UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM GEOGRAFIA

ELENICE DURAN SILVA

AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA, RESSIGNIFICAÇÃO TERRITORIAL E MULTITERRITORIALIDADE URBANA DAS FAMÍLIAS CASSUPÁ/SALAMÃI RESIDENTES EM PORTO VELHO\RO

Porto Velho-RO

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA
NÚCLEO DE CIÊNCIAS E TECNOLOGIA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO E DOUTORADO EM GEOGRAFIA

AFIRMAÇÃO IDENTITÁRIA, RESSIGNIFICAÇÃO TERRITORIAL E MULTITERRITORIALIDADE URBANA DAS FAMÍLIAS CASSUPÁ/SALAMÃI RESIDENTES EM PORTO VELHO/RO

ELENICE DURAN SILVA

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Rondônia PPGG/UNIR.
Área de Concentração: "Amazônia e Políticas de Gestão Territorial" Linha de Pesquisa. Território, Representações e Políticas de Desenvolvimento – TRPD, para obtenção do Título de Mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada à fonte.
Esta dissertação está estruturada de acordo com as normas estabelecidas na ABNT de 2016.

Porto Velho-RO
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

S586a

Silva, Elenice Duran

Afirmação identitária, ressignificação territorial e multiterritorialidade urbana das famílias Cassupá./Salamãi residentes em Porto Velho, RO/ Elenice Duran Silva. Porto Velho, Rondônia, 2016.
120 f.: il.

Orientador: Dr. Adnilson de Almeida Silva

Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Rondônia-UNIR.

1.Autoafirmação identitária. 2. Ressignificação territorial. 3. Multiterritorialidade indígena. 4. Área urbana. I. Silva, Adnilson de Almeida. II. Título.

CDU: 911.3

Bibliotecária Responsável: Cristiane Marina T. Girard CRB11/897

ATA DE DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Elenice Duran Silva

A Banca de Defesa de Dissertação de Mestrado presidida pelo Orientador/Presidente **Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva** e constituída pelos examinadores: **Prof. Dr. Antônio Carlos Maciel**/ Examinador Externo/Mestrado em Educação/UNIR e **Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva**/Examinadora interna/PPGG/UNIR reuniram-se no dia 20 de setembro de 2016, às 9 horas no auditório Milton Santos/CEGEA/UNIR/Bloco 1T, para avaliar a dissertação de mestrado intitulada ***"Afirmação Identitária, Ressignificação Territorial e multiterritorialidade urbana das famílias Cassupá/Salamãi residentes em Porto Velho/RO"***, da mestranda **Elenice Duran Silva**, matrícula 201410102. Após a explanação da mestranda e arguição pela Banca Examinadora, a referida DISSERTAÇÃO foi avaliada e de acordo com as normas estabelecidas pelo Regimento do Programa de Pós-Graduação em Geografia foi considerada APROVADA. A candidata terá o prazo de até 90 dias para fazer as correções sugeridas pela banca e entregar as cópias definitivas de sua dissertação, sob pena de invalidação, pelo colegiado, do processo de defesa, conforme preceitua o § 3º do artigo 52 do Regimento Interno do PPGG, uma vez que o curso só finaliza com a entrega da Dissertação revisada.

Porto Velho-RO, 20 de setembro de 2016.

Prof. Dr. Adnilson de Almeida Silva
Orientador/Presidente

Prof. Dr. Antônio Carlos Maciel
Examinador Externo/Mestrado em Educação/UNIR

Profa. Dra. Maria das Graças Silva Nascimento Silva
Examinadora interna/PPGG/UNIR

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos povos originários do Estado de Rondônia, principalmente ao Povo Cassupá/Salamãi, especialmente à Dona Maria Luiza, quando, ainda criança suportou as perdas irreparáveis o distanciamento da família e a perda da mãe, a qual ela não chegou a conhecer.

In memoriam ao seu esposo Sr. Alonso Cassupá e ao seu filho Clóvis Cassupá que, em dezembro de 2015, deixou este plano. Em vida não deixaram de lutar pela autoafirmação identitária e pela conquista de uma territorialidade que pudesse garantir aos filhos e aos netos um espaço de sobrevivência. Atravessaram o caminho na certeza de que deixariam para seu povo uma referência de luta e resistência.

À Maria Helena Cassupá, pela hospitalidade, atenção e longas horas de conversas.

Ao Senhor Inácio Cassupá, pela amizade, paciência e pala disponibilidade de tempo para nos contar as histórias de deslocamento das famílias.

Ao Gerson Cassupá, pela persistência na luta pelo seu povo.

AGRADECIMENTOS

Apesar de a pesquisa acadêmica ser considerada como um caminho solitário, muitas pessoas fizeram parte da minha caminhada para a construção desta dissertação. Agradeço sinceramente e de coração as seguintes pessoas:

Primeiramente a Deus, que em todos os momentos providenciou tudo que eu necessitava: família e amigos que surgiam como anjos enviados por Ele trazendo luz para guiar o meu caminho;

Ao orientador desta pesquisa, professor Dr. Adnilson de Almeida Silva pela paciência, apoio, amizade e humildade com que conduziu a minha caminhada no mestrado. Obrigada por acreditar em nosso trabalho e por ter sempre a palavra certa para nos fortalecer;

À minha querida mãe Amália Duran Duarte, meu suporte, minha força e meu exemplo, o grande amor da minha vida;

Aos meus 10 irmãos pelos quais tenho imenso amor. Francisca Duran, Elizabete Duran, Ermes Duran, Edgar Duran, Eleno Duran, Ederlei Duran, Edileno Duran, Edigerson Duran, Estefani Duran, Elen Cristina Duran;

In memorian ao meu Pai Enoc Duarte da Silva que partiu aos 42 anos e ao meu irmão Eliomar Duran Silva que partiu aos 21 anos de idade, ambos muito jovens, mas assim foi a vontade de Deus, a quem agradeço a oportunidade do breve tempo que pude ter com eles;

Ao meu esposo Rogerio Vargas Motta, por ter me ajudado com o seu jeito especial a transpor os obstáculos na nossa caminhada;

Às minhas filhas Janaina Duran Motta e Carolina Duran Motta por suportarem minha ausência e meus momentos de *stress*. Aproveito para pedir perdão pelo tempo que não dediquei a elas devidamente, meus amores incondicionais;

À minha amiga Fabíola Pinheiro pela correção dos textos, pelas horas de discussões, pelo apoio e amizade, minha irmã de coração;

À amiga Francilene Sales por cuidar das minhas filhas quando precisei me ausentar;

Aos amigos e amigas: Regina Mourão pelas palavras de apoio, Moisés Santos por tantas vezes que se preocupou e sensibilizou o "cafofo da pavulagem" para que me dessem força; e ao Edson Cavalari pelas contribuições e disponibilização de literaturas;

Às minhas queridas: Suzanna Dourado e Rachel Dourado que surgiram na minha vida como luz e só me trouxeram alegrias;

Aos amigos e amigas especiais da turma do mestrado em Geografia 2014, Sônia Machado, Claudia Cleomar Ximenes, Patrícia Gemaque, Jânia Miléo, Francisca Aurineide

Tamboril, Alysson Ribeiro e a Ayrton Schupp, meu amigo e companheiro de sofrimento e superação;

À professora Drª. Maria das Graças Silva Nascimento Silva pelo aprendizado com os grandes debates proporcionados na disciplina de gênero, pela amizade construída e pelo carinho;

Ao professor Josué da Costa Silva pelo aprendizado nos debates proporcionados na disciplina de epistemologia.

À professora Drª. Eloiza Elena Della Justina pela amizade e carinho desde os tempos da graduação, com quem aprendi boa parte do que sei no campo profissional;

Ao Professor Eliomar Filho pelo incentivo e respeito que desde a graduação tem dispensado a mim;

À professora Maria Madalena Cavalcante pelos debates de gestão territorial abordados em sua disciplina no mestrado;

À professora Drª. Wany Sampaio que me levou a conhecer o mundo da pesquisa científica no universo indígena;

Aos povos originários Jupaú e Amondawa (Terra Indigena Uru-Eu-Wau-Wau) com os quais tive a oportunidade de conviver e aprender um pouquinho sobre seus mitos e ritos.

Aos colegas de trabalho da Secretária de Estado do Desenvolvimento Ambiental – SEDAM; em especial ao Secretário de Estado Vilson de Salles Machado, Miguel Penha, Fabio Adriano e Wanda Cristina Noronha que sempre me estenderam a mão;

Ao Grupo Ocupacional Transitório – GOT de Coordenação do Programa de Desenvolvimento Socioeconômico e Ambiental Integrado – PDSEAI. Em especial a Luiz Cláudio Fernandes, Eliezer Oliveira, Remo Gregório, Itajane Silvestre, Silvia Regina, Mauro Pereira dos Santos e Cel. Lioberto Caetano pela solidariedade nas horas de desespero.

À Associação de Defesa Etnoambiental – Kanindé (1992 – 2007) pela contribuição na minha formação profissional, pelo aprendizado e experiências imensuráveis;

Aos amigos especiais da turma de graduação de 1997, pelas amizades que não se perderam pelo caminho e que continuam fazendo parte da minha vida: Verônica Ariadne, Diana Nascimento, Charlles Barata e Emmanuel Nazareth;

À amiga Graziela Gouveia pelos anos de amizade e pelo grande exemplo de superação;

Aos amigos que se tornaram parte da família dos quais recebi apoio: Wilson, Marilene e seus filhos Isabeli, Diego e Cecília;

Ao coletivo Cassupá/Salamãi por terem aberto as postas para esta pesquisa.

RESUMO

Este trabalho buscou entender o processo de legitimação identitária étnica, cultural e a ressignificação territorial do grupo Indígena Cassupá/Salamãi, na área urbana da cidade de Porto Velho/RO. Este é o único grupo que, depois de 45 anos de luta e resistência contra as condições impostas pelo Estado brasileiro e pela sociedade envolvente, conseguiu estabelecer e ressignificar a sua territorialidade no ambiente urbano do estado de Rondônia. Como agentes de transformação, foram responsáveis pela criação do primeiro território indígena urbano e pela primeira referência de autoafirmação identitária fora de um espaço que, ao olhar da sociedade envolvente, não representa a sua originalidade (neste caso, o espaço da floresta), produzindo um contexto inteiramente novo, que à primeira vista, parece conduzir a um novo contexto histórico, na medida em que o grupo se abre aos seus anseios, enquanto coletivo, em diálogo com as novas dinâmicas estabelecidas no espaço geográfico. A iniciativa de abordar a ressignificação territorial e autoafirmação étnica do coletivo Cassupá/Salamãi, a partir da categoria de análise do território, foi motivada, principalmente, pela escassez de trabalhos acadêmicos que tomassem essa dimensão, como elemento importante da formação multiétnica da população amazônica, em contraste com as obras que colocam as comunidades aldeadas como preponderantes na formação da cultura local e para elevar a importância destes grupos que se encontram invibilizados e excluídos dos direitos de se reconhecerem indígenas. O estudo foi construído sobre uma abordagem que privilegia a perspectiva temporal, onde foram buscadas as raízes da identidade étnica do grupo, através do processo histórico e dos choques interétinicos materializados nos espaços vividos ao longo do tempo que delinearam o modo de ser Cassupá/Salamãi na cidade. Neste aspecto, a memória constitui o elemento que atua como aglutinador dessas experiências que se mantiveram registradas no imaginário do grupo, explicando as permanências e resistências experimentadas ao longo dessa história. Retrocedendo aos primórdios da instalação da Linha Telegráfica do Amazonas ao Mato Grosso e da implantação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI que, com seu projeto salvacionista, concretizou, através da política de integração, a fusão de grupos étnicos à sociedade envolvente, produzindo assim, a invisibilidade das populações nativas que assimilaram as formas sociais e culturais da sociedade envolvente, desconfigurando crenças, mitos e ritos peculiares aos povos originários, resultantes de processos de choques, sobre tudo, entre os grupos que apresentavam menores números de indivíduos; um marco fundamental para o fim da política de integração da população indígena. A sociedade envolvente foi constituinte de 1988, conquistando aí o direito a sua forma de organização, religiosidade, cultura e territorialidade, porém, para alguns grupos, como foi o caso do Cassupá/Salamãi, a constituição de 1988 não chegou a tempo de evitar as perdas às quais os grupos foram submetidos nas décadas de 1940, 1950, 1960 e 1970. Daí a necessidade de compreender a forma complexa de inserção destas populações na sociedade envolvente, uma vez que estes grupos estabelecem mecanismos de resistência para não perderem suas referências identitárias e de serem originários do Estado Brasileiro, sendo que, esse Estado de Direito, não os reconheceu enquanto filhos primeiros desta terra. O trabalho foi embasado por meio de pesquisa participante e entrevistas.

Palavras-Chave: Autoafirmação identitária. Ressignificação territorial. Multiterritorialidade indígena. Área urbana.

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo comprender el proceso de legitimación de identidad étnica-cultural, y la reformulación territorial del grupo indígena Cassupá/Salamãi en la área urbana de la ciudad de Porto Velho/RO. Este es el único grupo que después de 45 años de lucha y resistencia contra las condiciones impuestas por el Estado brasileño y la sociedad circundante, logró establecer y replantear su territorialidad en el entorno urbano en el estado. Como agentes de transformación fueron los responsables por la creación del primer territorio indígena urbano, y la primera referencia de auto afirmación identitaria, fuera de un espacio que a los ojos de la sociedad envolvente, no representa su originalidad (en este caso, el área de la selva), produciendo un contexto totalmente nuevo, que a primera vista parece conducir a un nuevo contexto histórico, ya que el grupo abre sus anhelos, como colectivo, en diálogo con las nuevas dinámicas establecidas en el espacio geográfico. La iniciativa para hacer frente a la reformulación territorial y étnica de autoafirmación del colectivo Cassupá/Salamãi, por medio de la categoría de territorio, fue motivada principalmente, por la escasez de estudios académicos que tienen ésta dimensión, como un elemento importante de la formación multi-étnica de la población amazónica, en contraste con las obras que sitúan las comunidades aldeadas, como preponderantes en la formación de la cultura local y para elevar la importancia de estos grupos que están invisibilizados y excluidos de sus derechos, y de ser reconocidos cómo indigenas. El estudio fue construido dentro de un enfoque que privilegia la perspectiva temporal, donde buscaron las raíces de la identidad étnica del grupo, por medio del proceso histórico y de los choques interétnicos, materializados en los espacios vividos a lo largo del tiempo, que configuraron el modo de ser Cassupá/Salamãi en la ciudad. En este sentido, la memoria es el elemento que actúa como unificador de estas experiencias que han quedado registrados en el imaginario del grupo, lo que explica la permanencia y resistencia experimentada en toda esta historia. Volviendo a los primeros días de la instalación del telégrafo, la línea de Amazonas a Matogrosso, y de la implantación del Servicio de Protección al Indio - SPI que con su proyecto salvacionista, materializa a través de la política de integración, la fusión de los grupos étnicos en la sociedad que lo rodea, produciendo así la invisibilidad de los pueblos originarios, los cuales asimilaron las formas sociales y culturales de la sociedad que los rodea. Desconfigurando creencias, mitos y ritos peculiares de los pueblos indígenas, que resultaron de procesos de choques, especialmente, entre los grupos que tenían un menor número de individuos, hechos fundamentales para el fin de la política de integración de la población indígena. La sociedad circundante fue constituyente en 1988, ganando el derecho a su forma de organización, religión, cultura y territorialidad. Sin embargo, para algunos grupos, como fue el caso de Cassupá/Salamãi, la constitución de 1988 no llegó a tiempo para evitar las pérdidas a las que dichos grupos fueron sometidos, en las décadas de 1940, 1950, 1960 y 1970. De ahí, la necesidad de entender la forma compleja de integración de estas poblaciones en la sociedad circundante. Ya que estos grupos se establecen, cómo mecanismo de resistencia para no perder sus referencias identitarias y para sentirse originarios en el estado brasileño, donde el estado de derecho no los reconoce como los primeros hijos de esta tierra. El trabajo fue basado por medio de investigación participante y entrevistas.

Palabras clave: Autoafirmación identitária. Resignificación territorial. Multiterritorialidad indígena. Zonas urbanas.

LISTAS DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIS – Agente Indígena de Saúde

CIMI – Conselho Missionário Indigenista

CNPI – Comissão Nacional de Política Indigenista

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.

Kanindé – Associação de Defesa Etnoambiental

ONGs – Organizações Não-Governamentais

PLANAFLORO – Plano Agropecuário e Florestal de Rondônia

SEDUC – Secretaria de Estado da Educação

SESAI – Secretaria Especial de Saúde indígena

SIPAM – Sistema de Proteção e Vigilância da Amazônia

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

SPILTN – Serviço de Proteção aos índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais

SEDAM – Secretaria de Estado do Desenvolvimento Ambiental

TI.UEWW – Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau

ZSEE-RO – Zoneamento Socioeconômico e Ecológico do Estado de Rondônia.

LISTAS DE MAPAS

Mapa 1 – Localização da área de estudo 22
Mapa 2 – Dispersão Cassupá/Salamãi em Terras Indígenas e/ou Postos de Atração...54
Mapa 3 – Localização das Terras Indígenas no município de Porto Velho / Rondônia 68
Mapa 4 – Espacialização das famílias residentes nos bairros da área urbana de Porto Velho.....70
Mapa 5 - Espacialização das famílias residentes no Território Indígena Urbano 90

LISTA DE FOTOS

Foto 1 – Monumento urbanístico conhecido popularmente como "Índio de Lata" no perímetro urbano de Porto Velho 78
Foto 2 – Monumento comercial, símbolo da representação cultural estrangeira e do capitalismo globalizante localizada na frente da loja Havan – Estátua da Liberdade 79
Foto 3 – Fachada da Loja Havan 81
Foto 4 – Vista frontal do prédio da loja Havan 82
Foto 5 – Coletivo Cassupá/Salamãi em frente à maloca construída no Território Urbano 83
Foto 6 – Vista lateral da Igreja Assembleia de Deus na entrada do Territrio Ídigena Urbano. 84
Foto 7 – Espaço interno da Igreja Assembleia de Deus. Campanha de saúde preventiva realizada pelo Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI 85
Foto 8 – Vista frontal da Igreja Católica 86
Foto 9 – Vista frontal da casa da senhora Maria Helena Cassupá 87
Foto 10 – Vista lateral da casa da senhora Maria Helena Cassupá 87
Foto 11 – Vista frontal da casa do senhor Gerson Cassupá 88
Foto 12 – Vista frontal da casa do senhor Inácio Cassupá 88
Foto 13 – Estrutura física da Igreja Assembleia de Deus no território indígena urbano Cassupá/Salamãi 99
Foto 14 – Estrutura física da Igreja Assembleia de Deus no território indígena urbano Cassupá/Salamãi 99
Foto 15 – Festa realizada no território indígena urbano Cassupá/Salamãi em 2011 100
Foto 16 – Festa realizada no território indígena urbano Cassupá/Salamãi em 2011 100
Foto 17 – Sr. Inácio Cassupá, filho de seu Alonso e Dn. Maria Luiza Cassupá 104
Foto 18 – Dona Maria Luiza, o filho Sr. Clóvis Cassupá e a filha Maria Helena Cassupá 104
Foto 19 – Gerson Cassupá, Presidente da Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi 106
Foto 20 – Gerson Cassupá, Presidente da Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi 106
Foto 21 – Povo Cassupá/Salamãi. Maloca construída no território urbano 109
Foto 22 – Mulher indígena Cassupá (Massaká) em 2015 111

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Registro histórico do deslocamento dos grupos indígenas Cassupá e Salamãi na década de 1940 40
Figura 2 – Mapa Etno - Histórico Curt Nimuendajú 1981. Adaptado do mapa de 1944. 41
Figura 3 – Mapa Etno Histórico Curt Nimuendajú 1981. Adaptado do mapa de 1944. 42
Figura 4 – Áreas Etnográficas da América Indígena Mamoré-Guaporé 43
Figura 5 – Distribuição das populações indígenas nas áreas rurais e urbanas no Estado de Rondônia 67
Figura 6 – Distribuição das populações indígenas nas áreas rurais e urbanas no Estado de Rondônia 67
Figura 7 – Sr. Alonso Cassupá, ainda criança em 1941 103
Figura 8 – Sr. Telêmaco Cassupá em 1988 103
Figura 9 – Sr. Antônio Biraí Massaká em 1988. 103
Figura 10 – Mulher indígena Massaká em 1941 111

"A aceitação ou não dessa apropriação depende da decisão desses povos, até porque ao tomarem conhecimento do conforto existente na dita sociedade moderna, implica também que desejem participar desse 'bem-estar', mesmo que isso resulte em desvalorização de sua identidade cultural e a conquista de uma cidadania incompleta e excludente. Com a conscientização social e políticas públicas adequadas se poder amenizar a situação em que vivem esses povos. Essas transformações sofridas e as estratégias de sobrevivência física e cultural desses povos passam necessariamente pelo respeito e preservação de seus territórios".

Adnilson de Almeida Silva

"Para os que chegavam, o mundo em que entravam era uma arena dos seus ganhos em ouro e gloria. Para os índios que ali estavam, nus na praia, o mundo era um luxo de se viver. Este foi o encontro fatal que ali se dera. Ao longo das praias brasileiras de 1500, se defrontaram, pasmos de se verem uns aos outros tal qual eram, a selvageria e a civilização. suas concepções, não só diferentes mas, do mundo, da vida, da morte, do amor, se chocaram cruamente. Os navegantes, barbudos, hirsutos, fedentos, escalavrados, de feridas de escorbuto, olhavam o que parecia ser a inocência e a beleza encarnadas. Os índios, esplendidos de vigor e de beleza, viam, ainda mais pasmos, aqueles seres que saíam do mar".

