um ponto de vista absolutamente estereotipado, têm sido percebidos como aqueles que perderam sua própria essência ao se aproximar de um ideal de “branco” ao qual nunca terão totalmente acesso.

Mesmo que alguns ainda ocultem sua identidade, essa dinâmica vem sendo sistematicamente modificada. Há índios urbanos que reafirmam os laços étnicos, muitas vezes por meio das organizações indígenas. Nesse contexto, usar a língua nativa passou a ter importância central, constituindo sinal diacrítico relevante. O artesanato também passou a ser valorizado e é hoje central para a reafirmação étnica e política dos povos indígenas, especialmente daqueles inseridos na cidade. A atividade permite que evidenciem sua capacidade criativa e o dinamismo de sua identidade.

A articulação em torno de associações indígenas é um outro diferencial. O “associativismo” permite que esses grupos se associem mutuamente, criando um grupo relativamente compacto, ainda que disperso territorialmente (Pereira, 2007; Peres, 2003). No caso de Manaus, contribui para recriar as redes sociais indígenas e têm sido importantes para promover a reafirmação étnica desses grupos e para tecer novas alianças, constituindo-se como ferramenta capaz de alterar as dinâmicas de dominação. Será necessário, antes, avaliar os caminhos a serem trilhados de modo a evitar a armadilha da hiperetnicidade. Afinal, o discurso frequentemente é esquizofrênico: têm

por principais referências um tipo de sociabilidade que é próprio das aldeias, ao passo que não têm conseguido desenvolver ações práticas para melhorar as condições de vida dos índios urbanos (Bernal, 2003).

Diga-se, de passagem, que em Manaus é comum aos índios urbanos passarem a reafirmar uma identidade comum, relacionada ao rio Negro e que é capaz de inserir em seu bojo todos os grupos sociais que ali se encontram. Ressalte-se que esta concepção faz parte do próprio imaginário indígena e ancora-se no mito do “Lago do Leite”. Como tratei anteriormente, a Cobra Canoa dá origem à humanidade plural, no entanto prevalece uma distinção entre dois grupos: o dos “índios do rio”, o que inclui os povos rionegrinos, e dos “índios da floresta”, atribuída aos Maku, considerados como hierarquicamente inferiores (Figoli, idem). Na cidade esse sistema de classificação é redirecionado, havendo uma tendência em negar a diversidade e a complexidade concernente à atribuição das identidades intertribais típicas do Rio Negro.

Assim, é comum que os índios urbanos evitem assumir sua identidade ou apenas reconhecê-la no âmbito de categorias “genéricas”, como a de “povos do rio Negro”. Isto significa negar as taxonomias internas existentes. Assim, é como se as relações antes pensadas como assimétricas – através da oposição entre “índio do rio” e “índio da floresta”, fossem transformadas nas cidades, ainda que permaneçam outras estruturas elementares. Ou seja, impõe-se um novo esquema de classificação social, que opera através dos seguintes pares de oposição: “cidade” e “aldeia”; “modernidade” e “tradição”; “selvagem” e “civilizado”. Esta amálgama de representações constitui uma verdadeira filosofia social que valoriza um tipo “ideal” de índio em detrimento dos índios urbanos. Assim, é como se os verdadeiros índios fossem aqueles que estão nas “florestas”, ao passo que o índio na cidade é representado como “manso” e “domesticado”, como uma farsa (Figoli, 1982).

Em Manaus, os índios não estão concentrados em um determinado lugar, mas dispersos e diluídos pela imensidão cinza e poluída cidade de Manaus<sup>11</sup>. Ainda que

---

<sup>11</sup> Vale citar um texto apresentado pelo escritor local Márcio Souza, no qual descreve Manaus como a “cidade mais odiada do Brasil”, conforme demonstra o trecho que se segue. “Houve um tempo que Manaus tinha calçadas, largos passeios em mármore de Liós, aqui e ali os canteiros de ficus benjamin distribuindo sombra aos transeuntes. Não há mais calçadas. Caminha-se quase sempre em uma terra de ninguém, entre o esgoto a céu aberto e a pista de trânsito. Uma cidade onde o tecido urbano foi destruído e não há uma rua, uma artéria intacta. Atravessa-se a cidade e tem-se a impressão de que todas as edificações estão inacabadas. Tijolos à mostra, o paraíso da arquitetura espontânea. Uma cidade que foi demolida pela ganância imobiliária e ficou sem dinheiro para a reconstrução. O terremoto do populismo cleptocrata varrendo do mapa a orgulhosa capital dos Barões do Látex. Mudando o original traçado

preferiram estar próximos do centro da cidade, é mais comum que estejam nas periferias da cidade e até mesmo em áreas que apresentam sérios riscos de vida, como em casas de palafitas localizadas às margens dos igarapés, como o de São Raimundo, entre outros, e principalmente às margens do rio Negro, que margeia Manaus.