Darcy Ribeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 20

CAPÍTULO I: ESPAÇO, TEMPO, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE INDÍGENA: UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA 32

1 ESPAÇO, TEMPO, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE INDÍGENA: UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA 33

1.1 TERRITÓRIO, TERRITORIALIDADE, MULTITERRITORIALIADADE E IDENTIDADE 33

1.2 CONTEXTUALIZANDO A TRAJETÓRIA: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA DA DINÂMICA GEOGRÁFICA ESTABELECIDA NO ESPAÇO DE MULTITERRITORIALIDADES 38

1.3 A DESTERRITORIALIZAÇÃO 55

1.4 A RETERRITORIALIZAÇÃO 56

CAPÍTULO II: EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS NO ESPAÇO URBANO 60

2 EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS NO ESPAÇO URBANO 61

2.1 A CIDADE 63

2.2 AS FAMÍLIAS CASSUPÁ/SALAMÃI RESIDENTES EM PORTO VELHO 69

2.3 MODOS DE VIDA 73

CAPÍTULO III: UMA LEITURA A PARTIR DAS IMAGENS DO ESPAÇO PERCEBIDO, VIVIDO E CONCEBIDO 76

3.1 O ESPAÇO PERCEBIDO: A CIDADE 77

3.2 O ESPAÇO VIVIDO: ÁREA INDÍGENA CASSUPÁ/SALAMÃI 82

CAPÍTULO IV: A REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA E A RESSIGNIFICAÇÃO TERRITORIAL 91

4 A REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA E A RESSIGNIFICAÇÃO TERRITORIAL CASSUPÁ/SALAMÃI NA CIDADE DE PORTO VELHO 92

4.1 (RE)TERRITORIALIZAÇÃO E O PAPEL DO ESTADO BRASILEIRO 93

4.2 AS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E AS PERDAS CULTURAIS DO COLETIVO CASSUPÁ/SALAMÃI NA CIDADE 97

4.3 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE RESISTÊNCIA 100

4.4 OS IDOSOS 103

4.5 OS JOVENS 104

4.6 AS MULHERES 110

CONSIDERAÇÕES FINAIS 113

REFERÊNCIAS 116

APRESENTAÇÃO

A escolha do tema se deu, principalmente, pela vivência com grupos indígenas distintos, em diferentes estágios de assimilação da cultura envolvente, o que de alguma maneira, instigava minha curiosidade para entender suas concepções de vida diante às tantas mudanças impostas pela sociedade. Esta curiosidade teve início com a minha primeira experiência, que se deu em 1992, quando conheci a Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau, do povo indígena que se autodenomina *Jupau*, ainda em estágio de recém-contato; depois, em 1998, com os Amondawa, subgrupo Uru-Eu-Wau-Wau.

Os primeiros contatos destes indígenas com a sociedade envolvente deram-se na década de 1980. Eles são conhecidos como grandes guerreiros, que resistiam bravamente à invasão do seu território e à espoliação de sua cultura. Com estes indígenas tive a oportunidade de ter uma conivência mais duradoura, com os quais estabeleci uma grande amizade e admiração. Esta amizade se deve fundamentalmente ao meu companheiro Rogerio Vargas Motta, com quem me casei. Quando o conheci, no final de 1991, era funcionário da FUNAI e dedicava-se de forma incondicional aos povos originários, nesta época, atuava como chefe de posto indígena na T.I Uru-Eu-Wau, já no início de 1992. Etnia

Neste mesmo ano, juntamente com outros colegas da FUNAI, fundamos a Associação de Defesa Etnoambiental – Kanindé, com a finalidade de fortalecer a luta do povo Uru-Eu-Wau-Wau, na defesa de seu território. A partir deste momento, passamos a trabalhar em projetos para potencializar as ações de proteção e fiscalização da terra indígena que apresentava bastante fragilidade diante da pressão que vinha sendo imposta. A pressão era voltada principalmente para a invasão de seu território com a retirada ilegal da madeira de lei, que era abundante e apresentava altíssimo valor econômico no mercado nacional.

Foi nesta condição que Rogerio Vargas Motta, Luiz Carlos Mareto, Evandro Santiago, Rieli Franciscato, saíram da FUNAI para fundar a Associação – Kanindé, apoiados por outros funcionários que continuaram na FUNAI, como o Dr. Nailton Gregório, que era procurador, Samuel Cruz, Administrador da FUNAI e amigos de outros órgãos e entidades, como Ruy Marcos Lopes Correia – primeiro presidente da Kanindé e sua esposa Sheila, que era funcionária do IBAMA, Ivaneide Bandeira que atuava com os povos originários pela organização Aparaí e outros que eram sensíveis à causa e apoiaram a atuação do grupo.

Neste período, iniciei os primeiros contatos com os indígenas, em seguida comecei a acompanha-los em algumas viagens. Em uma dessas viagens fomos à aldeia mais afastada da

TI, conhecida como Comandante Ari. Nesta aldeia tive a mais completa certeza de que o homem poderia viver de forma harmoniosa consigo mesmo e com a natureza. Não havia recursos e a caminhada para se chegar era longa, duraria um ou dois dias. Ali, os indígenas se mantinham em sua originalidade, com raríssimos casos de intervenções, alguns tinham umas poucas mudas de roupas deixadas por algum visitante ou funcionário da FUNAI.

O comandante Ari foi o meu primeiro ponto de interrogação. Como é possível existir uma sociedade tão distante do universo que vivo? Observava cada movimento, cada ato e me encantava ao entardecer, quando eles começavam a cantar. Sempre no finalzinho da tarde, um dos mais velhos saía para cantar. A hospitalidade era algo impressionante. Durante a madrugada eles sempre colocavam uma fogueirinha embaixo das nossas redes para nos proteger do frio. Porém, a pressão sobre o território Uru-Eu-Wau era algo que também impressionava, eram madeireiros, posseiros, grileiros, garimpeiros, todos querendo se apropriar desse território.

A minha atuação como bolsista no Programa Iniciação Cientifica – PIBIC/UNIR, sob a orientação da professora Drª Wany Sampaio Bernardete, no "Estudo Mitológico das Narrativas Orais do Povo Amondawa: contribuições para a reaviventação da cultura tradicional através da educação escolarizada", também teve grande contribuição para a escolha do tema desta dissertação. Os conhecimentos linguísticos adquiridos no decorrer da pesquisa, na graduação, foi um grande aprendizado, através do qual estabeleci, com este povo, uma boa amizade.

No período do desenvolvimento da pesquisa, engravidei da minha filha Janaina. Durante a gestação, continuei os trabalhos de campo na aldeia Trincheira e os indígenas acompanharam boa parte desse momento e logo após o nascimento de Janaina, ainda em seus primeiros meses de vida, já me acompanhava nos trabalhos de campo. As mulheres da aldeia me ajudavam a cuidar dela, principalmente a esposa do cacique Tabijara. Era ele quem contava as histórias míticas do povo Amondawa, com quem fiz dezenas de entrevistas. O cacique não dominava muito bem o português e às vezes tínhamos dificuldade para entender as narrativas míticas contadas por ele. Na hora de transcrever as narrativas, contávamos com apoio do filho do cacique, o jovem *Pyrei*, que é professor da escola indígena bilíngue e também interprete de nossa pesquisa. Os estudos mitológicos tinham como objetivo subsidiar a preparação do material didático e pedagógico da escola indígena Amondawa, valorizando seus ritos e mitos.

Estes grupos ainda apresentavam poucas intervenções sociais e culturais, porém, com impactos marcantes em seus modos de vida, ligados, principalmente, às grandes mudanças em

sua territorialidade. Naquele momento, me perguntava: Como será que estes indivíduos entendem esta movimentação territorial, se até pouco tempo viviam em espaço livre, sem limitação e agora se veem condicionados a um território delimitado e limitado pela FUNAI? Sufocados por sua vizinhança do entorno e pressionados pelos avanços do desenvolvimento econômico, imposto pelos colonizadores, que eram e são reconhecidos como os bandeirantes desta terra. Sendo que, as sociedades originárias, eram e são, ainda hoje, relegadas e consideradas como intrusas em seus próprios territórios.

Logo depois conheci os indígenas Karitiana e Karipuna, estes, já tinham bastante tempo de contato e seus territórios demarcados. Os mais jovens possuíam um bom domínio da língua portuguesa e da cultura envolvente; alguns dos jovens estudavam nas escolas da capital; uma realidade bem diferente. Mesmo com seus territórios demarcados, passavam mais tempo na cidade, vivenciando o espaço urbano. Os mais velhos buscavam formas de sobreviver da venda de seus artesanatos, nas praças da cidade, outros, exerciam trabalho braçal ou eram funcionários públicos na própria FUNAI.

Em fim, tive os primeiros contatos com o Povo Cassupá/Salamãi nos movimentos sociais, nos anos de 1992 e 2000, quando conheci o Sr. Clovis Cassupá, no Fórum das Organizações não Governamentais de Rondônia, em sua luta para ser reconhecido como indígena. Apesar de conhecê-lo, neste momento, não tive muita aproximação ou identificação com sua luta, talvez por minha falta de conhecimento sobre a etnia.

Em 2010, quando trabalhei no apoio ao Programa de Compensação Indígena, da Usina Hidrelétrica de Santo Antônio, tive maior aproximação com as famílias e presenciei de perto muitas de suas angústias e ansiedades, na perspectiva de serem inseridos no Programa de Compensação Social da Usina. Participei de algumas reuniões deste grupo com o Ministério Público Federal e com representantes da Usina e FUNAI, foi quando pude sentir o quanto estas famílias resistiam para manter o seu espaço e a sua identidade indígena no ambiente da cidade. A partir deste momento, comecei a despertar o interesse e a buscar informações sobre este grupo e percebi que as informações eram poucas e vagas; a maioria delas foi produzida por relatos de técnicos do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, sendo que, o único estudo científico realizado com este grupo foi o da acadêmica de História da Universidade Federal Rondônia, Márcia Nunes Maciel – em seu Trabalho de Conclusão do Curso de Graduação, intitulado: “A Construção de Uma Identidade: História Oral com os Cassupá – 2003”, o qual foi de fundamental importância para o entendimento da problemática e para a produção da proposta de pesquisa, que tem como objetivo entender a multiterritorialidade das famílias Cassupá/Salamãi que residem na área urbana de Porto

Velho, tendo como questão norteadora a sua própria história de vida e não a história contada a partir da visão colonizadora, que é reproduzida na literatura brasileira.

Só seremos capazes de entender a territorialidade quando compreendermos a grande diversidade social, cultural e econômica existentes na Amazônia brasileira e contribuir com estudos que façam desses grupos os atores principais de suas histórias e que não sejam invisibilizados e relegados ao papel de coadjuvantes dos bandeirantes que colonizaram seus territórios. Como são retratados no hino de Rondônia:

Quando nosso céu se faz moldura
Para engalanar a natureza
Nós, os bandeirantes de Rondônia,
Nos orgulharmos de tanta beleza.

Como sentinelas avançadas,
Somos destemidos pioneiros
Que nestas paragens do poente
Gritam com força: somos Brasileiros!

Nestas fronteiras, de nossa pátria,
Rondônia trabalha febrilmente
Nas oficinas e nas escolas
A orquestração empolga toda gente;

Braços e mentes forjam cantando
A apoteose deste rincão
Que com orgulho exaltaremos,
Enquanto nos palpita o coração

Azul, nosso céu é sempre azul -
Que Deus o mantenha sem rival,
Cristalino muito puro
E o conserve sempre assim.

Aqui toda vida se engalana
De belezas tropicais,
Nossos lagos, nossos rios
Nossas matas, tudo enfim!

Os povos originários foram silenciados e invisibilizados diante dos desbravadores de Rondônia. Seus lagos, seus rios, suas matas estão tudo em fim. Nesta dinâmica, são induzidos a transitarem por contextos de mudanças, permanências e resistências marcadas pelas multiterritorialidades vivenciadas como processos indutores da transformação da vida, do espaço, do território e do lugar.

INTRODUÇÃO

O objetivo central deste trabalho é analisar o processo de reterritorialização das famílias indígenas Cassupá/Salamãi, na cidade de Porto Velho-RO, capital do estado de Rondônia, tendo como categoria de análise o território. Embasada no processo de (des)territorialização e (re)territorialização, em um contexto de multiterritorialidades, resultantes das mudanças, permanência e resistência no espaço geográfico, com foco no processo de legitimação identitária étnica, cultural e a ressignificação territorial do grupo Indígena Cassupá/Salamãi, na área urbana da cidade de Porto Velho, buscamos o entendimento das formas de organização dos indígenas na cidade e suas estratégias de sobrevivência, em um ambiente que não é o seu território de origem. A partir disso, trazemos uma discussão sobre espaço, territorialidade e identidade dentro da abordagem da geografia humana e cultural.

O campo da pesquisa está restrito à área habitada pelo grupo, localizada no Km 5,5, da rodovia BR-364, saída para Cuiabá, no município de Porto Velho/RO, situada na área rural, hoje, integrada à faixa de expansão urbana, onde reside parte das famílias indígenas Cassupá/Salamãi, que migraram para Porto Velho no final da década de 1960, após vivenciarem múltiplas territorialidades no espaço geográfico do estado de Rondônia, até se estabeleceram em nova base territorial, na área urbana da cidade Porto Velho, a qual elegemos como objeto deste estudo.

As famílias que residem no território urbano Cassupá/Salamãi são descendentes das etnias Cassupá e se autodenominam Massaká, da etnia Salamãi e Aikanã, além de indivíduos de outras etnias que também compõem o coletivo Cassupá/Salamãi.

O grupo Massaká e Tubarão (Tuparane) são parte da autodenominação étnica Aikanã. A etnia Salamãi, da família linguística Mondé, habitava próximo aos Aikanã, sendo que, no processo de integração à sociedade envolvente, os grupos foram fundidos ao Cassupá, que é do grupo originário dos Massaká, que herdou o nome de um cacique deste grupo. Cassupá, Massaká, Tubarão e Baquete são nomes próprios de caciques ou capitães que foram relacionados aos grupos.

O Povo indígena Cassupá/Salamãi utiliza essa denominação como uma estratégia de se autor representarem na cidade, o que caracteriza que, em algum momento, houve a fusão dos grupos como uma alternativa de manutenção de sua identidade e autoafirmação étnica, em função dos grandes impactos e fricção étnica sofrida durante o processo de amontoamento de

grupos distintos em postos indígenas, como estratégia adotada pelo SPI para tirar os indígenas da área de conflitos ocasionados pelo processo de colonização na região.

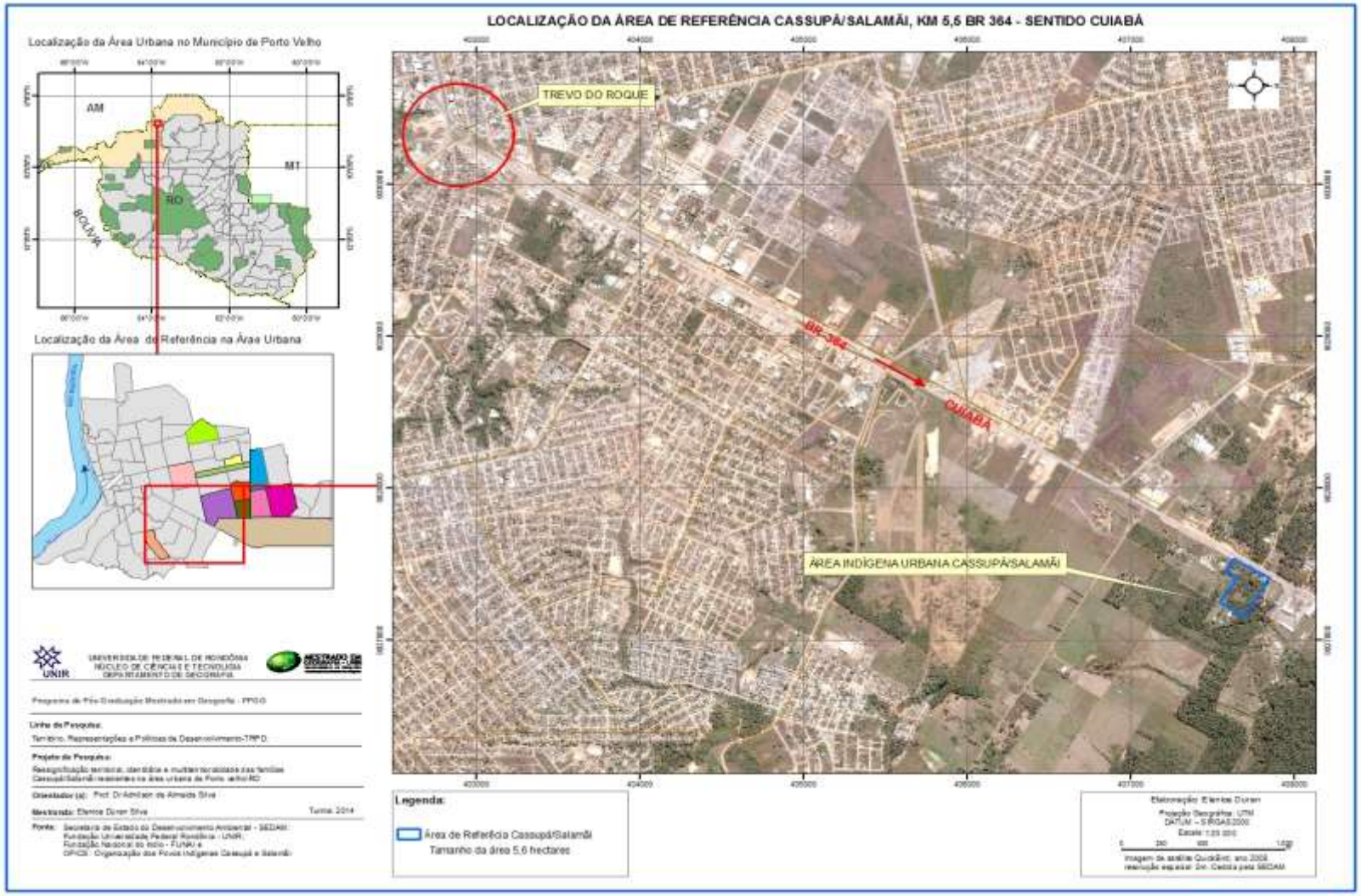
Quanto à utilização dos nomes Massaká e Cassupá, esta se deu em função da complexidade relativa à imposição de nomes atribuídos aos grupos indígenas pelos órgãos responsáveis, ou por outros grupos étnicos, sendo que, a utilização de nomes genéricos, não é uma exclusividade do Povo Cassupá. Neste sentido, encontramos outros grupos que utilizam os nomes genéricos atribuídos a eles por outros grupos ou pelos órgãos responsáveis, como é o caso do grupo indígena Uru-Eu-Wau-Wau que se autoidentifica Jupaú e o Suruí que se autoidentifica Paiter. Essa realidade se aplica a muitos outros grupos.

Os indivíduos do grupo Cassupá/Salamãi são registrados com diversos sobrenomes como: Cassupá, Salamãi, Baquete, Assiri, Aikanã e Cabixi, o que torna ainda mais difícil analisar o contexto da imposição de nomes relacionados à denominação atribuída por indivíduos externos.

A junção dos nomes "Cassupá/Salamãi" surgiu juntamente com o processo de fusão dos dois grupos, estabelecida por relação intercasamental, que se materializou no processo de criação da Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi – OPICS, na década de 1990 e é utilizada como autoidentificação do povo indígena na área urbana, através da qual, o grupo mantém sua representação legitimadora e se organizam para reivindicar seus direitos étnicos, sociais, territoriais e culturais no espaço urbano, acentuando sua trajetória de lutas e resistências.

No território indígena urbano Cassupá/Salamãi, residem, hoje, oito famílias, atingindo um total de 58 pessoas (Mapa 1 – Localização da área), entre idosos jovens, adultos e crianças que buscam legitimar sua identidade indígena e ressignificar sua territorialidade enquanto sujeito que vivencia um contexto urbano na cidade de Porto Velho.

Mapa 1 – Localização da área de estudo



O problema da migração de indígenas para a cidade é histórico e não é restrito a grupos específicos, como evidencia Juliana G. Melo (2013), ao afirmar que, desde 1968, o problema vem sendo abordado no campo da antropologia e da sociologia. Porém, a questão da territorialidade urbana, mesmo com os avanços teóricos, não apresenta, sequer, consenso quanto ao conceito utilizado para qualificar o indígena que se encontra inserido no contexto urbano. Assim, esclarece Melo:

> 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 (MELO, 2013, p.115).

Destacamos que, neste aspecto, a categoria analítica utilizada no campo da geografia parte sempre da compressão do lugar ou do território e, consideramos os conceitos de **"índios citadinos", "índios da cidade" e "índios na cidade"** como os agentes transformadores da categoria de análise que é o Território. Neste aspecto, vale explicar que não adotamos nenhum dos conceitos citados pela autora, partimos do entendimento de que conceituar o indígena na cidade é mais uma forma de segmentar a diversidade social já existente. Consideramos as sociedades indígenas (em contexto urbano), partido do entendimento de que houve imposições externas que os levaram a vivenciar uma múltipla territorialidade, não contribuindo assim, com a visão colonizadora de que o indígena que se encontra na cidade o deixou de ser, por não estar em seu espaço de origem (o que não se aplica a um imigrante que não deixa de ser estrangeiro por estar fora de seu espaço de origem – neste caso, o estrangeiro tem múltiplas territorialidades e uma identidade, podendo assim optar por uma dupla nacionalidade ou se naturalizar brasileiro, ressignificando sua identidade, porém, sua essência será sempre estrangeira[1]).

[1] A Constituição Federal do Brasil de 1988 – Capítulo III que trata da nacionalidade define no **Art. 12: São brasileiros** os indivíduos que se enquadram no inciso **I - natos**: **a)** os nascidos na República Federativa do Brasil, ainda que de pais estrangeiros, desde que estes não estejam a serviço de seu país; **b)** os nascidos no estrangeiro, de pai brasileiro ou mãe brasileira, desde que qualquer deles esteja a serviço da República Federativa do Brasil. **Art. 13. A língua portuguesa é o idioma oficial da República Federativa do Brasil.** § 2º **A lei não poderá estabelecer distinção entre brasileiros natos e naturalizados**, salvo nos casos previstos nesta Constituição. A Constituição Federal concedeu garantias diferenciadas aos portugueses com residência permanente no Brasil conforme o **DECRETO Nº 70.436, DE 18 DE ABRIL DE 1972. (ESTATUTO DA IGUALDADE)**. Art 1º Este Decreto regula a igualdade de tratamento entre brasileiros e portugueses, concernente aos direitos e obrigações civis e ao gozo dos direitos políticos. **Parágrafo único**. **Nos direitos políticos outorgados ao português não se incluem os que, por disposição constitucional, sejam privativos de brasileiros natos**. SEÇÃO III Disposições gerais. **Art. 16. Não perde a nacionalidade de origem aquele que se beneficiar do Estatuto da Igualdade.** O estatuto da igualdade não estabelece direitos iguais entre

A partir dessa fragilidade na abordagem e na determinação de categoria, nesta especificidade, corroboramos com Haesbaert, quando critica a abordagem feita pelas ciências sociais e pela antropologia, ao tratar a questão da espacialidade como o fim dos territórios, o que dá sentido ao título de sua obra "O Mito da Desterritorialização: do "fim dos territórios" à Multiterritorialidade", a qual será abordada como suporte teórico para embasar as discursões aqui apresentadas. É neste aspecto que entendemos a necessidade de uma abordagem da geografia humana e cultural para o entendimento das dinâmicas espaciais estabelecidas pelas relações sociais entre os grupos indígenas em contexto urbano, com o objetivo de dialogar com as ciências sociais e antropológicas para a compreensão das transformações espaciais, territoriais e sociais.

Entender as multiterritorialidades, as ressignificações territoriais e a legitimação identitária das famílias indígenas residentes na área urbana de Porto velho/RO é um desafio para a comunidade acadêmica de geografia. Os estudos relativos a esses grupos estão sempre voltados para as "Terras Indígenas Demarcadas" – TI's. Os grupos que vivem em contextos urbanos atraem pouco ou nenhum interesse dos pesquisadores do estado de Rondônia, principalmente os das ciências geográficas. Já em outros estados do país, dando destaque pincipalmente para o Amazonas, o interesse de pesquisadores tanto da geografia como das ciências sociais e da antropologia tem aumentado significativamente desde a década de 1990, com estudos e grupos de pesquisa que buscam compreender essa dinâmica social e territorial que os indígenas estabelecem com a cidade.

Nestes aspectos, podemos citar os trabalhos de Rozinei Lima Martins: "A Territorialidade como Nova Possibilidade De (Re)significar a Identidade Apurinã na Cidade de Manaus". Em sua dissertação de mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em 2011, buscou compreender como os indígenas Apurinã, fora de seu lugar de origem, recriam sua territorialidade na cidade; Alfredo Wagner Berno de Almeida que coordena o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PPGSCA/UFAM – FUND. FORD), que vem sendo desenvolvido desde julho de 2005, articulado com o projeto de pesquisa intitulado "Processos de desterritorialização: conflitos e movimentos sociais na Amazônia". O grupo conta com um número significativo de pesquisadores, sendo: 15 doutores das áreas de antropologia, direito, geografia, biologia, sociologia e história, 13 doutorandos, 04 mestres, 14 mestrandos, 04 bacharéis e 18

indivíduos natos e naturalizados, de acordo com a legislação o estrangeiro naturalizado no Brasil não perde sua naturalidade de origem conforme **Art. 16 do Estatuto da Igualdade** e são privativos de brasileiro nato os cargos previstos no Capitulo 3, § 3º: da Constituição Federal.

graduandos. Este grupo realizou estudos com aproximadamente 116 distintos grupos sociais[2]. O estudo é realizado com grupos tradicionais e com populações indígenas em diversos estágios de integração à sociedade e, dele já renderam várias publicações, como o livro "Estigmatização do Território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus e diversos artigos científicos".

Outro trabalho de referência é o de Rosaldo de Albuquerque Souza: "Sustentabilidade e Processos de Reconstrução Identitária entre o Povo Indígena Kinikinau (Koinukunôen), em Mato Grosso", dissertação de mestrado em desenvolvimento sustentável, apresentada ao Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS/UnB, 2012. Um dos pontos relevante de seu trabalho é o fato de que o grupo chegou a ser declarado "extinto" pela FUNAI, e que, apesar de viverem por longos anos de forma oculta, sem declarar ao público sua identidade étnica, preservaram grande parte de suas raízes identitárias, além do reconhecimento como indígena pela FUNAI. O autor desta dissertação é descendente da etnia Kinikinau e buscou, através de sua pesquisa, resgatar sua própria identidade e a de seu povo, quando afirma: "Nem eu mesmo sabia quem era. Me confundia com os Terena" (SOUZA, 2011, p.11).

Os trabalhos citados nos proporcionaram uma leitura das diversas situações que se estabeleceram em lugares diferentes, com povos diferentes, mas resultantes de uma única política de Estado; a política da integração destes povos à sociedade nacional. Fato este que, ao longo do tempo, deixou heranças similares para diversos povos da Amazônia.

Baseamo-nos, particularmente, nas monografias de conclusão do curso de graduação em História das acadêmicas da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Janaina Ferreira da Silva: "Uma História de Resistência do Povo Cassupá" (2005) e Marcia Nunes Maciel: "A construção de uma identidade: História oral com os Cassupá" (2003). Estas pesquisadoras fizeram excelentes trabalhos sobre oralidade e memórias de vida com as famílias das etnias Cassupá/Salamãi, residentes na área urbana de Porto Velho. Ressaltamos a escassez de fontes bibliográficas sobre estas etnias, por isso, destacamos a importância de nos reportarmos a estes trabalhos de conclusão de curso e frisarmos ainda que, nem mesmo a FUNAI, possui informações a respeito da historicidade destes grupos.

Para a abordagem do conceito de espacialidade humana, territorialidades e território para a compreensão da ação humana, sua temporalidade e configurações social, territorial e identitária na cidade, nos baseamos nas abordagens de Henri Lefebvre: A produção do espaço

[2] Disponível em http://novacartografiasocial.com/pesquisas/. Acesso em 21de dezembro de 2015.

(2000), e o Direito a Cidade (1991); em geógrafos brasileiros renomados como Rogério Haesbaert (2006), Marcos Aurélio Saquet (2007), Milton Santos (1978, 1996 e 1999) e Adnilson de Almeida Silva, este último é pesquisador da Universidade Federal de Rondônia, com sua Tese de doutoramento intitulada "Territorialidades e identidade dos coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia: "Orevaki Are" (reencontro) dos "marcadores territoriais" (2010), e dissertação de mestrado intitulada "Impactos Socioculturais em populações indígenas de Rondônia: Estudo da Nação Jupaú" (2007). Esses seus estudos trazem importantes conceitos para embasar as discussões de territorialidade com grupos indígenas do Estado de Rondônia, sendo também, o orientador desta pesquisa que delineia uma situação integradora para a compreensão das dinâmicas em contextos de aldeia e cidade, estabelecidas por seus marcadores territoriais.

Para dissertar sobre o campo das ciências sociais foram utilizadas as obras de Manuel Castells: "O Poder da Identidade" (1996) para fundamentar as discussões, a partir do conceito de identidade.

Utilizamos Darcy Ribeiro e Júlio Melatti para as análises antropológicas, no tocante às grandes mudanças estabelecidas na dinâmica de integração e assimilação da cultura nacional; e Elias dos Santos Bigio: "Programa(s) de Índio(s) falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela" (1960-1992) e (2007), que trata da política indigenista do Brasil, analisando principalmente, a atuação do Serviço de Proteção aos Índios que, posteriormente, tornou-se a FUNAI.

Utilizamo-nos de pesquisa documental da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, relatórios das expedições Rondon disponíveis na Biblioteca Digital Curt Nimuendaju, que é um repositório de recursos sobre línguas e culturas indígenas sul-americanas, incluindo livros, artigos, dissertações e teses; relatórios, jornais e denúncias produzidas pelo Conselho Missionário Indígena – CIMI, levantamento de dados cartográficos e censitários junto ao IBGE, levantamento de informações no inquérito Civil Público – ICP nº 1.31.000.000559/2005-21 que trata do pedido de retorno do povo indígena Cassupá/Salamãi para a sua área de origem e acompanhamento de ações e políticas com referência aos Cassupá/Salamãi e outros povos que nos foi disponibilizado muito gentilmente pela 6º Câmara de atendimento às populações indígenas e comunidades tradicionais do Ministério Público Federal.

A metodologia utilizada foi a Pesquisa Participante – PP, focada na observação participante, anotações de campo e, ainda, entrevistas realizadas com famílias Cassupá, além

de obtenção de dados junto a alguns componentes da família Cassupá/Salamãi, residentes no território urbano Cassupá/Salamãi. Neste sentido Pedro Demo trás o seguinte esclarecimento.

> A pesquisa participante busca confluir dois intentos: conhecer adequadamente e intervir alternativamente. Mas que em outras esferas, existe aqui identidade entre sujeito e objeto, no sentido mais direto, de que a comunidade estuda a si mesma e sua realidade para nela influir decisivamente (Demo, 2008, p.21).

A adoção do Materialismo Histórico Dialético como procedimento metodológico para orientar a pesquisa se deu de forma natural, que partiu de uma visão crítica da própria formação da cidade. Sua história se contradiz na segregação social e relativiza as sociedades inerentes ao capital, ao poder de troca e a mais-valia que, em uma selva de pedras, se coloca de forma sedutora e, ao mesmo tempo, dialetiza a riqueza e a pobreza estabelecidas nas classes média, alta e na linha da pobreza e/ou de miseráveis; em contradição com o centro urbano, voltado para a sustentação do capital financeiro e das periferias, com a funcionalidade de abrigar os aglomerados de exclusão que penetram o mundo dos fenômenos, através de sua ação recíproca, da contradição ou da negação que ocorre na natureza e na sociedade, sobretudo quando se relativiza a vida na cidade. Neste contexto, Leandro Konder (2004) conceitua a dialética da seguinte maneira:

> Na acepção moderna, entretanto, dialética significa outra coisa: é o modo de pensarmos as contradições da realidade, o modo de compreendermos a realidade como essencialmente contraditória e em permanente transformação (KONDER, 2004, p.2).

A sociedade vive em constantes transformações, percorrendo um caminho frenético de construção e desconstrução da realidade vivida. Essas construções e desconstruções implicam em momentos de reformulação, ressignificação, recriação e autoafirmação do processo da história materializada no espaço, o que transita entre a negação e afirmação, onde para afirmar o novo, deve-se negar o velho. As leis da dialética (tanto à história humana como à natureza) podiam ser reduzidas, essencialmente, a três:

1) lei da passagem da quantidade à qualidade (e vice-versa);

2) lei dos contrários;

3) lei da negação da negação.

A primeira lei se refere ao fato de que, ao mudarem, as coisas não mudam sempre no mesmo ritmo. A segunda lei é aquela que nos lembra que tudo tem a ver com tudo, os diversos aspectos da realidade se entrelaçam e, em diferentes níveis, dependem uns dos

outros, de modo que as coisas não podem ser compreendidas isoladamente. A terceira lei dispõe do fato de que o movimento geral da realidade faz sentido, quer dizer, não é absurdo, não se esgota em contradições irracionais, ininteligíveis, nem se perde na eterna repetição do conflito entre teses e antíteses, entre afirmações e negações, Konder (2004). Neste contexto, o autor faz a seguinte colocação:

> O método dialético nos incita a revermos o passado à luz do que está acontecendo no presente; ele questiona o presente em nome do futuro, o que está sendo em nome do que "ainda não é" (Ernst Bloch). Um espírito agudamente dialético como o poeta Bertolt Brecht disse uma vez: "O que é, exatamente por ser tal como é, não vai ficar tal como está (KONDER, 2004, p.42).

O método dialético não caracteriza a sociedade como estática, considera como um de seus principais conceitos a dinâmica como característica da sociedade que está em constante movimento.

Para as abordagens de campo, utilizamos ferramentas pautadas, principalmente, na Pesquisa Participante, na observação e em entrevistas junto aos representantes das famílias Cassupá/Salamãi. No período da pesquisa foram realizadas oito (8) visitas de campo, quatro (4) em 2015 sendo; uma (1) em maio, uma (1) em junho, uma (1) em setembro e uma (1) em dezembro. As outras 4 (quatro) ocorreram em 2016, sendo 1(uma) em janeiro, uma (1) em (junho) e a última em julho.

A primeira foi em 10 de maio de 2015, quando nos apresentamos como aluna do curso de mestrado em geografia, da Universidade Federal de Rondônia e estabelecemos as primeiras conversas a respeito da pesquisa, com o presidente da OPICS, na época, representada pelo o Jovem Cleimarques Cassupá.

A segunda visita foi realizada em 15 de junho de 2015, para marcar o início das entrevistas com o povo indígena Cassupá/Salamãi. Neste período, a família de Cleimarques Cassupá estava passando por um momento delicado, com relação à saúde do senhor Clovis Cassupá, que seria um dos nossos principais colaboradores. O mesmo havia passado por um tratamento de câncer nos anos anteriores e, naquele momento, havia sido diagnosticado com um novo tumor no crânio. Por sensibilidade e respeito à situação, não insistimos e esperamos por um momento mais oportuno para retomarmos aos trabalhos.

A terceira visita foi realizada 29 de agosto de 2015, quando retornamos ao campo e reestabelecemos novas tratativas junto à senhora Maria Helena Cassupá, tia de Cleimarques, irmã do senhor Clovis e de seu Inácio Cassupá, que sempre nos recebeu muito bem. Marcamos uma nova visita para o dia seguinte, uma quarta-feira, que, por ocasião, aconteceria

uma assembleia da Associação do Povo Indígena Cassupá Salamãi – OPICS para a indicação do novo presidente da organização, que foi assumida pelo irmão do presidente anterior, Gerson Cassupá. Além da eleição da nova representação, os indígenas tinham diversas pautas a serem tratadas, entre elas estava a regularização da área, a compensação da Usina Hidrelétrica de Santo Antônio, que ainda não havia implementado nenhuma das ações propostas no diagnóstico realizado pela própria empresa e a duplicação do trecho da BR 364 que fica na faixa de influência da área.

Nesta mesma data, após a assembleia da Organização, realizamos a entrevista com senhor Inácio Cassupá, que nos contou parte da história sobre a transitoriedade do grupo do local de origem e sobre a elaboração do mapa mental do processo de migração; tivemos também uma longa conversa a respeito das suas aspirações de futuro com relação às territorialidades urbanas.

O senhor Inácio Cassupá é um dos filhos mais velhos de Dona Luiza Cassupá e do senhor Alonso Cassupá que nasceu no Posto Indígena Ricardo Franco, no Vale do Rio Guaporé. Seus filhos mais velhos nasceram no município de Guajará-Mirim, entres os Postos Indígenas Lage e Ribeirão. Migrou para Porto Velho na década de 70, logo após a vinda de seus pais. Seu Inácio é pai de Gerson Cassupá, que hoje é presidente da OPICS e pai de Cleimarques Cassupá, que era o presidente da OPICS, quando iniciamos a pesquisa.

Em dezembro de 2015, realizamos a visita à Maria Helena Cassupá que sempre nos atendeu com muita simpatia. Nesta visita, fizemos o levantamento documental de seu Alonso Cassupá e de Dona Maria Luiza, os quais elegemos como colaboradores focais da pesquisa, em virtude de suas histórias de vida.

Dona Maria Luiza era casada com seu Alonso Cassupá. É a única representante viva do grupo que nasceu na área de origem e que sofreu todos os impactos das transformações étnicas e multiterritoriais, tornando-se, portanto, a âncora da autoafirmação identitária desse Povo, considerando o fato de que esta é a única falante do dialeto Cassupá (Massaká). Entre as pessoas do grupo, é considerada matriarca e Guardiã dos fragmentos históricos e culturais que sobreviveram aos grandes impactos interétnicos que estão prestes a serem perdidos, pois a única fonte de informação ainda é sua memória.

Nesta visita, nos encontramos também com o senhor Clovis Cassupá, que estava se recuperando da cirurgia no crânio para a retirada do tumor. Seu Clovis residia em um dos bairros da cidade e, na ocasião, estava visitando sua mãe, Dona Maria Luiza. Seu Clovis foi atuante do movimento indígena e ambiental no estado de Rondônia, tornando-se uma das principais referências na luta pela conquista do território e pela autoafirmação étnica do seu

Povo que vive na cidade de Porto Velho. Foi um dos fundadores da Organização dos Povos Indígenas Cassupá/Salamãi, para qual se dedicou, na expectativa de que seu povo fosse representado e reconhecido como indígenas na cidade.

O que nos levou a fazer essa escolha foi o envolvimento da família no processo de autoafirmação da identidade indígena. Seu Alonso foi o principal agente na luta pelo reconhecimento da identidade do grupo. O segundo motivo foi a continuação da luta por seus filhos Clovis Cassupá, Inácio Cassupá e Mari Luiza Cassupá que sempre estiveram à frente da organização do grupo. Posteriormente, veio a atuação dos netos Gerson Cassupá e Cleimarques Cassupá, assim como a atuação de outros jovens da etnia Salamãi. Neste contexto, não tratamos dos grupos individualmente, e sim, como uma unidade étnica, como eles mesmos se autoidentifica, enquanto povo indígena Cassupá/Salamãi, em função da fusão dos grupos que ocorreu como uma estratégia de sobrevivência no processo histórico e do nome dado à Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi – OPCS, através da qual o grupo é representado na cidade.

Seu Clovis ainda falava com muita animação da sua luta pela conquista do território na área urbana e da inclusão do grupo na compensação social da UHE – Santo Antônio Energia para as terras indígenas da área de impactos indiretos. Ele já apresentava sinais graves de esquecimento, tinha muita dificuldade para lembrar-se das coisas e já não articulava bem as palavras, o que prejudicou bastante a obtenção dos dados, pois Seu Clovis era uns dos idosos que tinha um nível altíssimo de informações e que dariam importantes contribuições para esta pesquisa. Infelizmente, Seu Clovis faleceu em dezembro de 2015 e com ele grande parte das histórias se perdeu. Em janeiro de 2016, a comunidade teve mais uma perda, com o falecimento do senhor Augusto Cassupá, que era funcionário da FUNAI. Por respeito e sensibilidade ao momento de perda para este povo indígena mais uma vez interrompemos a pesquisa de campo.

Em 2016 retomamos as atividades com o grupo. No período de janeiro a julho realizamos mais quatro visitas, onde passamos dois finais de semana com o povo indígena, observando e conversando com os seus membros. Realizamos mais duas entrevistas, uma com o senhor Gerson Cassupá e a outra com Dona Marlene Cassupá que, nas visitas antecedentes, ainda não moravam na área de referência. Anteriormente, faziam parte do grupo que morava nos bairros periféricos de Porto Velho e que, recentemente, haviam retornado para morar com o povo indígena.

As entrevistas não seguiram um roteiro preestabelecido, pois o nosso propósito era entender a suas trajetórias de vida relacionadas às suas interações no espaço urbano. Porém,

buscou-se manter um equilíbrio analítico entre o processo histórico vivenciado – o saber empírico, e o conhecimento científico baseado em conceitos, métodos e recursos materiais disponíveis. Durante as entrevistas deixávamos que os colaboradores contassem suas histórias da forma que se sentissem tranquilos e a vontade para falar de suas vivências, experiências e sonhos do cotidiano urbano. Procuramos não induzir respostas, o que às vezes parece perder um pouco a direção, mas foi justamente nestas perdas de direção que encontramos respostas que talvez não alcançássemos se tivéssemos nos direcionado para ouvir somente o que nos interessava.

Esta dissertação está dividida em 4 (quatro) capítulos: No Capítulo I abordamos os conceitos de espaço, tempo, territorialidade e identidade indígena, no qual buscamos construir um referencial teórico-metodológico, embasado em autores que tratam das categorias de análise de espaço, territorialidades humanas, território e identidade.

O Capítulo II trata das experiências e vivências no espaço urbano, no qual abordamos, de forma breve, o processo de urbanização de etnias indígenas, considerando que este contexto nos coloca frente a uma problemática relativamente pouco abordada em trabalhos científicos. No Capítulo III propomos uma leitura do espaço percebido e vivido, que se dá através da interpretação do espaço, a partir da imagética das dimensões simbólica, cultural e identitária, estabelecidas nos processos de transformações espaciais vivenciadas pelo grupo Cassupá/Salamãi, na cidade de Porto Velho. **No Capítulo VI** abordamos a representação identitária, a ressignificação territorial Cassupá/Salamãi na cidade de Porto Velho, as estratégias adotadas pelo grupo para manter sua representação enquanto coletivo indígena e a ressignificação de seus marcadores territoriais e culturais na área urbana de Porto Velho.