Quanto à questão do gênero, são os homens Baré os detentores de maior mobilidade física e social (circulam mais livremente pelos espaços públicos urbanos: bares, hotéis, pontos turísticos). São eles também que estão atuando em nível das organizações existentes, ao passo que as mulheres ficaram confinadas às suas casas e às casas de suas patroas, pois o emprego mais comum é o de doméstica (Bernal, 2003). Contudo, à diferença das mulheres, são aqueles que têm maior dificuldade para “reconformar” sua identidade, pois deles estão sendo requisitadas habilidades tanto indígenas quanto urbanas. Por um lado, precisam adequar-se às condições de vida típicas da cidade, para que consigam ter um emprego, sentindo-se ainda responsáveis pela manutenção de suas “tradições”. Esta situação provoca crise, levando-o a vivenciar um estado emocional marcado pela angústia (Bernal, idem).

Um dado importante a notar é que o número de jovens indígenas em Manaus é cada vez maior. Aliás, a saída de mulheres jovens da aldeia é o que mais tem marcado as comunidades, pois as atividades que desenvolvem são importantes para a reprodução de um modo de vida comunitário. Além de sua força de trabalho são importantes para a reprodução familiar. Ademais, as mulheres vêm geralmente sozinhas para a cidade para trabalhar em casas de famílias, o que as desloca de suas redes sociais. Como não há controle efetivo acerca da situação, não é raro que sejam alocadas em casas de prostituição, o que corta, definitivamente, os vínculos com seus parentes. Se a condição de prostituta é marginalizada, ser uma “prostituta indígena” insere essas mulheres em duplo processo de marginalização. A tendência é negar sua existência, demarcando-lhes um lugar que as leva para fora, para “rua” (Bernal, idem).

---

*urbano geométrico pelos labirintos medievais das ocupações e pondo no lugar dos palacetes, o tabique, o cimento vermelho e a grade de ferro. As fachadas de ladrilho de banheiro. O caldo dos trópicos. A alegria da agonia (...) Manaus, odiada talvez por não cumprir com o que promete. Que engana as gentes de barrancas, os inocentes do rio. Engana os que chegam de muito mais longe, carregados de misérias e de esperanças. Mas é conivente com os oportunistas, com os canalhas. Essa gente enganada não perdoa a cidade, e castiga Manaus, cada uma dela fazendo crescer o tumor canceroso em que foi transformada a velha e orgulhosa capital dos Baré” (Crônicas de Domingo, Jornal “O Liberal”, 2007).*

Os jovens indígenas, por sua vez, encontram outras dificuldades e é desafiante pensar em suas formas de inserção no ambiente urbano. Para os homens, além do conflito interno por estarem lidando todo o tempo com duas lógicas diferenciadas, é complicado recriar novos vínculos afetivos e familiares, pois é difícil que consigam se casar na cidade. Afinal, na cidade as mulheres indígenas costumam dar preferência ao casamento com os “brancos”, ao passo que o casamento entre índios e mulheres “brancas” é bastante raro (Bernal, 2003; Lasmar, 2005).

Aliás, é importante acrescentar que já existem segmentos indígenas nascidos em Manaus. Assim, estamos diante não mais de “índios na cidade”, mas de “índios da cidade” – nascidos nesse contexto e muitas vezes desconhecedores das dinâmicas de vida estabelecidas em uma aldeia, cabendo buscar novas ferramentas teóricas para compreender essas novas dinâmicas de identificação.