CAPÍTULO I: ESPAÇO, TEMPO, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE INDÍGENA: UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Coletivo Cassupá/Salamãi em frente à maloca, 1942

Fonte: Acervo Alto Madeira, julho de 1988. Publicação do Diário de Viagem de Victor Dequech de 1941-1943.

Um índio da nossa tribo
Arriscou entrar no mato
Foi caçar alguma coisa
Pra matar a sua fome
E a companhia estrangeira
Avistando o movimento
Apagou sua memória
Lhe caçou com um tiro só.

Música: Exportação Brasileira
Nilson Chaves

1 ESPAÇO, TEMPO, TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE INDÍGENA: UMA CONSTRUÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICA

Tratar a espacialidade humana com enfoque na territorialidade e identidade, considerando o contexto urbano, nos coloca frente a uma problemática relativamente pouco abordada em trabalhos científicos, no que diz respeito à sua territorialidade, muitas vezes adversa à sua espacialidade de origem, que é remetido sempre ao espaço da floresta. Porém, este processo é tão antigo quanto ao "descobrimento do Brasil", quando "descobriram" também que era um território povoado por sociedades originárias.

As diversas organizações sociais existentes no Brasil foram transformadas pelos ocidentais, por não serem similares às suas normas sociais, impondo-lhes assim, novas condições de valores éticos, tradicionais e religiosos. As diferentes sociedades aqui existentes eram vistas como bárbaras, violentas e desalmadas. Frente aos conquistadores eram rudimentares e se transcreviam em uma visão colonizadora, visão esta que permanece um pouco suavizada, nos dias atuais, mas, tão agressiva quanto nos primórdios.

1.1 TERRITÓRIO, TERRITORIALIDADE, MULTITERRITORIALIADADE E IDENTIDADE

Adotamos como suporte teórico para embasar o diálogo sobre território, desterritorialização, reterritorialização e multiterritorialidades a abordagem dos geógrafos Rogério Haesbaert, Marcos Aurélio Saquet, Milton Santos e Adnilson de Almeida Silva. Iniciamos o diálogo com Haesbaert, que faz a seguinte ponderação:

> Sabendo, de saída, que "multiterritorialiazar-se", para a maioria, não passa de mera virtualidade. A exclusão aviltante ou as inclusões extremamente precárias a que as relações capitalistas relegaram a maior parte da humanidade faz com que muitos, no lugar de partilharem múltiplos territórios, vaguem em busca de um, o mais elementar território da sobrevivência cotidiana (HAESBAERT, 2007, p.16).

Corroborando com a visão do autor, entendemos que as famílias, foco desta pesquisa, foram inseridas em um contexto de incertezas, distanciadas de seu território originário e submetidas a um processo de desterritorialização, obrigadas a vivenciar uma realidade de confrontos, perdas e invisibilidade, silenciadas pelos especuladores de terras e exploradores das riquezas de seu território. Desta forma, vivenciaram uma territorialidade virtual, idealizando um território futuro, o da sobrevivência, no qual experimentaram um mundo e o

dotaram de significado (HAESBAERT, 2007, p. 90). Essas transformações territoriais provocaram o processo de desterritorialização, reterritorialização e multiterritorialiazação, em função das relações estabelecidas naquilo que Haesbaert (2007) conceitua como relações de poder.

O referido autor aborda o conceito de território em três conceitos básicos: Para o conceito jurídico-político o território é visto como um espaço delimitado e controlado pelo poder político do Estado. No conceito Econômico, o território é estabelecido a partir das relações de produção econômica e das forças produtivas, evidenciando o embate entre classes sociais e a relação capital-trabalho. O território econômico é entendido a partir do controle de recursos dos processos de territorialização, especificamente voltado para as comunidades tradicionais e indígenas que dependem economicamente das condições físicas do seu território, ou que fazem uso da própria natureza, na construção de suas identidades. E, para o conceito Simbólico/Cultural, o território é tratado em sua dimensão simbólica e subjetiva (Haesbaert, 2007).

Para Haesbaert, não existe uma definição clara de "território" quando se trata da desterritorialização. Este processo é entendido sempre em relação à (re)territorialização, em oposição aos territórios aos quais a problemática esta ligada diretamente. Para desterritorializar-se é necessário que se tenha um território de origem, seja ele político, econômico ou simbólico. E, necessariamente, refazer-se em novas bases, o que exige a existência de um novo território.

Esta complexidade territorial muitas vezes é negligenciada pelas ciências sociais, como um processo de "desterritorialização ou o fim dos territórios". Ela corresponde, na verdade, a uma intensificação de (re)territorialização, em virtude do deslocamento no espaço que terá como resposta uma "multiterritorialidade", ocorrida em processo simultâneo de desterritorialização e reterritorialização, em novas bases territoriais, que ocorrerá em múltiplas escalas espaciais, o que exigirá do grupo ou indivíduo uma nova articulação sócioterritorial.

Milton Santos concorda com Haesbaert quanto à variedade de conceitos de território, territorialidade e identidade, que são abordados e construídos de acordo com as especificidades de objetivos e objetos estabelecidos para cada sociedade, levando em consideração a abordagem nas diferentes ciências, neste sentido, Santos esclarece que:

> Isto tem implicações no que se refere à interpretação do funcionamento do espaço e, consequentemente, da própria organização do espaço. Se o espaço não significa a mesma coisa para todos, trata-lo como se ele fosse dotado de uma reprodução

> comum, significaria uma espécie de violência contra o indivíduo e, consequentemente, as soluções fundamentadas nesta ótica, seguramente, não seriam aplicáveis (SANTOS, 1978, p.67).

Nesta perspectiva, entendemos que não existe uma lógica de padronização na conceituação do território, ele se caracteriza de acordo com a funcionalidade que lhe é atribuída, a partir do que ele significa para cada sujeito ou grupo e suas formas organizacionais, assim, sua funcionalidade deve ser entendida de acordo com os valores e normas estabelecidas por cada grupo, considerando os saberes coletivos e individuais, na construção das particularidades de interesse, sejam elas de fundamentos ideológicos, econômicos, culturais e de diferenças históricas e sociais, considerando o fato de que cada povo, cada sociedade se forma a partir de sua própria concepção, atribuindo valores ao território. Neste aspecto, Santos, ao dizer que o território é indissociável da identidade, entende que "O território é o lugar em que se desembocam as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças todas as fraquezas, onde a história do homem se realiza plenamente" (SANTOS, 2006, p.12). Para este autor, a categoria de análise, em si, é o "território usado" para o qual faz a seguinte conceituação:

> O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho; o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (SANTOS, 2006, p.14).

Desta forma, entende-se que o território não é só a relação de uso ou trocas materiais, somam-se também os sentimentos afetivos das relações espirituais estabelecidas com o lugar.

A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. A ligação com os símbolos são transmitidos através das crenças, da linguagem e dos sentimentos estabelecidos, como a residência que representa o lugar seguro, a igreja como o espaço da manifestação religiosa e de fé, a associação, como estratégia de conquista, permanência e garantia de um lugar para as gerações atuais e futuras. A identidade se estabelece também em uma construção pautada nos valores do outro, através das relações construídas ao longo da história e vividas no território. Neste aspecto, Santos em sua obra "A Natureza do Espaço" afirma que:

> Ao longo da história, as trocas entre grupos e, sobretudo, as desiguais, acabam por impor a certos grupos as técnicas de outros. Entre aceitação dócil ou reticente, entre imposição brutal ou dissimulada, a escolha é, entretanto inevitável. [...] Pode-se, então, referir a uma "desterritorialização" das técnicas, que, após se instalarem no seu novo meio e formarem sistemas com as técnicas preexistentes, conhecesse o que pode se intitular de "reterritorialização" (SANTOS, 2012, p.190).

Para Santos (2012) o processo de "desterritorialização" e "reterritorialização" se dá através do emprego das técnicas para a dominação do espaço e do grau de capacidade que estes espaços oferecem para o desenvolvimento da própria técnica, que não ocorrem de maneira homogênea, dando origem a espaços desiguais. O Território, em sua constituição, tem um significado simbólico dentro do próprio desenvolvimento intrínseco à evolução histórica da humanidade, que vai além daquele território constituído de limites, estabelecido como base para assegurar a propriedade privada, pois, os limites são dados de forma natural, dentro da delimitação da própria espacialidade, pautada no uso entre grupos e suas relações construídas ao longo do tempo. A propriedade privada, ao mesmo tempo em que é uma forma jurídica de representação do Estado, é também uma forma espacial de demonstração de domínio e poder, na apropriação do espaço, que acaba sendo propulsora de conflitos territoriais e de territorialidade. Nesta mesma perspectiva segue Saquet, na introdução de sua obra intitulada "Abordagens e concepções de território", na qual afirma que:

> Todo conceito tem uma história, seus elementos e metamorfoses; tem interações entre seus componentes e com outros conceitos; tem caráter processual e relacional num único movimento do pensamento, com superações; as mudanças significam, ao mesmo tempo, continuidades e descontinuidades, ou seja, descontinuidades (descontinuidades-continuidade-descontinuidade, num único movimento); o *novo* contém, pois, o *velho* e este, aquele (SAQUET 2007, p.13).

Tendo em vista que não há um único conceito que estabeleça uma definição concreta de território, iremos considerar alguns autores como suporte teórico científico a esse estudo para que possamos compreender as diferentes abordagens de território e territorialidade.

Rafestin (1993) traz sua abordagem seguindo a mesma lógica de Santos, Haesbaert e Saquet. Com base em Henri Lefebvre, Rafestin afirma que o território é um espaço modificado pelo trabalho e revela relações de poder. Também alerta para os signos da vida cotidiana. Saquet também segue a teoria de Rafestin para explicar que:

> Do Estado ao indivíduo, passando por todas as organizações pequenas ou grandes, encontram-se atores sintagmáticos que 'produzem' o território. [...] em graus diversos, em momentos diferentes e em lugares variados, somos todos sintagmáticos que produzem 'territórios'. O território, dessa maneira, é objetivado por relações sociais de poder e dominação (SAQUET 2007, p.75).

Neste sentido, é estabelecida uma relação de interdependência (sintagmáticos) entre o Estado e o indivíduo e entre relações sociais que implicam na fixação territorial no espaço. É o caso das fixações territoriais dos povos originários em terras indígenas delimitadas e

fixadas na ótica do poder do Estado sobre os povos originários, modificando seu modo de vida e resinificando sua espacialidade, assim como, a relação de afetividade com o lugar.

Marcos Aurélio Saquet (2007) vislumbra o território em três abordagens; política, econômica e cultural, produzido pelas relações de poder, articuladas por um determinado grupo social.

> As relações de poder tem sido efetivadas historicamente, em consonância com as características de cada sociedade. Envolvem relações (I) matérias, tanto geopolítica como econômica e culturalmente. Conforme Gottmann (1973/2005). [...] Se o território é um compartimento do espaço como fruto de sua diversificação e organização, ele tem duas funções principais: a) servir de abrigo, como forma de segurança e, b) servir como um trampolim para oportunidades. Segurança e oportunidade requerem uma organização interna do território bem como relações externas, de poder e dominação. Assim, o território assume distintos significados para diferentes sociedades e/ou grupos sociais dominantes (SAQUET, 2007, p.27).

Saquet (2007) faz um resgate das diferentes interpretações do conceito de território, levando em consideração as três vertentes mencionadas por Haesbaert (jurídico-político, econômica e simbólico/cultural) como sendo essenciais para fazer as interligações necessárias para o entendimento do processo do movimento social-cultural e das múltiplas territorialidades, levando em consideração a utilização que é dada pelos grupos a partir da relação que estes estabelecem com o seu próprio espaço.

Seguindo o entendimento de Rogério Haesbaert (2006), abordaremos suas contribuições a respeito das relações de poder na constituição do território, as quais, nesta pesquisa, levaremos em consideração que são analisadas sobre a concepção da vertente cultural ou simbólico-cultural, a qual, segundo o autor: "prioriza dimensão simbólica e a mais subjetiva em que e o território é visto, sobretudo, como produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido" (HASBAERT, 2006, p.40).

Haesbaert aponta ainda para uma das contribuições mais evidentes da geografia, pautadas na elucidação da relação espaço, homem e território para a qual faz a seguinte arguição:

> Decretar uma desterritorialização "absoluta" ou o fim dos "territórios" seria paradoxal. A começar pelo simples fato de que o próprio conceito de sociedade implica, de qualquer modo, sua espacialização ou num sentido mais restrito, sua territorialização, sociedade e espaço territorial são dimensões gêmeas. Não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, "territorial" (HAESBAERT, 2007, p.20).

Para este autor, sociedade e espaço territorial fazem parte de um mesmo conjunto, sendo indissociáveis, onde o território se forma a partir da ação humana, no espaço, e sua

espacialização é o componente fundamental na formação ou reafirmação identitária de um grupo ou sociedade, considerando que não há como definir uma sociedade que não esteja inserida em um contexto espacial geográfico. Neste sentido, também, tece uma crítica às ciências sociais e à antropologia que tratam a desterritorialização como se fosse o fim dos territórios, para este autor o ato de desterritorializar-se, implica em reterritorializar-se, que significa fixar-se em outro território. Não existindo, dessa forma, a desterritorialização absoluta.

1.2 CONTEXTUALIZANDO A TRAJETÓRIA: UMA ABORDAGEM HISTÓRICA DA DINÂMICA GEOGRÁFICA ESTABELECIDA NO ESPAÇO DE MULTITERRITORIALIDADES

As famílias Indígenas Cassupá/Salamãi iniciaram seu processo de desterritorialização na década de 1940, após seu contato com o Serviço de Proteção ao Índio – SPI que, articulado ao Departamento Nacional de Produção Mineral – DNPM, designou a expedição Urucumacuã, realizada em 1941, comandada por Vitor Dequech, engenheiro chefe da expedição.

O Posto Indígena de Atração-PIA era um local designado para agrupar indígenas de várias etnias que eram encontrados e/ou contatados, utilizado como uma estratégia do Estado Brasileiro, na forma de agrupamento indígena para liberar as áreas de ocupação pelas frentes colonizadoras, marcadas pelos ciclos da borracha; primeiro ciclo (1879/1912).

O segundo ciclo da borracha ocorreu no período de 1942 a 1945, coincidindo exatamente com o período em que as famílias foram retiradas de seu território de origem. Nas décadas seguintes, vieram as frentes de expansão agrícola, ocorridas em 1950,1960 e 1970. Nesta conjuntura, os indígenas foram expulsos de seu território, iniciando um processo de desterritorialização, levados a experimentar outros territórios e estabelecer novas relações sociais, pautadas nas relações de força, frente às grandes modificações territoriais estabelecidas no território de Rondônia, na qual tiveram que se restabelecer em novas bases. Inicia-se assim, uma exclusão precária, levados a vagarem em busca de um território, o mais elementar dos territórios, o da sobrevivência cotidiana, conforme evidencia Haesbaert:

> A exclusão aviltante ou as inclusões extremamente precárias a que as relações capitalistas relegaram a maior parte da humanidade faz com que muitos, no lugar de partilharem múltiplos territórios, vaguem em busca de um, o mais elementar território da sobrevivência cotidiana (HAESBAERT, 2007, p.16).

As etnias Cassupá/Salamãi, em detrimento das relações capitalistas estabelecidas pelo Estado Brasileiro, em consequência dos ciclos econômicos, foram levadas a vagarem por múltiplos territórios, tendo sua primeira experiência nos seringais e, em seguida, vivenciaram e compartilharam o cotidiano com outros grupos indígenas que se encontravam em situação semelhante, nos postos indígenas de atração criados pelo SPI.

Figura 1 – Registro histórico do deslocamento dos grupos indígenas Cassupá e Salamãi na década de 1940

Alto Madeira
Caderno 3

Porto Velho, domingo 30, 2ª. feira, 31 de maio de 1988

A Expedição Urucumacuan

NOTAS DO DIÁRIO DE VIAGEM 1941 - 1943

VICTOR DEQUECH, Engenheiro-Chefe da Expedição

3ª Parte do Resumo

O rio Apediá ou Pimenta Bueno

"Reconheço que são aparentemente ociosos alguns detalhes desta narração, que, afinal, nada apresentam de maravilhoso. Todavia, escrevo para documentar e divulgar. A mais corriqueira informação pode servir a outrem de muito indistível. Vale pela experiência que encerra, trabalho que poupa..."

Rondônia - Roquette Pinto, pg. 104

(colorida) Canoa 15 de Novembro, Rio P. Bueno. 1987

Grupo de índios da maloca Salamãi do sertanista BATLAE no rio P. Bueno. 1941.

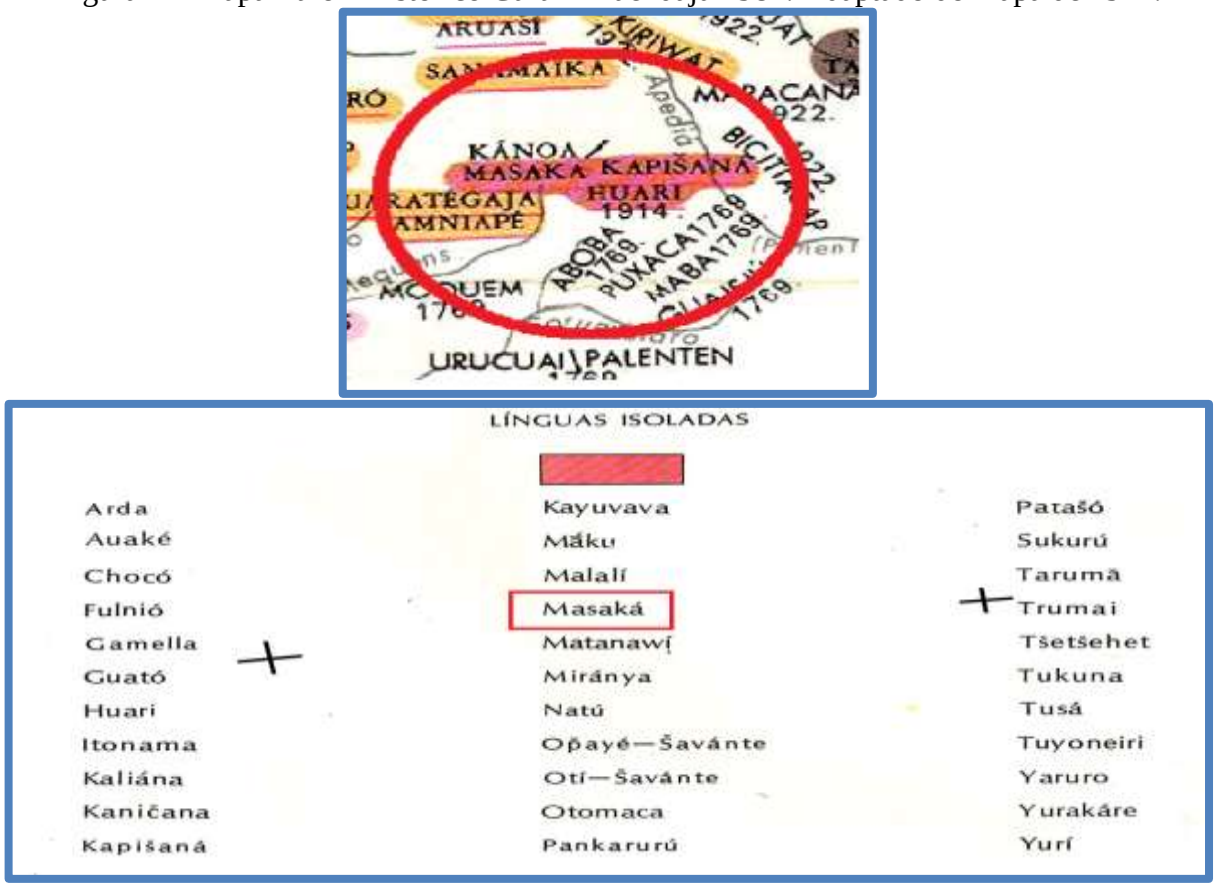
Anta caçada no rio P. Bueno. A partir da esquerda - José Garimpeiro, Clodoaldo e Indio Aarê (funcionário do S.P.I) 1941.

Fonte: Acervo Alto Madeira de julho de 1988: Publicação do Diário de Viagem de Victor Dequech de 1941 a 1943.

A primeira experiência foi no posto indígena Ricardo Franco, onde foram submetidos a uma situação de subalternos, forçados a exercerem trabalhos braçais nas roças de mandioca, milho e outras atividades. Ricardo Franco foi o Posto de Atração Indígena onde os Cassupá/Salamãi permaneceram por mais tempo sob os cuidados do SPI. Essa permanência duradoura deu origem à formação deste grupo.

O povo Cassupá, assim conhecido, se autodenomina Massaká, segundo os relatos dos mais antigos do grupo. O nome Cassupá é genérico, atribuído a eles por funcionários do SPI, como forma de facilitar a pronuncia do nome. Nas pesquisas feitas e nos estudos etnográficos da região, não foi possível encontrar nenhuma referência a respeito do grupo de nome Cassupá, porém, o grupo de nome Massaká é citado por alguns autores como: Curt Nimuendajú 1981, Mapa Etno-histórico do Brasil: e Regiões Adjacentes; e em estudos realizados em 2011, pelo antropólogo Júlio Melatti, que faz referência aos grupos Massaká e Aikanã.

Figura 2 – Mapa Etno - Histórico Curt Nimuendajú 1981. Adaptado do mapa de 1944.