Além dessas questões, importa notar que em Manaus houve um processo de hipervalorização da materialidade e do dinheiro. Para os índios, o dinheiro não é somente necessário, mas foi transformado em objeto de fetiche, o que altera as redes sociais indígenas, fundamentadas nas noções de dádiva e de reciprocidade, bem como gera um processo eminente de individualização do sujeito. Ressalte-se, porém, que ter acesso a esse bem é árdua tarefa para os indígenas, envolvendo negociações complicadas. As estatísticas demonstram que recebem uma quantidade muito pequena da circulação da moeda em Manaus. Um dos mecanismos capazes de alterar essa tendência tem sido a mobilização em torno das organizações indígenas (Bernal, 2003).

No entanto, se o quadro é complexo, nem tudo é assimetria. Cardoso de Oliveira (1968) mostra que na cidade os índios configuram uma extensa rede social e isto tem também um peso positivo em termos de agência política e de inserção no contexto das políticas identitárias locais. A inserção urbana, por outro lado, fomenta a reafirmação de identidades étnicas e leva a um exercício em que se busca dotar de maior eficácia as associações indígenas, para que possam minimizar as adversidades do contexto urbano.

### **Os Baré e suas percepções sobre Manaus. Ou o que suas narrativas revelam?**

Apresentado esse contexto mais geral, no qual os Baré estão inseridos, passo a tratar especificamente de suas percepções sobre Manaus. O intuito é demonstrar que possuem um ponto de vista singular sobre esse contexto. Como vimos, Manaus é parte de seu território tradicional e estar nessa cidade permite que mantenham uma relação que

é essencial: o contato com o rio Negro, do qual são dependentes simbolicamente. Aliás, esta relação constitui as bases da territorialidade Baré, uma vez que estão constantemente se deslocando pelos rios, prática bastante valorizada. Afinal, a dinâmica permite que revisitem lugares e pessoas consideradas afetivamente importantes, o que ajuda a constituir a própria memória e reafirmar suas redes sociais.

Em relação aos seus regimes cosmológicos, prevalece entre os Baré a visão de natureza viva, dinâmica, *encantada*. Isto é, o cosmos está povoado por seres da sobrenatureza, marcados essencialmente por sua capacidade transformacional e habilidade para interagir em domínios diferenciados (natureza, cultura e sobrenatureza). Assim, acreditam que os animais são dotados de ponto de vista, possuindo famílias e sociedades e sendo protegidos pelos “donos” ou “mães” dos animais como ressaltaram em campo. Por essa perspectiva, plantas podem se transformar em animais, botos em seres humanos e assim sucessivamente. Ou seja, para eles, o *cosmos* abriga diferentes “sujeitos” que fazem parte de uma rede de relações hierarquicamente postuladas e cujas relações são instáveis, pois dependem da prática dos atores sociais.

Segundo esse modelo, compartilhado por muitos grupos ameríndios como pontuou Viveiros de Castro (1996), o mundo parece ser o “lugar das trocas”, pois seres diferentes estão em constante interação a despeito de linguagens, naturezas e formas culturais e corporais diferenciadas. As relações entre esses domínios idealmente devem ser regidas por princípios de reciprocidade específicos, sendo este o princípio organizador típico das sociedades ameríndias, o que inclui os Baré. Ao refletir sobre Manaus, são estas as narrativas que acionam para interpretar as profundas modificações neste lugar, causadas principalmente pelos “brancos” por seu comportamento agressivo.

Por outro lado, se essa visão permanece, mesmo vivendo na cidade os Baré alimentam um imaginário sobre o que chamam de “vida no interior”, fundamentada na exploração de produtos da floresta e no cultivo de mandioca; na vivência em pequenos e dispersos sítios familiares, o que ajuda a definir um modo de vida caracterizado pelo movimento, pela configuração de redes amplas de parentesco e compadrio. Neste contexto, o acesso a bens da natureza é coletivo, especialmente quando existem vínculos de parentesco, co-residência ou de vizinhança, o que ajuda a compor uma filosofia social que valoriza a “gratuidade<sup>12</sup>”. Ora, no “interior” é possível pescar ou subir em um pé de

---

<sup>12</sup>O que não significa menosprezar os princípios de reciprocidade.

açá para ter acesso a esses recursos sem que seja necessário dispor de dinheiro, diferentemente da cidade, marcada pela presença desse signo.

Ressalte-se que os Baré não apenas valorizam esse imaginário, como também o colocam em prática. Isto é, deram origem a inúmeras comunidades, mais ou menos próximas de Manaus, quase todas acessíveis através do rio Negro. Aliás, de modo geral quase todos têm uma moradia em Manaus e, outra, nessas comunidades, marcadas por sua configuração multiétnica. Neste contexto, valorizam simultaneamente os vínculos de consanguinidade como também as relações afetivas que se constroem no cotidiano, no caminhar de uma “boa vida” no sentido proposto por Overing (1991).

Digno de nota é que, anualmente, há um tempo especial dedicado às “festas de santo”. Nesse momento, os Baré deixam Manaus e, por meio de pequenas embarcações, deslocam-se para comunidades espalhadas por toda região rionegrina. Trata-se de um momento ritual e festivo<sup>13</sup>, em que as comunidades, relativamente abandonadas em boa parte do ano, ficam novamente “vivas”. Embarcações trazendo pessoas e bens da cidade – como televisores, ventiladores e gêneros alimentícios – chegam frequentemente. As ruas estão cheias, bem como as casas Baré, com redes penduradas por todos os cantos, recebendo parentes e amigos de toda a região rionegrina e particularmente de Manaus. Nesse contexto, todos de algum modo se conhecem e compartilham de um mesmo imaginário, das mesmas práticas, da mesma comida a despeito de suas diferenças. Ginganas, torneios de futebol, bailes dançantes e “lanches” coletivos, e gratuitos convém frisar, fazem parte do cotidiano. Procissões e missas realizadas pelos próprios Baré, rezadas na língua *nheengatu*, são eventos não menos importantes. Afinal, ajudam a delinear a idéia que os Baré têm de si mesmos, enquanto pessoas, e como parte de uma coletividade maior.

De volta à cidade, estão novamente dispersos, mas acionando suas próprias lentes culturais para pensar sua relação com a cidade. Dessa forma, relacionam Manaus ao dinheiro e a relação específica com o espaço, marcada pela sua apropriação ilimitada, o

---

<sup>13</sup> Tassinari faz uma distinção entre os rituais e os momentos festivos, embora reconheça que não há uma distinção clara entre as categorias festas, rituais, cultos, cerimônias na literatura antropológica. “No entanto, na dicotomia clássica estabelecida por Durkheim (1960 [1912]), entre a vida sagrada e a profana, rituais e festas associam-se à primeira, pois evocam sempre um estado de espírito que se assemelha ao sentido religioso. Assim, como o termo “ritual” comumente remete a aspectos mais graves, sérios, geralmente momentos liminares, como nos rituais de passagem, havendo inclusive dor e sofrimento em rituais fúnebres ou iniciações (Van Gennep 1978). Os rituais são também definidos pela repetição cerimoniosa de gestos formalizados. A festa é sempre uma ocasião de descontração, divertimento, envolvendo danças, músicas, bebida, alegria” (2003, p. 40-41).



que dá origem a intensos processos de degradação ambiental. Também interpretam esses fatos a partir de suas próprias lentes culturais. Afinal, percebem que se inseriram em Manaus ao estabelecer uma espécie de aliança para com os “brancos” pela qual buscavam criar melhores condições para produzir a vida diante dos novos contextos marcados pela violência e assimetria.

No fundo, os que os Baré pretendiam “amansar” ou “domesticar” os brancos. Para eles, o que está em jogo era também um projeto que pretendia “*pacificar o branco*” para usar os termos de Ramos e Albert (2002). A estratégia Baré foi incorporar, digerir essa diferença, o que se fez pelo compartilhamento de alimentos e de substâncias corporais. A cidade foi igualmente incorporada, tornando-se menos um lugar do “outro” para se transformar em seu próprio “lugar no mundo” para usar DiMéo (2001).

Nesse processo, foram muitas as perdas. Afinal, se Manaus transformou-se em seu lar, esse espaço passou por um processo de inexorável mudança. Assim, ainda que se vejam como “colonizadores” do espaço hoje representado por Manaus, não concordam com a devastação ambiental, com o barulho incessante, com a exigência do dinheiro para tudo e com a violência urbana que caracteriza a cidade na contemporaneidade. Contudo, se Manaus está se constituindo por oposição ao modelo ideal Baré, a percepção desse ambiente está sendo influenciada por padrões de entendimento que lhes são próprios.