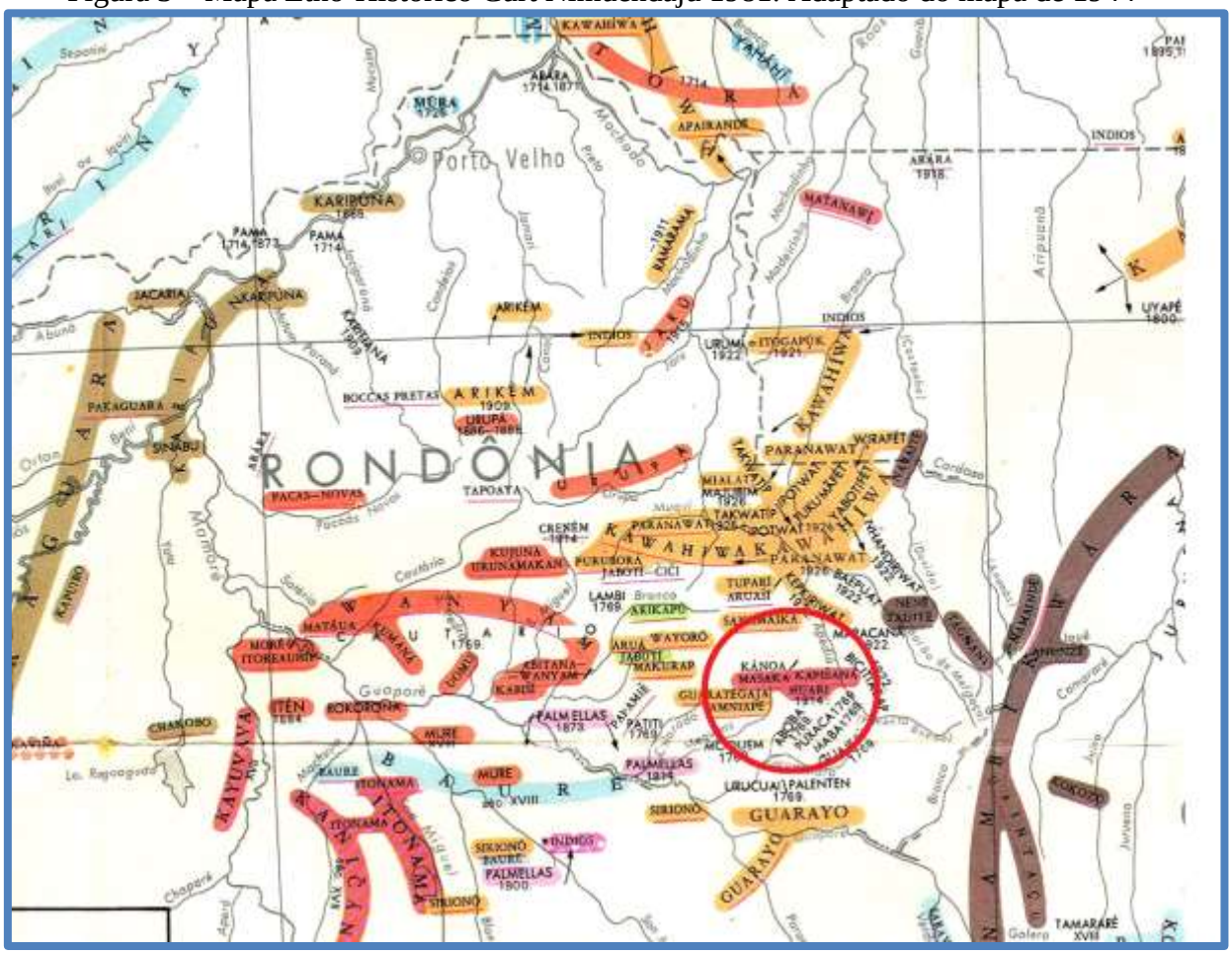


Fonte: IBGE, 1944.

Neste mapeamento, Curt Nimuendajú classifica o grupo como de língua isolada, por não encontrar similaridade com nenhum dos troncos linguísticos identificados no Brasil. Na

figura a seguir, é demostrada com maior detalhe a distribuição linguística no estado de Rondônia.

Figura 3 – Mapa Etno-Histórico Curt Nimuendajú 1981. Adaptado do mapa de 1944

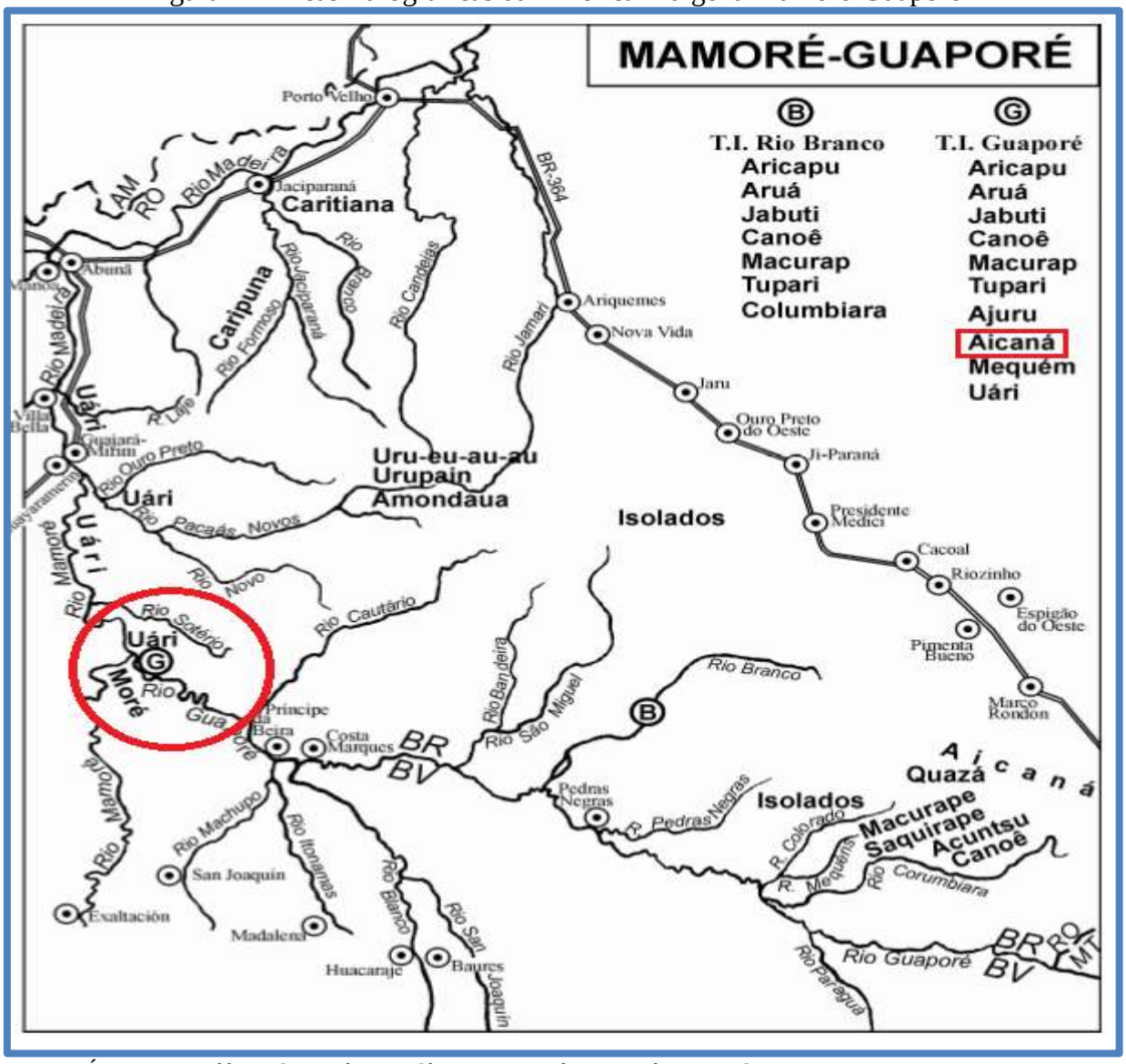


Fonte: Mapa Etno-Histórico Curt Nimuendajú. IBGE. 1981.

O mapeamento de Curt Nimuendajú foi realizado em 1944 e faz referência ao grupo Massaká de 1914, na região do Rio Pimenta Bueno ou Apediá, conforme ilustrado na figura acima.

Já os Salamãi, apesar de não serem referenciados nos estudos etnográficos, afirmam que sua etnia é Aikanã, que também não apresenta referência no levantamento de Curt Nimuendajú. Já, o antropólogo Júlio Melatti, identifica o grupo Aikanã, nos estudos realizados na região dos Rios Guaporé e Mamoré, considerando a Terra Indígena Rio Branco e a Terra Indígena Guaporé. Em seu estudo, identifica também os Massaká como tendo língua isolada. Como também famílias Aikanã, na Terra Indígena Rio Guaporé, no município de Guajará-Mirim, conforme figuras abaixo.

Figura 4 – Áreas Etnográficas da América Indígena Mamoré-Guaporé



Fonte: Áreas Etnográficas da América Indígena Mamoré-Guaporé. Retocado em 2011.

> Não parece haver nenhum trabalho etnográfico de fôlego sobre os índios do Guaporé nos dias de hoje. Talvez já seja impossível estudar separadamente as culturas da maior parte deles. A maioria se concentra em duas terras indígenas de pequena superfície, muito provavelmente num único ou poucos grupos locais, em que se concentram várias etnias cujos representantes casam uns com os outros. Talvez a eles se aplique, não uma etnografia de aldeia, mas sim de posto indígena, algo de que no Brasil existem muito poucos exemplos (MELATTI , 2011, p.16).

Estas controvérsias serão abordadas com mais cautela. Os grupos citados eram todos habitantes da região Sul do estado de Rondônia. Eles viviam em áreas próximas e, ao serem aglomerados no Posto Indígena Ricardo Franco, passaram a estabelecer alianças com a sociedade envolvente.

Durante a permanência do grupo no PIN Ricardo Franco, alguns indígenas foram contratados como servidores públicos do SPI, nesta época, integrado ao Ministério da

Agricultura (um desses servidores foi o Senhor Alonso Cassupá). Estes indígenas foram contratados como auxiliares de serviços gerais, porém, suas funções eram atuar como interpretes nas frentes de pacificação dos povos originários (isolados) ou que ainda não haviam estabelecido contato com a sociedade envolvente que habitavam a região dos vales dos rios Guaporé, Mamoré e outros afluentes do Rio Madeira. Neste período, em função das contratações como funcionários públicos, percorreram por vários Postos Indígenas de Atração – PIA, como Ricardo Franco, Lage e Ribeirão, que hoje são Terras Indígenas demarcadas pela FUNAI e viveram em outras localidades, como Guajará-Mirim, Vila Nova do Guaporé, áreas que margeiam os rios Guaporé, Mamoré e Madeira, até chegarem à cidade de Porto Velho.

Esta condição de trabalho durou até o ano de 1967, quando se deu a extinção do SPI, fato que levou o Ministério da Agricultura a recolher os trabalhadores que estavam à disposição do SPI, entre eles, os indígenas, e os alojaram nas casas funcionais destinadas aos trabalhadores do Ministério da Agricultura. Os indígenas citam dois lugares para os quais foram alocados (Mucura e a área de referencia do Km 5,5), onde hoje vivem. Esse é o marco inicial de sua chegada à cidade de Porto Velho, onde de forma precária, se estabeleceram na área urbana da capital de Rondônia.

Esse deslocamento é envolto de contradições entre o povo indígena e o Estado, sobretudo no que se fere a sua origem e territorialidade, assim como, o direito de se reconhecerem indígenas, enquanto identidade étnica, ainda que em contexto urbano, o que favoreceu o processo de luta por reconhecimento e autoafirmação identitária e cultural do povo indígena Cassupá/Salamãi, residente na cidade de Porto Velho. Em busca de se reestabelecer em novas bases, lutam hoje pelo "mais elementar território, o da sobrevivência cotidiana" (HAESBAERT, 2007, p.52).

De acordo com as informações levantadas no decorrer da pesquisa, encontramos algumas afirmativas, que, de forma generalizada, nos orientou a entender as relações sociais estabelecidas no espaço-tempo vivido do povo Cassupá/Salamãi, resgatando algumas referências evidenciadas em trabalhos antropológicos que nos remetem ao período inicial das lutas travadas pelo povo Cassupá/Salamãi.

Voltando à década de 1941, segundo Darcy Ribeiro, os indígenas, neste período, já se encontravam integrados à sociedade envolvente. Muitos se tornaram seringueiros e como tais, trabalhavam no corte da seringa onde tinham sua mão de obra explorada, submissos ao trabalho escravo, com as mínimas condições de auxílio para o trabalho e permanência nos seringais da região, recebendo pagamentos irrisórios.

Como afirma Darcy Ribeiro em sua obra "O Índio e a Civilização":

> Ainda mais dramático era o destino dos índios civilizados. Submetidos ao convívio com as populações brasileiras que ocuparam seus antigos territórios. Incapazes de se defenderem da opressão a que eram submetidos, viviam seus últimos dias. Expulso de suas terras, eram escravizados nos seringais e nas fazendas onde enfrentavam condições de vida a que nem um povo poderia sobreviver (RIBERO 1970, p. 131).

Esse era o cenário apresentado por Rondon para uma boa parte das populações originárias que habitavam a região que compreendiam alguns trechos da Linha Telegráfica Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas. A outra parte das sociedades originárias era arredia ou isolada, entre elas, as que fugiam o contato com a sociedade envolvente.

O arranjo que se configura em torno das populações originárias decorria de estratégias de políticas do Estado para viabilizar o processo de integração das sociedades originarias e agilizar o avanço da exploração econômica, a normatização e padronização da sociedade para atender aos interesses da classe dominante e do Estado Nacional. A respeito dessas ações, Almeida Silva faz a seguinte explicação:

> A política de incorporação da população indígena por parte do Estado nacional representa claramente a ideologia de submissão, caracterizando-se pela expropriação de sua cultura, a incorporação e assimilação de outros valores, constituindo-se na tentativa de tornar o Brasil menos caboclo e mais europeizado, principalmente como se verificou nos primeiros séculos de formação política do nosso território (ALMEIDA SILVA, 2007, p. 44).

Referindo-se ao processo de colonização e das políticas de domínio do território estabelecidas pelo Estado Brasileiro, a política de integração das sociedades originárias à sociedade nacional foi mais uma das formas impiedosas que o poder do Estado estabeleceu, em virtude de manter o projeto capitalista e viabilizar a ocupação das áreas agricultáveis da região.

A política de integração das populações originárias à sociedade envolvente mantinha uma lógica de mão dupla, no que se refere ao processo de sobrevivência desses povos, de um lado liberava as áreas para o avanço das frentes econômicas e do outro lado, ao mesmo tempo, amontoava os indígenas em postos de atração, como forma de salvaguardá-los dos famigerados intrusos que vinham em busca de saquear seus territórios.

Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), comandado por Cândido Mariano Rondon da Silva que, concomitantemente, continuou chefiando a Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas. O SPILTN tinha, entre suas obrigações, a integração dos grupos indígenas e a localização dos trabalhadores contratados pelas expedições oficiais, conforme o Decreto nº. 8.072, de 20 de julho de 1910, fundamentado na ideia de que o índio era um ser em estado transitório e seu destino seria tornar-se trabalhador rural ou proletário urbano, pois sua

integração à sociedade só aponta para esses dois caminhos, o que submetia a subjugação dos indígenas ao capital, por meio da venda da força de trabalho e impunha ao desenraizamento dos lugares em virtude das estratégias impostas que visa subalternizar esse grupo.

Em 1918 o SPI foi separado da Localização de Trabalhadores Nacionais, através do Decreto-Lei nº. 3.454, de 6 de janeiro de 1918. Em 1967, o órgão de proteção ao índio SPI é extinto por diversas acusações, entre elas o de corrupção, maus tratos aos povos originários, entre outros. Em 1967 é criada a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, através da Lei nº5. 371 em 05 de Dezembro de 1967.

Neste ponto, será adotada como referência, a família do senhor Alonso Cassupá e de Dona Maria Luiza Cassupá para a contextualização do processo de desterritorialização. Durante a pesquisa, identificou-se que o senhor Alonso e Dona Maria seriam um dos únicos no grupo que vivenciaram as mudanças ocorridas em seu território de origem, e que, o conhecimento que os filhos têm são as memórias, principalmente do senhor Alonso, que era adolescente na época e de Dona Maria, que era apenas uma criança. Dessa forma, nos apoiaremos nos documentos da família, nos relatórios de Marechal Cândido Rondon e nos estudos antropológicos realizados pela FUNAI.

Pouco se sabe sobre as formas e abordagens que essas comissões exerceram sobre os territórios dos povos originários; há muitas informações que ficam no ar e não respondem às situações de desconfiguração dos territórios, como afirma Mirian Ferreira, se referindo à condição humana dos trabalhadores das comissões:

> Os relatórios produzidos pela Comissão, no entanto, omitem informações acerca dessas pessoas. Não encontramos estudos na historiografia que se detenham sobre eles. Os trabalhos que tratam da Comissão Rondon, quando muito, mencionam, citam e levantam alguns pontos sobre a presença dos trabalhadores, mas nada que lance luzes ou analisem suas condições em relação ao que a própria Comissão escreveu e publicou sobre eles (FERREIRA 2007, p.13).

Considerando os meandros estabelecidos pelo Estado Brasileiro, a tentativa de transformações das sociedades originárias em cidadãos moldados aos padrões da sociedade ocidental, estabelecida para viabilizar esse processo de ocupação do território, ficou restrita ao conhecimento do Estado. Essa complexa constituição ficou por muito tempo sem resposta.

Marechal Cândido Rondon atuou na região na época em que foi destacado pelo Exercito Brasileiro para chefiar a Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, de 1907 a 1915. Rondon, tendo adquirido o conhecimento da região através de suas expedições de exploração, no período em que atuou na instalação da linha telegráfica, e sendo articulado politicamente a nível nacional, desenvolveu uma estratégia

política para viabilizar a ocupação da região, tendo como objetivo a integração dos povos originários à sociedade nacional para assegurar o "desenvolvimento econômico" do país.

Os indígenas foram utilizados como mão de obra na expedição e não tinham experiência com embarcações; um dos indígenas que tinha experiência era o cacique Telemanco, adquirida no seringal, onde segundo ele, os indígenas trabalhavam no Seringal Barranco Alto, de posse da família Casara. Ele conhecia todos os trechos encachoeirados do rio, sendo assim, trabalhou para a expedição, como guia.

Ao descrever sobre a população, ele diz que os indígenas viviam em malocas que eram circulares e tinham um mastro no centro, que dava sustentação à arquitetura coberta de palha, que se alongavam até o chão. Além da arquitetura, podemos observar algumas características de suas indumentárias e pinturas corporais.

> Os indígenas usavam adornos como colares e cocar, além de pinturas corporais feitas com jenipapo e urucum. A pintura de jenipapo, era usada principalmente nas festas e a pintura de urucum era usada todos os dias, talvez, para se protegerem dos mosquitos os indígenas eram dóceis, porém existia outros grupos mais arredios que não estabeleciam contato com a tropa da expedição[3].

Entre as declarações do senhor Victor Dequech e a versão contada pelos indígenas, há algumas contradições no discurso, que se fizeram relevantes na pesquisa, principalmente no que refere aos impactos agressivos que os indígenas vivenciaram na época. Na literatura brasileira, os povos originários, com frequência, são postos em invisibilidade e suas vozes são silenciadas. Nesse momento da pesquisa, damos evidência a essas vozes. Este é o ponto primordial para contextualizar a trajetória do povo Cassupá/Salamãi.

Na versão contada pelos indígenas, essa relação não foi tão pacífica assim, segundo seu Clóvis Cassupá, um dos indígenas mais velhos, que ainda tem memória da vida nos postos de atração, os trabalhadores da expedição eram agressivos e os obrigavam a trabalhar nas campanhas de pesquisa. Quando os indígenas se negavam a acompanhar a expedição, eles colocavam as crianças de baixo do braço e as elevavam, como uma forma de obrigar os homens a acompanha-los, e afirma ainda que, foi por causa de ouro que eles foram expulsos de seus territórios de origem.

As contradições nos discursos são formas claras de defesa entre o explorado e o explorador, são consequências claras dos embates travados entre os povos originários, as frentes de expansão econômicas que visavam nada mais que os lucros advindos da extração mineral e vegetal que a região oferecia.

[3] Informações abstraídas da Entrevista dada ao Museu Paraense Emílio Goeldi, em 03 de dezembro de 2003.

Dominaram seus territórios e ocuparam os espaços, tiraram o direito de viverem seus ritos e seus mitos. Mas, não apagaram sua memória e não arrancaram o seu sentimento de pertencimento ao lugar, não isolaram seu poder de se reconstruir em outros contextos.

Nas declarações de Victor Dequech, fica evidente que existiam sociedades originárias distintas e que, mesmo mantendo uma relação de trabalho nos seringais, ainda realizavam suas festas, usavam seus adornos e mantinham sua cultura em evidência. Além da existência de grupos que recusam a integração.

Assim, Rondon inicia o seu trabalho. Uma das estratégias adotadas foi o agrupamento de indígenas em postos de proteção e a utilização de sua mão de obra como interprete na pacificação de outros grupos que habitavam a região.

De acordo com as informações bibliográficas, quando as expedições comandadas por Rondon chegaram à região para iniciar os trabalhos de manutenção da linha e exploração "científica[4]", um número considerável de sociedades originárias já se encontrava em processo avançado de integração com a sociedade envolvente. Muitos já haviam se dispersado no território e encontravam-se misturados aos seringueiros da região. As versões contadas a respeito dessas sociedades são escassas e muito confusas. Para tentar estabelecer um cenário que nos traga o mínimo de conhecimento sobre a multiespacialidade estabelecida, buscamos informações em relatórios antigos da Comissão Rondon, documentos do SPI e Laudos Antropológicos realizados pela FUNAI que puderam nos orientar na contextualização histórica dessas famílias. Um dos documentos mais importantes foi o relatório que citaremos a seguir.

O 1º Relatório da Expedição dos Campos de Comemoração de Floriano ao Rio Guaporé, comandada por Francisco Moritz, engenheiro de minas, realizada de 30 de setembro a 1º de dezembro de 1912, traz as seguintes informações:

> A expedição partiu da estação de "Álvaro de Vilhena", segundo vossas instruções, a 30 de Setembro de 1912, composta de seis pessoas, sendo: José Celestino da Cunha, Juvêncio Pereira de Souza, Bernardino Camargo Pimentel, Antenor Fogaça de Sant´Anna e Pedro Antônio da Silva, e em direção ao ribeirão do "Veado Preto" seguindo o pique da exploração de 1909, que, segundo as instruções, fica a 44 kilometros da estação de "l varo de Vilhena (p. 02)[5] .

[4] As pesquisas científicas citadas no relatório tratavam-se do reconhecimento e mapeamento das riquezas disponíveis nos territórios dos povos originários.

[5] Relatório da Expedição dos Campos de Comemoração de Floriano ao Guaporé e da zona compreendida entre o Rio Pimenta Bueno. Realizada no período de 30 de setembro a 01 de dezembro de 1912.

De acordo com os relatos, nos anos anteriores, a Comissão Rondon já havia feito reconhecimento para a exploração da área. Esta comissão seguia agora com objetivo de fazer novos levantamentos sob a orientação de Rondon, como esclarece nos trechos seguintes:

> A 9 de Outubro cheguei ao "Veado Preto" tendo que abrir novamente o pique da exploração de 1909, que se achava completamente obstruído, devido a ter sido queimada a "matta" desde o córrego "Ivirussi" até o córrego "Veado Preto"[6].
> A expedição tinha destino certo, e em determinado momento perceberam que a algo teria dado errado. Observando a direção do vale e por consequência do rio, conheci que o dito rio não podia ser o "Cabixi" nem tão pouco o rio "Branco" e por esta razão dei-lhe o nome de rio "No Sei" [7].

Os agentes da expedição fazem o reconhecimento da área e levantam informações importantes a respeito dos reais objetivos da expedição, o ouro e as terras férteis se destacam no cenário de foco da expedição, como segue colocando:

> Continuando a descer, encontrei ao chegar ao kilometro 125, pela margem direita, um espigão de terras altas. Neste ponto bivaquei, afim de examinar a formação e achei a seguinte: terra vermelha argillosa, sobre uma camada de cascalho com um metro e mais sobre piçarra e quartzo rosado. Examinando este cascalho **encontrei ouro em quase todas as bateadas** (p.7-8)[8] (sic) [grifo nosso].

Ainda sobre o ouro, faz a seguinte afirmativa:

> [...] sempre de 2 a 10 pepitas de ouro, algumas delas comparando-se ao tamanho de um grão de arroz. A maior parte das pepitas é redonda e tem entre os minérios o nome de "shof gold'. Examinei diversos pontos sempre encontrando ouro (p.8)[9].

Esse assunto gira em torno de que a expulsão deles do local teria sido por conta da descoberta de ouro. Para os não-indígenas, isso não passava de lenda, contradizendo os que não acreditavam na história do ouro, dando veracidade ao argumento dos indígenas.

Prosseguido com o relato dos grandes achados, estes, atingiram o ponto de maior relevância para a nossa pesquisa, o local que sempre foi descrito pelos indígenas Cassupá/Salamãi como seu território de origem, contradizendo tudo que vimos na bibliografia disponível a respeito de sua territorialidade; e que de lá foram expulsos por causa do ouro e do diamante, que para eles, não oferecia nenhum valor.

> Próximo ao kilometro 155 o rio toma rumo N O, com terras altas em ambas as margens; faz numerosas voltas e tem pequenas corredeiras, sobre formação basáltica

[6] Idem, p. 2 e 3.
[7] Idem, p. 5.
[8] Idem, 7e 8
[9] Idem, p. 8.

> preta. Perto do kilometro 175 **encontrei uma grande cascata.** Cheguei a este kilometro na tarde do dia 14 de Novembro. Escolhi na margem direita um local e fiz aí o meu acampamento. No dia seguinte, 15 de Novembro, explorei **a cascata, a qual denominei de 15 de Novembro''.** Verifiquei assim que a cascata tem uma extensão de mais de 5 kilometros e uma descida de mais de 55 metros (p.9) [grifo nossos[10].

A descrição geográfica, assim como a toponímia do lugar, foi mapeada pela expedição e logo em seguida, dá conta também que se trata de uma área ocupada por sociedades originarias, como segue descrevendo:

> No exame a que procedi na zona da Cascata durante estes dias, achei a formação seguinte: terra vermelha argillosa, e uma camada de cascalho de 1 a 4 metros de espessura sobre basáltico preto. Verifiquei também, **ser esta a zona onde as tribos indígenas vem fazer seus machados de pedra**. Toda esta zona é atravessada por trilhos de índios, mostrando signaes de muito transito. Diversas vezes encontrei índios, sendo impossível falar-lhes, pois fugiam à minha approximação (p. 11) [grifo nosso].[11]

Diante das declarações do engenheiro de Minas, senhor Francisco Moritz, não nos cabe mais acreditar que o Estado Brasileiro não tivesse conhecimento das sociedades originárias da região, ao mesmo tempo em que estes relatórios afirmam aversão aos indígenas, ele nega as declarações dos relatórios elaborados pelo Serviço de Proteção ao Índio utilizado por Darcy Ribeiro, em sua obra, onde afirma que Marechal Cândido Rondon já encontrou as sociedades originárias dessa região em um processo de integração bastante elevado com os seringueiros, e em nenhum momento os integrantes da expedição mencionam a presença de seringueiros na região. Desta época, até a o ano de 1941, não foi encontrada nenhuma informação a respeito da região e das sociedades originárias que ali viviam. Foram quatro décadas de silêncio, não se sabe quais foram as políticas estabelecidas e as técnicas utilizadas para transformar essas sociedades em meros remanescentes de etnias em fase de extinção, até ressurgirem novamente em meio a uma tensão. Com isso, um novo período de tensão se estabelece em um cenário em que, novamente, envolvia pesquisa de minério e outra ação já estava determinada para a retirada dos grupos da área. Este impacto se deu mais uma vez em torno de políticas econômicas.

Em 1941 se viram diante de um grupo que realizava pesquisa de minério, em busca de ouro na região dos rios Machado e Corumbiara. A expedição era liderada por Vitor Dequech, engenheiro chefe da expedição Urucumacuã, planejada juntamente por Marechal Rondon. Victor era funcionário do Departamento Nacional de Produção Mineral –

[10] Idem, p.9.
[11] Idem, p.11.

DNPM do Rio de Janeiro. As pesquisas eram realizadas por esse grupo no trecho entre a Cachoeira 15 de Novembro e/ou Cascata e o Seringal Barranco Alto, de posse da família Casara, que mantinha em seu seringal trabalhadores bolivianos, peruanos e caboclos da região. Nesta época, o povo Massaká – ressaltamos que Massaká é a autodenominação do grupo e Cassupá trata-se do nome genérico dado aos indígenas por funcionários do SPI – e Salamãi já se encontravam integrados à sociedade envolvente, trabalhando no corte da seringa, na região.

Segundo Vitor Dequesh, as principais etnias que habitavam a região, entre a Corredeira Cascata e o seringal Barranco Alto, eram os Massaká e os Salamãi, entre outros, que davam a impressão de serem remanescentes de outras grandes aldeias que se juntaram ali; eram grupos de aproximadamente 50 a 100 indígenas.

Os relatos apresentados por Vitor já expunham outra configuração espacial e social da população, e nesse momento, apresentavam um cenário em que os indígenas já apareciam com suas estruturas sociais desconfiguradas, onde, segundo ele, trabalhavam no seringal Barranco Alto, de posse da família Casara. Buscar reconstruir a origem das complexas populações, de seus espaços e territorialidades de origem, por meio da memória e de relatos, é uma tarefa árdua, que exige tempo e pesquisa, considerando ainda a escassez de fontes a cerca da historicidade desse grupo.

O SPI chegou atrasado para evitar as mazelas nas quais os povos originários foram submetidos. O Estado Brasileiro, na época, estava mais preocupado em abrir novas frentes de expansão econômica, estabelecer a comunicação via linhas telegráficas, construir ferrovias para escoar a borracha e proteger as fronteiras dos países vizinhos, do que estabelecer políticas e medidas de proteção aos povos originários. Estes povos eram vistos pelo Estado apenas como empecilhos e atraso para o progresso do Brasil.

Aqui, ele já traz a memória de uma história contada, pois, quem vivenciou este drama foram seus pais, que, na época, estavam entre a infância e a adolescência. Para estabelecer um nível mínimo da relação dessa família com a sua trajetória, recorremos aos documentos pessoais do Seu Alonso Cassupá e de Dona Maria de Lourdes Cassupá. Seu Alonso já faleceu e Dona Maria, sua esposa, está com 80 anos e é a única do povo indígena que domina o dialeto Cassupá/Salamãi. Por esse motivo, os dois colaboradores serão o marco referencial da trajetória desse grupo.

De acordo com os documentos, Seu Alonso nasceu em 1928 e teria, em 1941, a idade de 13 anos e Dona Maria, seis anos de idade. Hoje ele estaria com 87 e ela, nascida em 1935, teria 80 anos de idade, no entanto, teria uma diferença de sete anos entre eles, o que nos leva a

acreditar que a maior parte das histórias de vida e lembranças repassadas para os filhos eram de Seu Alonso. Nas entrevistas e conversas com Dona Maria, fica claro que as lembranças da época são poucas. Ela só lembra que lá tinha muita gente e que viviam todos juntos, e quando foram levados para o PIN-Ricardo Franco, foi muita gente junto. Dona Maria relata: "Vixi, era muita gente mesmo, muita gente. Aí saiu todo mundo junto de lá, pro Ricardo Franco" (Maria Cassupá. Entrevista realizada em 16 de dezembro de 2015).

Dona Maria não sabe o que aconteceu com seus pais; ela não conheceu sua mãe. Só lembra que foi para o Posto Indígena Ricardo Franco com o pai e que depois foi deixada com a família de seu Alonso, com quem se casou mais tarde.

Neste contexto, se estabelece as lacunas de memória, com relação a sua própria história, perderam não só as referências do território, como perderam o que há de mais essencial, o sentimento de pertencimento a uma sociedade ou de ter uma identidade própria, individual ou coletiva. Neste aspecto, Manuel Castells faz a seguinte arguição:

> No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados o(s) qual(ais) prevalecem sobre outras fontes de significado. Para um determinado individuo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas (CASTELLS, 2001 p.23).

Dona Maria acredita que os Massaká (autodenominação do Cassupá) e os Aikanã, tratam-se de uma mesma etnia e que, não há diferença entre eles. Ela tem uma maneira própria de dar significado às coisas e uma forma simplificada de associar as identidades múltiplas ao seu coletivo, olhar sem distinção para outro. O que nos leva a fazer uma reflexão a respeito do processo de integração destes grupos com a sociedade brasileira, relativizando, principalmente, uma parcela que dominava a economia da época – os seringalistas. Não se traz aqui, nenhuma acusação aos seringueiros, pois entendemos que estes, também fazem parte da formação e da diversidade social, cultual e étnica da Amazônia, considerando o fato de que, foi a partir desse movimento, que se originaram as comunidades tradicionais como as extrativistas e ribeirinhas, segmentadas pelo poder econômico e espoliadas pelos projetos de desenvolvimento e fomento econômico, imposto pelo Estado Brasileiro para estabelecer sua política de "Integração Nacional", sendo estes, vítimas do processo de uma política excludente e formadora de espaços desiguais.

Toda a história da Amazônia é coberta de certo relativismo, desde os tempos primordiais. Se a considerarmos a partir da colonização europeia, estaremos mais uma vez

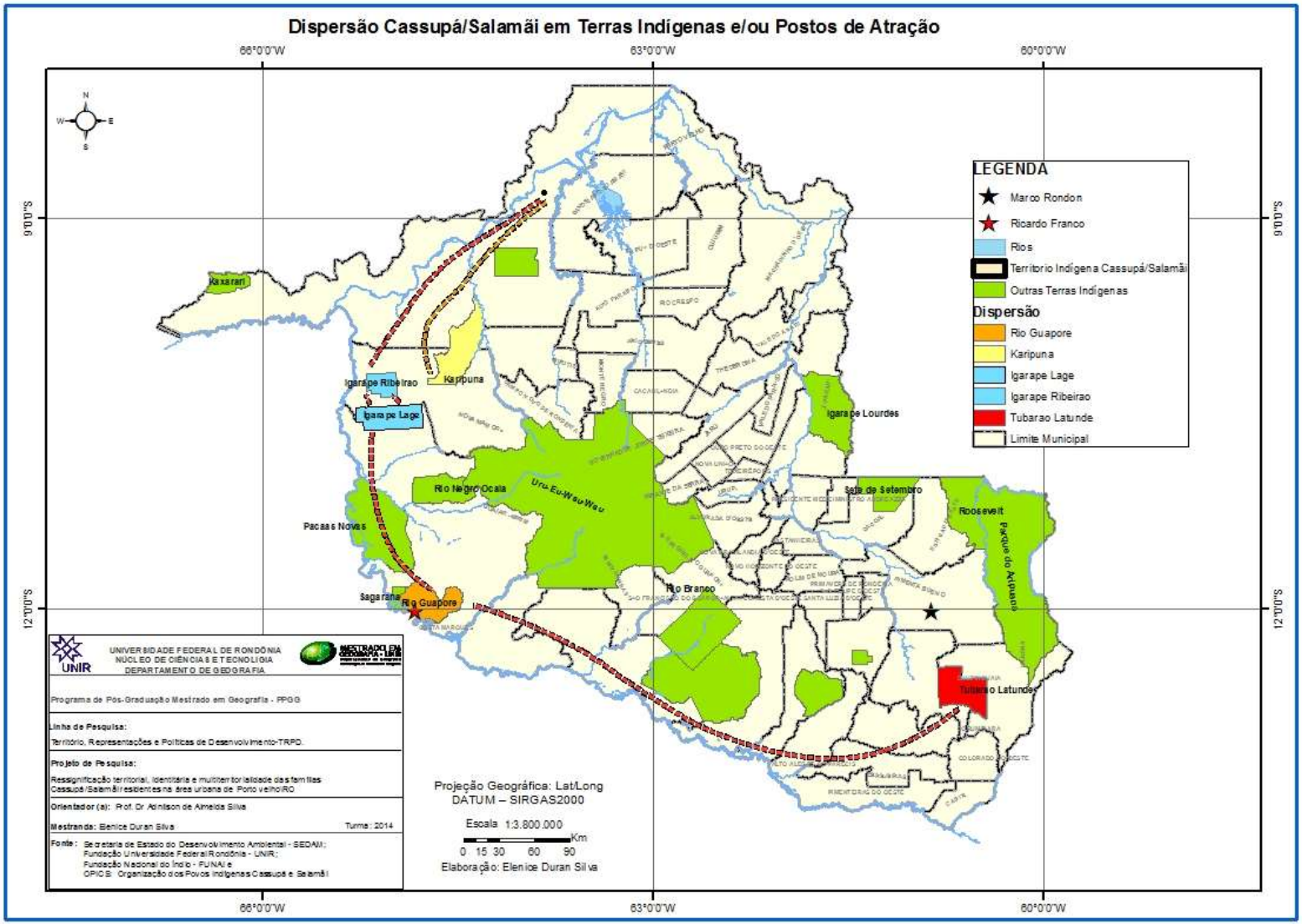
ignorando o espaço e a história de várias sociedades que já ocupavam não só a Amazônia, mas todo o território brasileiro.

O Brasil desconhece a sociodiversidade originária dos povos nativos, não se sabia ao certo quantos povos existiam e quantas línguas eram faladas. Seus territórios foram o alvo, mas aplacado por esse complexo processo de ocupação.

A história que predomina, ainda hoje, é a história contada pelos próprios colonizadores, a partir de lógicas estrangeiras e reproduzidas com certa frequência pelos esquiadores regionais, na qual, a maioria coloca as sociedades originárias como coadjuvantes de sua própria história. Cabendo a elas representarem o papel de menor visibilidade possível, evidenciadas como intrusas, selvagens, improdutivas e de difícil trato.

Ao olhar mais especificamente para uma trajetória de embates e resistências pela sobrevivência nos espaços, aos quais eram submetidas, diante às tantas mazelas, sofrimento e perdas, foi assim, a história dos Cassupá/Salamãi. Não se sabe ao certo quem eram, quantos eram e como viviam. A história que se sabe destas famílias é que, ainda durante os ciclos da borracha, muitos já estavam integrados às populações de seringueiros, período em que foi estabelecida a política de integração dos indígenas à sociedade nacional.

Mapa 2 – Dispersão Cassupá/Salamãi em Terras Indígenas e/ou Postos de Atração



O Estado só estabeleceu uma política de segurança para resolver a situação de embate entre os indígenas e as frentes de expansão econômica quando os indígenas foram considerados como um empecilho para o avanço das frementes econômicas que se estabeleciam na Amazônia. Porém, essa política protecionista chegou atrasada e sem critérios para proteger e garantir a esses povos o direito ao seu território.

O SPI circulou por diversos Ministérios de 1910 a 1930. Era integrado ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. De 1930 a 1934, integrou-se ao Ministério do Trabalho. De 1934 a 1939 ao Ministério da Guerra, por meio da inspetoria de Fronteiras. E em 1940 foi reintegrado ao Ministério da Agricultura. De 1940 a 1967 era integrado ao Ministério do Interior.

Com a criação do SPI em 1910, o SPILTN, vinculado ao Ministério da Agricultura, moldado em uma visão positivista e humanista, tinha como missão implementar uma política de integração dessas populações à sociedade brasileira e ao seu processo produtivo, ou seja, transforma-los em trabalhadores rurais ou em operários nos centros urbanos.

1.3 A DESTERRITORIALIZAÇÃO

Os seringalistas, submetidos às lógicas estabelecidas pelos senhores de barrancos ou coronéis, como eram chamados na época, entendidos como expropriadores e escravizadores, tanto das comunidades seringueiras como dos povos originários, estabeleceram na região um palco de guerra e matança entre os grupos indígenas e seringueiros, ao mesmo tempo em que estes se misturavam, dividindo espaço e construindo relações de parentesco, que, em muitos casos, se fundiram no decorrer da história.

Em um contexto estabelecido, hoje, algumas comunidades de seringueiros se reconhecem indígenas, pelo fato de reconhecer o peso do processo de integração, onde perderam suas referências e foram totalmente fundidos à sociedade envolvente como seringueiros, mas, reconhecem em seus ancestrais a sua etnicidade, como é caso da comunidade Puruborá, conhecidos como extrativistas (seringueiros). Algumas famílias vivem em reservas extrativistas, uma parte do grupo habita hoje a margem da BR 429 e outra parte se encontra espalhada pelo estado de Rondônia, vivendo nos centros urbanos do Estado, nas periferias das cidades de Espigão d'Oeste, Guajará-Mirim, Vilhena e Porto Velho.

Em situação semelhante a do Cassupá/Salamãi, o que os difere é apenas o fato de que estes ainda encontram suas referências de origem na Terra Indígena Tubarão Latundê, demarcada pela FUNAI em 1980, onde dividem o território com outros grupos que sofreram o

mesmo impacto e foram aglomerados em um único espaço. Os grupos Cassupá e Salamãi, foram classificados como indígenas em fase de extinção e o grupo Puruborá foi classificado pela FUNAI como etnia extinta e hoje é classificado como "ressurgido", como afirma José Joaci Barboza:

> Buscamos deixar evidente que os Puruborá são um grupo de índios ressurgidos em plena região Amazônica. Eles foram contatados no início do século XX pelo então Coronel Rondon, e posteriormente entregues a todo tipo de sorte nos seringais onde serviam de mão de obra barata para atender a volúpia do capital industrial e financeiro, posteriormente, descartados como qualquer peça sem serventia ao processo produtivo que perdeu o uso na atual engrenagem da cadeia produtiva e tecnológica (BARBOZA, 2012, p.3).

Este grupo é citado aqui de forma sucinta, por não se tratar do objeto desta pesquisa, foi abordado apenas como contextualização do processo de pacificação pelo SPI e Marechal Cândido Rondon que, durante sua trajetória na instalação da linha telegráfica, estabeleceu seus primeiros contatos com indígenas da região, dando conhecimento, assim, a real situação em que se encontravam alguns grupos que hoje lutam por seus direitos à identidade e pela manutenção de sua cultura. Este grupo é conhecido como índios "ressurgidos" por terem sido classificados pela FUNAI como grupo indígena extinto. De acordo com José Joaci Barboza,

> O povo Puruborá [...] tem seu primeiro contato com a cultura ocidental na década de 1909, quando da instalação da Linha Telegráfica ligando o Mato Grosso até Guajará-mirim. Instalação essa conduzida pelo então Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon que, além de construtor, tinha em virtude de sua formação positivista, uma relação toda especial com os indígenas, que na sua concepção deveriam ser protegidos e integrados a sociedade e, uma prática decorrente dessa atitude era juntar vários grupos indígenas num só espaço físico com o intuito de protegê-los, tanto fisicamente como culturalmente (BARBOZA, 2012, p.7).