Até um tempo os adultos vinham respeitando a natureza, mas a nova geração vai para a cidade e já vão se esquecendo de seus princípios e dos conhecimentos tradicionais. Ele acaba até mesmo destruindo a natureza e fica sem nada. Quando chega à cidade já não tem nada para contar, para ensinar para seus filhos. Já não sobra nada. Olha, eu sou Baré e estou aqui desde 1979. De lá para 2007, eu fico vendo, existem lugares onde se caçava, pescava tomava banho que já não existem mais. Manaus está morta. Não são grandes avenidas, não são as indústrias e os viadutos, o grande shopping que significam modernização. Não é isso que vai melhorar Manaus, é o que está matando Manaus. Manaus era vida e hoje não. Antes tinha violência, mas não era igual ao que é hoje. Manaus está cheia de galeras<sup>14</sup> que não respeitam mais ninguém. A cidade está muito grande. Aqui não está tendo vida, Manaus está morrendo. Há tanta violência acontecendo entre os familiares hoje...Desrespeitou seus familiares, desrespeitou a própria natureza. A natureza é a mãe

---

<sup>14</sup> Galera é um termo bastante usado em Manaus para designar gangues compostas por grupos de jovens que atuam em grupo para fazer coisas tidas como violentas e amorais, como bater em outras pessoas, ameaçá-las e roubá-las, entre outros aspectos.

de todos. Apesar de tanta tecnologia, não podemos prever o que está acontecendo. A natureza está dizendo o que vai acontecer, o que podemos fazer. Mas não há ninguém preocupado em ouvir. Temo que esteja chegando o tempo em que vamos todos voltar para a Cobra Canoa, que deu origem à toda humanidade e que pode fazer essa mesma humanidade desaparecer (Celina Baré, 2007).

Todos esses fatos, ainda que apresentados sumariamente, ajudam a demonstrar que os Baré estão engajados secularmente nesse exercício relacional, que envolve “diferentes tipos de pessoas” e potências. Aliás, reconhecem que muitas vezes a força dos “brancos” tem se sobreposto àquelas dos Baré, e deixado seu lastro negativo. A situação de miséria de alguns índios urbanos; o fato de serem constantemente invisibilizados; de não terem acesso aos serviços de saúde ou escolar; de estarem sujeitos à violência seja invadindo um pedaço de terra, seja no envolvimento com as “galeras”, falam por si. Todavia, a despeito das adversidades, reafirmam os mesmos padrões de interação, reivindicando sua condição de existir.

Sendo assim, os Baré assumem-se como um povo cuja referência básica é a ideia de “mistura” e é por isso que podem ser considerados os “índios brancos”, acreditar em botos, viver em Manaus, “festejar os santos católicos” e continuar sendo Baré. Suas narrativas, portanto, indicam que é preciso dotar de maior flexibilidade nossos modelos teóricos, de forma a substituir os pares de oposição – como, por exemplo, índio:branco; cidade: aldeia – por “*posições escalares que, contrastam umas com as outras de acordo com a distância relativa de um pólo a outro*”, como pontuou Lasmar (2005:148). Afinal, estas não são “posições” absolutas, mas indicariam formas distintas de estar e perceber a cidade.

### **Referências Bibliográficas.**

- ALBERT, Bruce. RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o Branco – Cosmologia do Contato Norte Amazônico*. São Paulo. UNESP. 2002.
- AMORIN, Antônio Brandão. *Lendas em Nheengatu e em português*. Manaus: Fundo Editorial/ACA, 1987.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. “Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco”. *Série Antropologia*, 309. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.
- BARRETTO FILHO, Hênio Trindade. “Invenção ou Renascimento. Gênese de uma sociedade indígena contemporânea no Nordeste”. In: Oliveira, João Pacheco de. *A viagem de volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 1999.
- BERNAL, Roberto Jaramillo. *Processus de reconfiguration de l'identité ethnique indienne à Manaus*. Tese de Doutorado. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales, 2003.
- CABALZAR, Aloísio & RICARDO, Carlos Alberto editores. *Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo, Instituto Socioambiental/FOIRN: São Gabriel da Cachoeira, 1998.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos índios Terena no sistema de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1968.
- \_\_\_\_\_. *O índio e o mundo dos brancos*. Campinas: Editora Unicamp, 1996.
- DI MÉO, Guy. *Géographie Sociale et territoires*. Paris: Nathan Université, 2001.
- FRAXE, Therezinha J. P. *Cultura Cabocla-Ribeirinha. Mitos, lendas e transculturalidade*. São Paulo: Annablume, 2004.
- FÍGOLI, Leonardo. *Identidad Etnica y Regional*. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: UNB, 1982.
- GALVÃO, Eduardo. “Mudança Cultural na região do Rio Negro”. In: *Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and history in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