O termo "ressurgido" é utilizado pelo Conselho Missionário Indígena – e por este autor para caracterizar os grupos que foram fundidos a sociedade envolvente e em algum momento da história se reorganizam e buscam autoafirmar sua identidade e reconquistar o seu território.

1.4 A RETERRITORIALIZAÇÃO

Após sua longa trajetória espacial, passando pelos Postos Indígena Ricardo Franco, Ribeirão, Lage e pela cidade de Guajará-Mirim, entre outros lugares, chegaram à cidade de Porto velho, onde ficaram por algum tempo alojados na casa de um indígena, onde, na época,

funcionava como um departamento de atendimento à saúde indígena, nas dependências do prédio da FUNAI. De acordo com a entrevista realizada com o funcionário da FUNAI, o senhor Osmam Brasil nos relatou que à época, os indígenas não tinham registro de indígenas, tinham apenas carteira de trabalho, na qual constava que os mesmos eram contratados como servidores do SPI, ainda pertencente ao Ministério da Agricultura e, por esse motivo, as famílias foram transferidas para as casas funcionais do Ministério da Agricultura, no Km 5,5 da BR 364, onde vivem até hoje.

Em suas trajetórias históricas compartilhadas com os Salamãi, com quem estabeleceram relação de intercasamentos, como estratégia de autoafirmar a identidade étnica em comum, reivindicam não só o respeito à sua condição de membros indígenas integrantes de minorias étnicas, como também seus direitos individuais e coletivos sobre o território que hoje ocupam, decorrentes de sua existência como entidades concretas, mantenedoras de características culturais próprias (MARCIEL, 2003).

De acordo com o Inquérito Civil Público – ICP 131.000.000559/2005-21, do Ministério Público Federal/Procuradoria da República de Rondônia – que trata do Procedimento Administrativo instaurado em 2005, a partir do relatório de reunião do povo indígena Cassupá/Salamãi, requer seu direito de retorno à terra tradicional, de onde outrora foram retirados pelo Serviço de Proteção ao Índio – SPI, em maio de 2004.

A Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi – OPICS, través do Ofício nº 15, reivindicam suas terras tradicionais e de seus antepassados, localizadas à margem esquerda do rio Pimenta, conhecido como igarapé Cascata, situado no município de Chupinguaia – RO. No relatório da 3ª reunião do povo indígena Cassupá/Salamãi, de 23 de março de 2004, tinha como pauta a moradia permanente e a reivindicação de parte da área do Ministério da Agricultura, enfatizando que os jovens não vão se acostumar com a ideia de morar na reserva indígena, e que já estão acostumados com a ideia de morar no meio dos brancos. Em abril de 2009 este procedimento foi encerrado para proceder com a abertura de um novo processo para tratar do processo de regularização da área do Mistério da Agricultura.

Nesta mesma época, uma família Cassupá foi morar na terra indígena Karipuna, em um espaço cedido por indígenas desta etnia. Para essa permanência na T.I Karipuna os indígenas Cassupá receberam apoio do PLANAFLORO, porém, um dos indígenas foi picado de cobra e, por falta de condições e de assistência, os Cassupá tiveram que abandonar o local e retornar para área do Ministério da Agricultura.

De acordo com Ministério Público Federal, a área em que moram atualmente pertencia ao Ministério da Agricultura e à Embrapa. Os indígenas conviviam com a

insegurança jurídica e foram, em um passado recente, por diversas vezes, notificados para deixarem a área. O MPF elaborou um estudo antropológico e realizou diversas reuniões com órgãos públicos como o SPU e Embrapa, acompanhando ativamente o trâmite do processo junto à SPU/RO para que a área fosse regularizada em prol do povo originário Cassupá e Salamãi. De acordo com o mesmo, a cessão definitiva será outorgada tão logo sejam concluídos os trabalhos de georreferenciamento da área.

A Procuradora da República Walquiria Picoli relatou que os problemas enfrentados pelo povo indígena estão sendo analisados e que há em curso diversas medidas, visando proporcionar melhorias no atendimento prestado pelos órgãos públicos aos povos originários, enfatizando que é muito importante a luta e o ativismo dos indígenas pela reivindicação de seus direitos. Afirma ainda que, o Ministério Público Federal tem, dentre suas funções constitucionais, a defesa dos direitos dos povos originários e cobrar do Estado o cumprimento das suas obrigações.

Esse conjunto de alterações, mudanças e persistências da sociedade indígena são resultantes de várias décadas de contato com a sociedade nacional, que foi responsável pela forma como esta população está apresentada na cidade.

> Escolhemos a expressão "aglomerado de exclusão" para traduzir a dimensão geográfica ou espacial dos processos mais extremos de exclusão social porque ela parece expressar bem a condição de "desterritorialização" – ou de "territorialização precária" – a que estamos nos referindo, a começar pelos próprios significados que carrega no senso comum, explicitados pelo Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa: Aglomeração – Ação ou efeito de aglomerar (- se); ajuntamento, agrupamento, amontoamento; - aglomerar 1. juntar, reunir, acumular. 2. Ajuntar-se, amontoar-se; aglomerado adj. 1. Junto, reunido; acumulação, amontoado. s.m. 2. Conjunto, reunião, aglomeração (HASBAERT, 2006, p. 315).

Esta é a realidade das famílias Cassupá/Salamãi, objeto de estudo desta pesquisa, que podem ser entendidas em seu contexto histórico como um aglomerado de exclusão, dada as suas multiterritorialidades, em virtude, das quais, foram inseridas em uma condição precária, no contexto urbano, o que levou esse grupo a estabelecer um processo de resistência na busca por uma autoafirmação identitária e ressignificação territorial, no espaço urbano, o que deu origem à fusão dos grupos Cassupá/Salamãi, como uma estratégia de sobrevivência, como afirma Gerson Cassupá, quando questionado sobre o que levou a união dos dois grupos: "Acho que é força de vontade de viver. É isso, a força de vontade de viver e de não perder a referência da sua origem (Gerson Cassupá, julho de 2016).

Para autoafirmar a identidade e ressignificar uma territorialidade na área urbana, exigiu do grupo um esforço comum para buscarem alternativas de sobrevivência e não serem

fundidos no cotidiano comum à cidade, deste modo, caracterizamos o lugar como um "Território Surgente" das necessidades impostas pelas relações de forças que se estabelecem no plano do espaço vivido e concebido, no qual se realiza a vida e se constroi novas relações afetivas com o lugar, como continua sendo colocado por Gerson:

> A minha história está aqui, então, a minha identificação é aqui, independe de que ela (a área) foi recentemente regularizada, passada pra nós em 2013, mas isso aqui independente dela ser nossa ou não, mas aqui tá minha história, por aqui por dentro dela passa a nossa história também! Por aqui passou aquela rede de telégrafo do Marechal Rondon, passou por aqui também. Você pode ver que tem né! Por aí tem marcos, tem coisas que eles deixaram por aí. Então, isso aqui pra mim é tudo, significa tudo pra mim! (Gerson Cassupá, julho de 2016).

Como afirma Gerson Cassupá, o território urbano Cassupá/Salamãi tem uma história de relação e afetividade construídas no decorrer de sua permanência no local, afinal de contas, 45 anos é uma vida e não se pode negar que foi nesse espaço que eles refizeram-se e reestabeleceram sua espacialidade, marcando o território e se autoafirmando enquanto grupo étnico presente no espaço urbano. Dessa forma, o território surge em função da autoafirmação coletiva. Neste aspecto, se fossem incluídos os indígenas residentes nos bairros, tratar-se-ia de territorialidades individuais, onde se confirmaria a identidade, mas não o território; seriam apenas identificados como Cassupá/Salamãi do Bairro Nova Esperança ou como Cassupá/Salamãi do Bairro Escola de polícia, e assim por diante, o que não permitiria conceituar o território enquanto afirmação da identidade étnica coletiva.

CAPÍTULO II: EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS NO ESPAÇO URBANO

Grupo Cassupá/Salamãi no território indígena urbano

Fonte: Blog Lutas e Sonhos de Marcia Mura. Disponível em: http://lutasesonhos.blogspot.com.br/. Acesso realizado em 16/05/2016.

Lá onde a saudade vem contar
Tantas lembranças numa só,
Todas metades, todos inteiros,
Todos se chamam txai.

Txai, tudo se chama nuvem,
Tudo se chama rio,
Tudo que vai nascer.

Música: Txai.
Milton Nascimento

2 EXPERIÊNCIAS E VIVÊNCIAS NO ESPAÇO URBANO

Nenhuma sociedade pode existir fora de um espaço e de um tempo. Suas relações com os acontecimentos ora convergem, ora se contradizem e constroem a cronologia histórica, dialetizando o espaço-temporal com suas funcionalidades, principalmente quando se trata de assuntos pouco abordados, como as sociedades indígenas residentes em áreas urbanas, onde o capitalismo desenvolve a dependência das sociedades, utilizando-se de mecanismos econômicos que espoliam as estruturas sociais, desconfigurando-as e promovendo novas dinâmicas, que, muitas vezes, homogeneíza-se aos espaços segregados, produto do processo de modificação acelerado da sociedade capitalista, que no seu cotidiano, passa despercebido na construção do espaço social.

Neste contexto, Lefebvre (2000) aborda a tríade dialética do homem, não deixando de considerar os aspectos fenomenológicos nas três dimensões da produção do espaço, adotando os conceitos de espaço percebido, concebido e vivido, como característicos da autoprodução, da formação e da transformação social. Os três conceitos denotam processos das sensibilidades individuais e coletivas, não descartando os elos mais íntimos do ser humano como suas ações, sentimento, percepção e espiritualidade para a construção do espaço, conforme as conceituações do espaço percebido que considera o aspecto perceptível por meio dos sentidos que constitui a prática social, incluindo os aspectos sensoriais como audição, olfato, tato, paladar e visão, transcrito no perceptivo das relações estabelecidas com espaço e suas materialidades. O espaço concebido tem a denotação do apreendido para a formação do conhecimento e a aglutinação da percepção do que envolve o espaço como um todo, considerando o aspecto da abrangência do espaço percebido e do espaço vivido que é a experiência vivida na prática cotidiana. Para Lefebvre, a experiência prática não se esgota por ser dinâmica e está sempre em movimento. É uma representação contínua, um espaço em movimento é um espaço-tempo vivido.

Lefebvre utiliza-se do conceito de prática espacial para mostrar que a percepção não acontece apenas na mente, mas fundamenta-se na materialidade concreta, produzida com suas implicações e negações. O conceito de espaço vivido considera a fenomenologia da análise do conjunto de fenômenos que se manifestam através do tempo e da forma que são percebidos no espaço, onde o vivido não pode ser abrangido historicamente sem o concebido.

O povo indígena Cassupá/Salamãi vem sofrendo transformações causadas principalmente pelas dinâmicas econômicas implementadas pelo Estado brasileiro, gerando conflitos sociais contraditórios, ora negativos, ora positivos. Não é simples avaliar indicadores

puramente negativos ou positivos em um contexto social de desterritorialização e reterritorialização de atores sociais com estruturas diferenciadas de organização social, cultural, de produtividade e de identidade. Neste sentido, Almeida Silva pondera que:

> As etnias indígenas, por sua vez, pagaram e pagam um preço demasiadamente alto pela chegada das novas frentes pioneiras, primeiramente em decorrência de suas culturas que servem como estratégias de sobrevivência, ainda que sofram inúmeros tipos de preconceito [...]. Tais situações têm levado muitas etnias indígenas, inclusive a "perderem" parte de suas referências do seu espaço territorial, até mesmo porque na maioria das vezes não é conhecida sua identidade, em virtude das perseguições sofridas – entretanto, se constata através de lutas e reivindicações do movimento indígena e indigenista, várias etnias antes consideradas extintas pelos estados nacionais ressurgem em toda a América Latina e exigem visibilidade, o que inclui (re)conquista de territórios (ALMEIDA SILVA, 2015, p. 23).

O censo comum relega a essas sociedades o espaço da floresta e as ferramentas rudimentares que as caracterizam como homens do passado, como se o homem das cavernas nunca tivesse existido, ao passo que se acredita que as sociedades originárias devam ser estáticas. Essas sociedades são dinâmicas e ressignificam-se na medida em que suas estruturas se relacionam com novas formas estruturais que, em muitos casos, transfiguram ou negam suas relações. Ribeiro aborda esta temática fazendo a seguinte arguição:

> Esses são os indígenas que se integram a sociedade nacional, como parcela remanescente da população original. Já assinalamos que essa integração não corresponde a uma assimilação que os convertam em membros diferenciados da etnia brasileira, tão somente, a fixação de um modus vivendi precaríssimo, através do qual transitam da condição de índios específicos, com sua raça e cultura peculiares, a de índios genéricos. Esses, ainda que crescentemente mestiçados e aculturados, permanecem sempre "indígenas", na qualidade de alterno dos "brasileiros", porque se veem e se sofrem como índios e assim também são vistos e tratados pela gente com quem estão em contato (RIBEIRO, 1995, p. 293).

O sonho de legitimar sua indianidade na cidade, de avivar a cultura e resgatar traços do passado para o presente, contradizendo o que o espaço urbano desenha como moderno e acolhedor, nesta perspectiva, Konder 2004 enfatiza que:

> O indivíduo, então, como dizia Marx, é o ser social; e é tão intrinsecamente social que somente ao longo da sua história em sociedade é que o homem, depois de muitos séculos, chegou. a se individualizar (já que, nas comunidades mais primitivas, os indivíduos não contavam e existiam exclusivamente em função da coletividade a que pertenciam). Mas a vida social, nos tempos atuais, já pressupõe a existência de indivíduos que alcançaram um razoável grau de autonomia (KONDER, 2004, p. 42).

Consideramos, portanto, que os povos primitivos tinham sua própria forma de organização social e primavam, sobretudo, pela coletividade ao se defrontarem com novas dinâmicas e transformação, que se dão, principalmente, pela individualização da vida social,

como se desenha na cidade fragmentada por muros e cercas elétricas, em função da propriedade privada e da modernidade do ser social.

Neste caso, o fator histórico é preponderante para se fazer o resgate das múltiplas territorialidades vivenciadas e compreender as transformações sociais que os levaram a existirem na cidade, impondo novos padrões de vivências, o que não os tornou menos indígenas e não os desintegrou enquanto coletividade, essa é a identidade que configura sua relação sociocultural de tempo e espaço levando-os a uma ressignificação territorial urbana.

2.1 A CIDADE

O processo de urbanização de etnias indígenas vem se tornando uma realidade no estado de Rondônia, assim como em outros Estados brasileiros. Em quase toda a Amazônia já é comum encontrarmos indígenas em contextos urbanos, em processos complexos de inclusão com a sociedade envolvente, atraídos para a cidade por diversos motivos que, em sua grande maioria, são moldados no sistema capitalista consumista e atraente, que os pressionam a permearem por uma realidade de preconceito e menosprezo, induzidos a compor um grupo étnico, das minorias étnicas, quase sempre, marginalizados pela sociedade envolvente.

Estes, enquanto agentes sociais e fazedores de territórios, no ponto de vista da territorialidade, como produto da ação humana-tempo-espaço-mudança (CASTRO; GOMES; CORRÊA, 2006), transitam por territórios flutuantes e virtuais. Territórios flutuantes, em nossa concepção, são aqueles compartilhados por vários grupos, ao mesmo tempo em que possibilita a ilusão de pertencer àquilo que lhes pertence. Isto se aplica à cidade, com suas áreas de usos promotoras dos espaços de "convivências" bem segregadas e delimitadas entre as categorias de uso dos espaços urbanos: espaço da propriedade coletiva, espaço da propriedade pública, espaço da propriedade privada e espaço da propriedade estatal baseada no sistema da economia capitalista.

Territórios virtuais são aqueles concebidos pela percepção do apreendido na projeção de um território futuro, em um território que estabeleça a união e a sobrevivência do grupo, vislumbrando o território da segurança, da coletividade, das conquistas e do espaço de sobrevivência sonhado, o qual dá sentido ao "território surgente" – aquele que surge a partir das necessidades impostas e se materializa no espaço, diferenciando-os dos territórios estabelecidos pelas ligações simbólica e cultural de origem com o lugar.

As territorialidades dos grupos que vivem em áreas urbanas são modificadas no tempo e espaço, considerando o seu refazer, ocasionado pelas mudanças que se estabeleceram

entre as transições pelos três territórios definidos por Haesbaert (2007) como territórios: simbólico-cultural, no qual se encontravam suas origens; território jurídico-político, no qual sofrera os grandes deslocamentos e transformações sociais pautadas na relação de poder do Estado, e o território econômico, no qual estão estabelecidos e dependem sobre tudo do dinheiro para suprirem suas necessidades básicas na cidade, o que, na maioria das vezes, os leva a permearem por um contexto excludente.

A grande maioria vive nas periferias da cidade, tendo como meio de sobrevivência o subemprego, exercendo atividades de baixos rendimentos como: auxiliar de serviços gerais, auxiliar de pedreiro, zeladora, empregada doméstica, frentistas em postos de gasolina, entre outras atividades.

Existem poucas exceções, algumas ações são estabelecidas por políticas públicas de inserção de agentes indígenas em cargos públicos, como os agentes indígenas de saúde – AIS, agentes de vigilância sanitária e outras políticas estratégicas estabelecidas em alguns órgãos governamentais do Estado ou Município, que estabelecem cargos de coordenadorias indígenas, como forma de garantir a participação destes agentes no debate político e na proposição de políticas públicas, o que permite uma política inclusiva, mesmo que para um reduzido número de pessoas e com expressividade tímida.

Os povos originários estão sempre associados ao espaço da floresta; o espaço da cidade está associado à comunidade "civilizada". Neste aspecto, a sociedade envolvente não concebe ao indígena o espaço da cidade. Nos discursos mais usuais dos agentes da cidade, é muito fácil identificar o discurso de negação deste espaço, com as colocações do tipo: "lugar de índio é no mato" ou "índio de roupa? Isso não é coisa de índio, não! Índio mesmo vive pelado no mato". Esses discursos discriminatórios e de negação do outro ao espaço, muitas das vezes leva o indígena a se sentir indiferente e negar sua própria identidade, como forma de ser aceito pelo outro e estabelecer um convívio mais harmônico com o diferente. Essas pressões são sentidas, principalmente, quando se trata da sobrevivência.

O indígena que mora na cidade, necessariamente, precisa de um emprego para manter suas necessidades, como qualquer outro cidadão, porém, neste campo, existe outro discurso de negação. A fama preconceituosa que foi dada aos indígenas e também ao povo baiano do tipo: "índio é preguiçoso", "baiano é preguiçoso". Esses dois povos apresentam características sociais muito distintas, mas, historicamente, têm algo em comum, "a resistência". O povo indígena resistiu ao processo de extinção de sua cultura e povo baiano, assim como os indígenas, resistiram à escravidão e à exploração dos senhores desta terra.

Em Rondônia existe pouco ou nenhum estudo acadêmico que busque evidenciar os fluxos de deslocamento no espaço geográfico e sua multiterritorialidade, considerando o processo desde a saída de seu espaço original até a sua fixação no espaço urbano e, como estes grupos resinificam-se socialmente, recriaram seus laços e autoafirmam sua identidade ao logo do tempo, de acordo com sua nova territorialidade, na área urbana da cidade de Porto Velho. Os indígenas, assim como os negros e os grupos sociais menos favorecidos, chamados de minorias étnicas ou grupos de excluídos têm sido vítimas históricas de todo tipo de exploração e de negação de seus direitos.

Considerando que, desde a chegada dos europeus na costa litorânea, há 500 anos, na chamada descoberta do "Novo Mundo", iniciam-se os primeiros processos de choques culturais e transformação territorial e social dos povos originários e também o processo de urbanização. Como afirma Ribeiro:

> Assinalamos que o Brasil, surgindo embora pela via evolutiva da atualização histórica, nasceu já como uma civilização urbana. Vale dizer, separada em conteúdos rurais e citadinos, com funções diferentes mas complementares e comandada por grupos eruditos da cidade. Nossa primeira cidade, de fato, foi a Bahia, já no primeiro século, quando surgiram, também o Rio de Janeiro e João Pessoa. No segundo século, surgem mais quatro: São Luís, Cabo Frio, Belém e Olinda. No terceiro século, interioriza-se a vida urbana, com São Paulo; Mariana, em Minas; e Oeiras, no Piauí. No quinto século, a rede explode, cobrindo todo o território brasileiro (RIBEIRO, 1995, p. 293).

Considerando a dinâmica de distribuições e as condições que levaram esses grupos a dispersarem-se no território do estado de Rondônia, nos distanciam de ter um número que indique, ao certo, quantos indivíduos indígenas vivem de fato na cidade. Esta lacuna só poderá ser sanada ou minimizada com estudos científicos que busquem compreender as dinâmicas sociais invisibilizadas no cotidiano da cidade.

O censo demográfico de 2010 realizou a pesquisa da população indígena e levantou o número de indígenas residentes nas áreas rurais e urbanas. O critério utilizado nos censos anteriores referentes aos anos de 1999 e 2000 para a captação das informações dos indígenas foi a "autoclassificação" ou "autoidentificação", independentemente de quem fosse o informante. Em 2010 foi introduzido o quesito "Você se considera indígena?", logo, não existe comparabilidade com os censos anteriores. Neste conjunto, não estão contabilizados povos originários brasileiros considerados "índios isolados", como também, os indígenas que estão em processo de reafirmação étnica, décadas de dominação e repressão cultural.