- \_\_\_\_\_. “Ex-Cocama: Identidades em transformação da Amazônia peruana”. *Mana*, 9 (1), 2003.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2005.
- HILL, Jonathan (org). *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas 1492-1992*. Iowa: Univeristy of Iowa, 1996.
- INGOLD, Tim. “Ancestry, generation, substance, memory, land”. *The perception of the environment: Essays in the livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2001.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Noroeste Amazônico: *Enciclopédia: Povos Indígenas no Brasil*. In: [www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br), 2006.
- ISA/FOIRN. *Mapa-Livro Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia Brasileira*. Brasília: MEC/SEF/DPEF; FOIRN; ISA, 2000.
- LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago do Leite – Gênero e Transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “O princípio da reciprocidade”. In: *As estruturas Elementares do Parentesco*. Editora Vozes. Petrópolis, 1976.
- \_\_\_\_\_. “A ciência do concreto”. In: Lévi-Strauss, C. *O pensamento selvagem*. SP: Papyrus, 1989
- MEIRA, Márcio. “Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...os povos do “Baixo Rio Negro” querem ser reconhecidos. *Povos Indígenas do Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI, 1990.
- MEIRA, Márcio; Barros, Maria Cândida; Borges, Luís. “A língua Geral como identidade construída”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, 1996.
- NUGENT, Stephen. *Amazonian Caboclo Society. An Essay on invisibility and peasant economy*. Providence: Berg Publishers, 1993.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. *O mundo transformado: um estudo da "cultura de fronteira" no Alto Rio Negro*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: UnB, 1992.
- OLIVEIRA, Christiane Cunha de. *Uma descrição Baré (Arauwak): aspectos fonológicos e gramaticais*. Florianópolis: UFSC, 1993.
- OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, Volume 5, número 1. Rio de Janeiro: 1999.

- \_\_\_\_\_. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*. Número 34. São Paulo, 1991.
- PEREIRA, Ricardo Neves Romcy. *Comunidade de Canafé: história indígena e etnogênese no médio rio Negro*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: UNB, 2007.
- PERES, Sidnei. *Cultura, Política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no baixo rio Negro* (Tese de Doutorado do Programa de Antropologia Social da Universidade de Campinas). Campinas: Unicamp, 2003
- PÉREZ, Antonio. "Os Balé: In: Lizot, Jacques (Ed). *Los Aborígenes da Venezuela. Etnologia contemporânea*, Volume 3. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila Editores, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Los Baré: muerte y resurrección?". (mimeo, 2000)
- RIBEIRO, Berta G. 1995. *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. São Paulo : Companhia das Letras/Edusp. 270 p.
- RICARDO, Carlos Alberto (orgs). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental. 2000.
- ROMANO, Jorge Osvaldo. *Índios Proletários em Manaus*. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Brasília: UNB, 1982.
- SIMMEL, Georg. "A metrópole e a vida mental". Velho, Otavio (org). *O Fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- SILVA, Raimundo Nonato. *O Universo social dos Indígenas no Espaço Urbano: Identidade Étnica em Manaus*. (Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Porto Alegre: UFRS, 2001.
- SISSON, Jeffrey. *First Peoples. Indigenous cultures and their futures*. London: Reaktion Books, 2005.
- SLATER, Candace. *A festa do Boto: transformação e desencanto na imaginação amazônica*. Rio de Janeiro: Funarte, 2001.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. *No bom da festa. O processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP, 2003.
- VELHO Gilberto. *Individualismo e Cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

VIDAL, Silvia M. “Al chamanismo de los Arawakos de Rio Negro: su influencia en la política local y regional en le Amazonas de Venezuela”. *Série Antropologia*, 313. Brasília: UnB, 2002. 20 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Os Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica. Estudo do homem nos trópicos*. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1957.

WRIGHT, Robin M. “História Indígena do Noroeste da Amazônia: Hipóteses, Questões e Perspectivas”. In: CUNHA, Manuela Carneiro (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.