Para as áreas urbanas, foram considerados os indígenas urbanizados com pertencimento étnico a povos indígenas específicos e também, foram consideradas pessoas

que se classificaram genericamente como indígenas, mas que, não possuíam identificação com etnias específicas (IBGE, 2010). Esse critério dá margem a um possível erro de interpretação, pois, qualquer indivíduo que vive na cidade pode se declarar indígena por pertencimento, pelo simples sentimento de se reconhecer indígena ou pelo alto grau de miscigenação apresentada no país, sem ter nenhum grau de ligação com uma etnia específica. É como se tivéssemos possiblidade de escolher nos declarar como: negros, pardos ou índios. Ser registrado como pardo nos leva a acreditar que nossos ancestrais foram negros, índios ou europeus, já que a descrição de pardo é o reconhecimento da mistura étnica. Podemos então escolher entre elas, aquela com a qual nos identificamos, optando assim, por não nos declararmos como etnicamente indefinidos, o que também caracteriza o ser pardo.

De acordo com IBGE, as declarações fornecidas pela população brasileira, em 2010, apresentaram os seguintes números: 47,7% consideraram-se brancos; 7,6%, pretos; 1,1%, amarelos; 43,1%, pardos; e 0,4%, indígenas, segundo a ordem de opções apresentadas no questionário (IBGE, 2012, p.6).

De acordo com o censo de 2010, o IBGE registrou a população indígena no território nacional que soma 817.959 mil pessoas (o que corresponde a somente 0,4% da população total do país), sendo 502.783 residentes em áreas rurais e 315.176 residentes em áreas urbanas.

No estado de Rondônia foram identificados 12.015 indígenas, sendo 9.109 residentes na área rural e 2.906 residentes em áreas urbanas. No município de Porto Velho foram identificados 1.411 indígenas no total, sendo 645 residentes em áreas rurais e 766 residentes em áreas urbanas.

A análise da distribuição da população indígena na cidade de Porto Velho, realizada pelo IBGE, não faz referência às famílias que fixaram moradia na área urbana e que não mantém nenhum tipo de relação com sua terra de origem, ou àquelas que residem temporariamente, mantendo a relação entre aldeia e cidade. Neste caso, consideramos que a diversidade sociocultural do Brasil continua sendo negligenciada pelos órgãos oficias do Estado, não nos permitindo analisar a situação de transição ou fixação das famílias na cidade. Considerando o fato de que podem ter registrado declarações pautadas somente no sentimento de pertencimento a um grupo étnico.

O Mapa de distribuição das populações indígenas nas áreas rurais e urbanas, no estado de Rondônia, considerando somente os números do levantados para o município de Porto Velho (Figuras 6 e 7 e Mapa 3), apresenta a dispersão espacial em que se encontram tais populações e nos permitem compreender que elas estão em bairros periféricos.

Figura 5 – Distribuição das populações indígenas nas áreas rurais e urbanas no estado de Rondônia

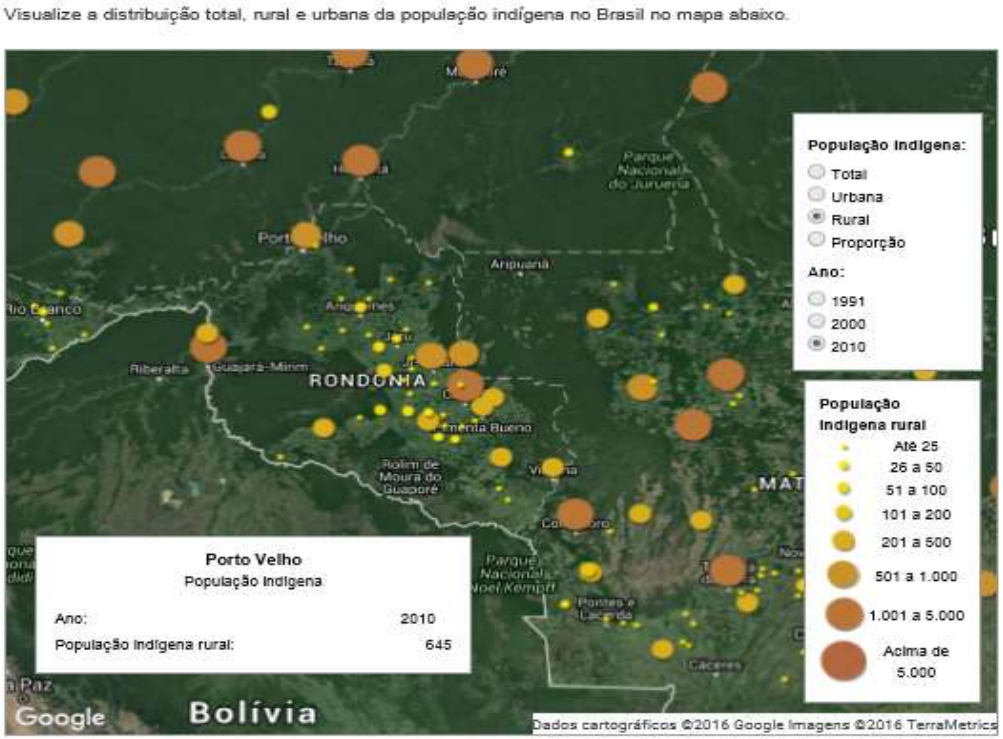
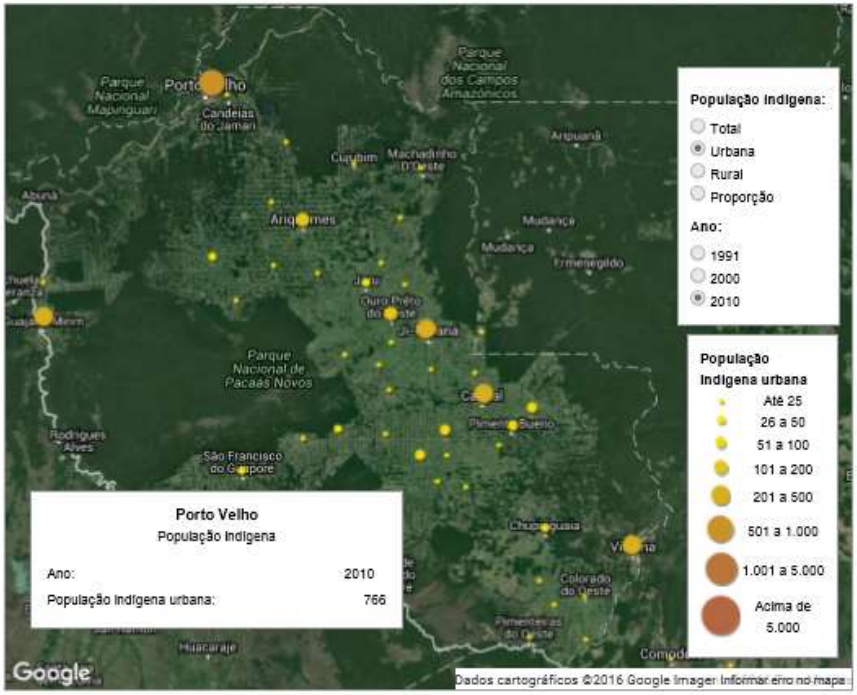


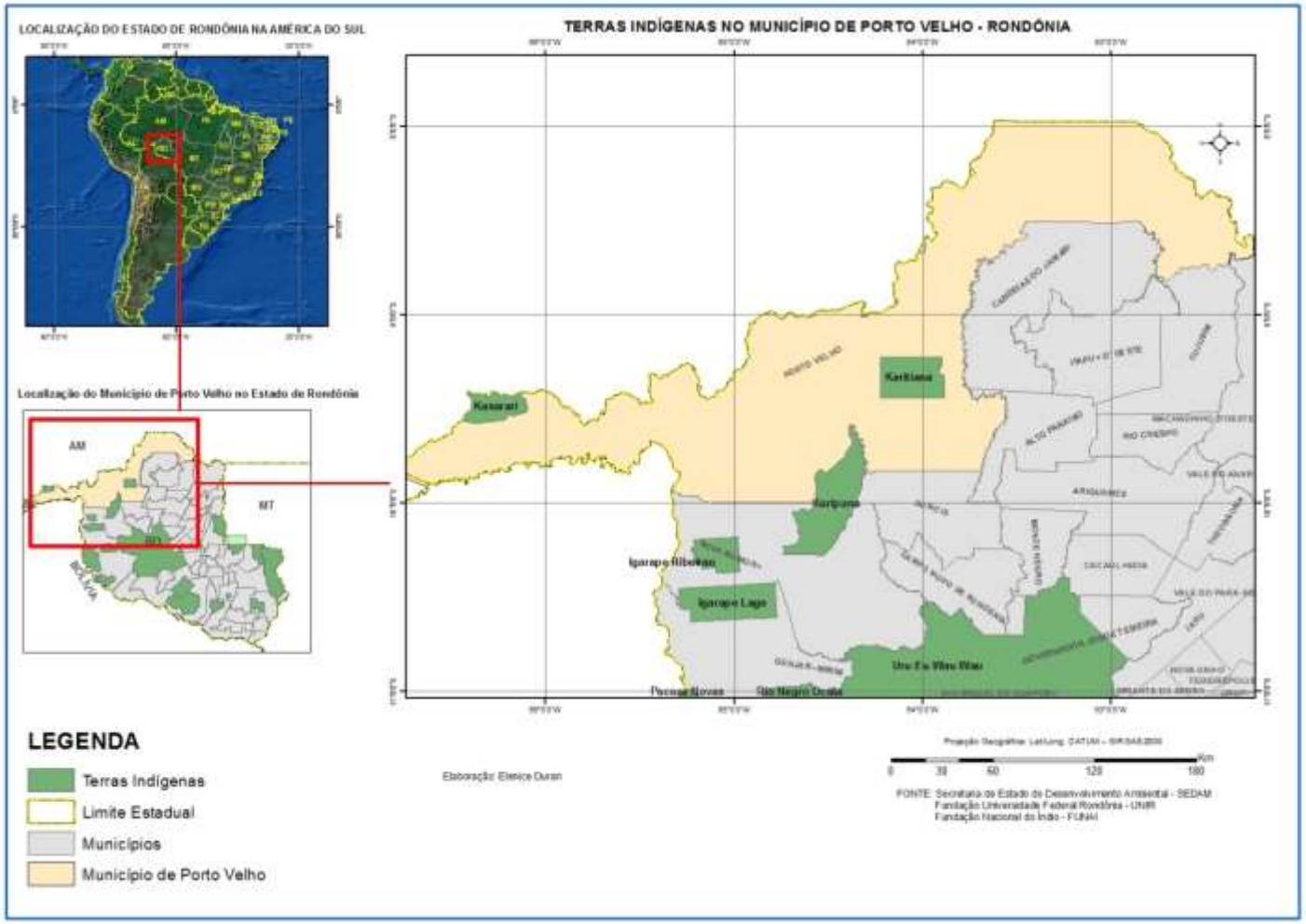
Figura 6 – Distribuição das populações indígenas nas áreas rurais e urbanas no estado de Rondônia



Fonte IBGE: disponível em: http://indigenas.ibge.gov.br/mapas-indigenas-2.html. Acesso em setembro de 2015.

O resultado nos leva a acreditar que, no município de Porto Velho, 50% da população indígena encontram-se na cidade. Considerando o fato de que no município só temos três terras indígenas demarcadas, Karitiana, Karipuna e Kaxarari. Isto foi o que pudemos analisar no mapa de localização das terras indígenas inseridas no município de Porto Velho.

Mapa 3 – Localização das Terras Indígenas no município de Porto Velho / Rondônia



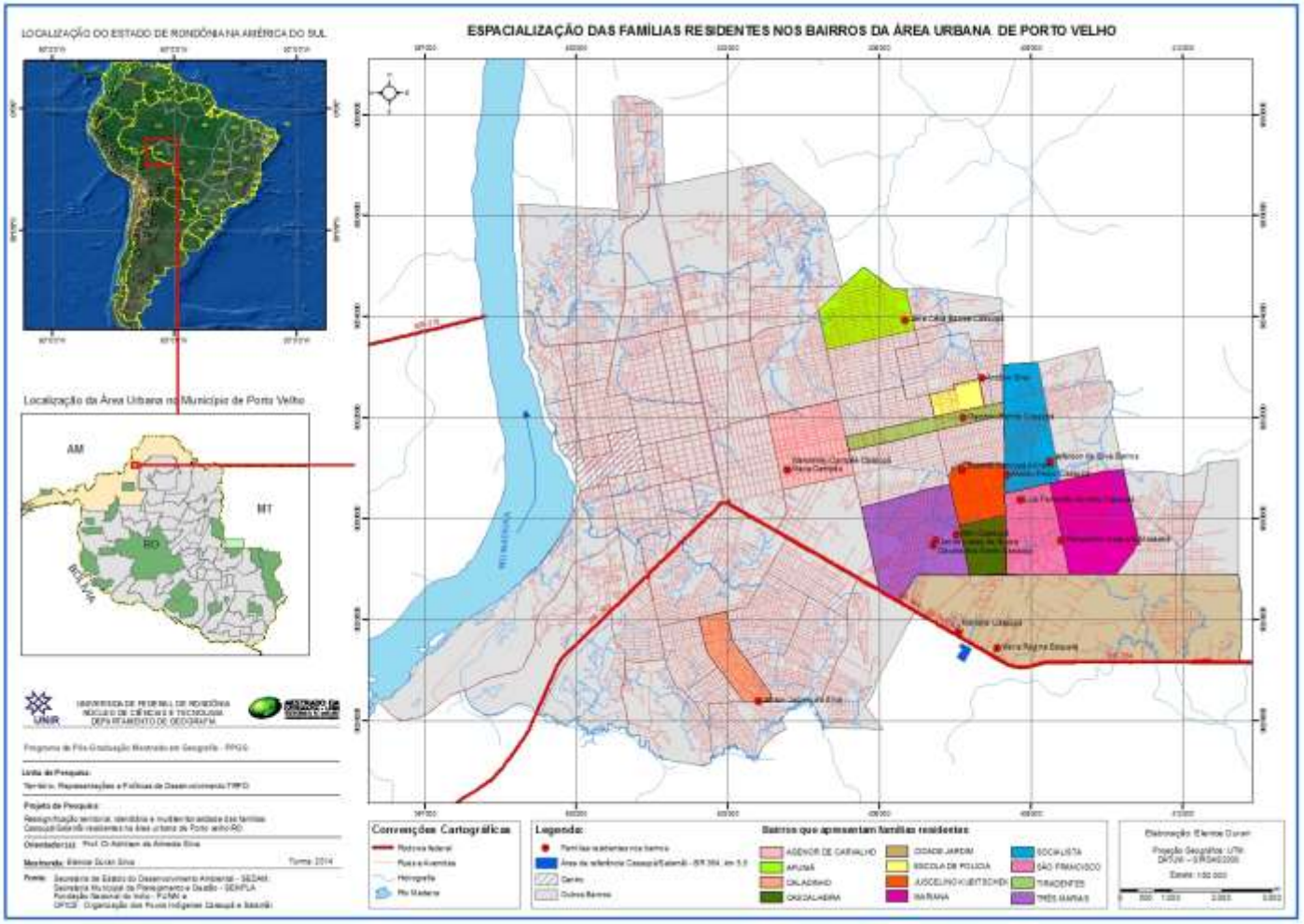
A cidade de Porto Velho, capital do estado de Rondônia, maior cidade em população, local onde se desenvolveram grandes empreendimentos econômicos, torna-se um grande centro atrativo de oportunidades para as populações indígenas de Rondônia. É a partir do contato com as frentes econômicas que a cidade se torna atrativa para os indígenas deste Estado, assim como, para parte dos indígenas dos estados vizinhos como o Sul do Amazonas, Acre e Mato Grosso; a exemplo de algumas etnias que residem na área urbana de Porto Velho: Cassupá, Karitiana, Karipuna, Kaxarari, Apurinã, Palmari, Djahui, Mura, Suruí, Cinta Larga, entre outros.

A presente pesquisa não tem a intenção de abordar sobre toda a problemática que envolve a presença indígena na cidade de Porto Velho. Buscamos contribuir com informações e avaliações até então dispersas, esperando que favoreça a reflexão da comunidade acadêmica e da ciência geográfica para a compreensão da dinâmica sociocultural e espacial do município de Porto Velho-RO, assim como estimular pesquisadores de outras ciências para essa realidade oculta da sociedade urbana, a fim de trazer contribuições para o entendimento das formações espaciais, temporais e sociais no arranjo urbano da formação da cidade e de seus seguimentos sociais.

2.2 AS FAMÍLIAS CASSUPÁ/SALAMÃI RESIDENTES EM PORTO VELHO

As famílias Cassupá/Salamãi que vivem na cidade há quatro décadas estão divididas entre a área de referência localizadas no Km 5,5, da rodovia BR-364, saída para Cuiabá e os bairros periféricos. Apresenta uma população estimada em um total de 93 pessoas, sendo que, 25 residem na área de referência, 68 estão distribuídas nos bairros periféricos da área urbana e uma mora, atualmente, no município de Guajará-Mirim/RO.

Mapa 4 – Espacialização das famílias residentes nos bairros da área urbana de Porto Velho



A língua falada entre as famílias é o português, uma vez que a língua originária é considerada isolada e/ou não classificada geneticamente, provavelmente os Cassupá/Salamãi são falantes da língua Aikanã, que também é considerada como "geneticamente isolada" (VAN DER VOORT, 2013, p.18).

O conhecimento do dialeto é restrito a uma única integrante do grupo, Dona Maria Luiza Cassupá, que reside na área urbana de Porto Velho. Segundo ela, só falava na língua quando seu marido, senhor Alonso Cassupá estava vivo, depois de sua morte, a mesma não teria mais com quem conversar para exercitar a fala, e os jovens também não apresentavam nenhum interesse em aprender. Em virtude disso, a mesma já perdeu muito do que sabia. Nas muitas conversas com Dona Maria Luiza, percebe-se que há certa inquietação com relação à língua, quando abordada sobre o assunto, diz que não quer mais ensinar nada do que ela sabe da aldeia dela.

Compreende-se que esta perda se deu, principalmente, em virtude do processo de desterritorialização que este povo enfrentou por décadas, tendo que se "adaptar" a sociedade envolvente e assimilar a cultura do outro.

A cidade de Porto Velho acolhe diversas famílias de distintas etnias que mantém com a cidade variadas relações, e se entrelaçam entre as condições que estes buscam ou estabelecem para garantir sua sobrevivência ou sua autoafirmação étnica-identitária. Neste contexto, podemos citar alguns grupos que se estabeleceram na cidade, como o povo Karitiana, que mantém uma relação entre cidade e aldeia.

Esse contexto se apresenta de forma contundente, por motivos que estão mais relacionados à proximidade da terra indígena com a cidade de Porto Velho, tendo em vista que, sua terra está a uma distância de aproximadamente 90 km da área urbana, o que oferece facilidade de acesso, além, dos atrativos que possibilitam a busca por melhorias de qualidade de vida, o que levam muitas famílias a comercializarem seus artesanatos nas praças da cidade; outros vão à busca de qualificação profissional e inserção no sistema educacional do ensino médio e superior, os quais não são disponibilizados pela educação diferenciada oferecida pelo Estado brasileiro aos povos originários.

Cabe ainda destacar que, a cidade representa o espaço que estabelece as articulações políticas, nas quais, os mesmos só conseguem manter uma posição participante e de inserção na definição das políticas públicas voltadas para os povos originários, fazendo-se presentes nos espaços de debates que se estabelecem na cidade. Nesta mesma perspectiva, se encontram outros grupos do estado de Rondônia, como os: Karipuna, Suruí, Karitiana e muitos outros que migraram dos Estados vizinhos como o Amazonas, que contribui significativa para o

processo de migração de famílias de origem indígena para o nosso Estado, que, em sua grande maioria, são invisibilizados e se mesclam à população local, no cotidiano acelerado da cidade; muitos por apresentarem características físicas semelhantes, marcadas principalmente pelo alto grau de miscigenação que se apresenta, principalmente na Amazônia. Contudo, não é nosso objetivo aprofundar o debate sobre as relações das diversas famílias de etnias diferentes que fixaram moradia ou que estabeleceram uma relação transitória entre a aldeia e a cidade de Porto Velho.

O foco desta pesquisa é o grupo formado pelas etnias Cassupá/Salamãi, que assim, se autoidentificam perante a sociedade nacional (a autoidentificação Cassupá/Salamãi trata-se da união de dois grupos distintos que, por motivo de manutenção e perpetuação de sua integridade identitária, estabeleceram laços afetivos). A união dos Cassupá/Salamãi foi um dos meios de se representarem perante a sociedade e fortalecerem sua identidade étnica, por meio de um projeto coletivo de resistência, que posteriormente organizou seu coletivo, através da organização política e jurídica representada pela OPICS. Essa foi a principal estratégia política que o grupo encontrou para manter sua autoafirmação identitária na cidade de Porto Velho.

Os povos originários ou (indígenas) são ligados ou condicionados pela sociedade envolvente a um espaço que não seja a "CIDADE", são sempre associados à floresta, aldeia e ao espaço rural. A presença de indígenas nas cidades é ainda um fator que impõe à sociedade envolvente um ar de superioridade, de dominador, se utilizando muitas vezes de jargões discriminadores como: "lugar de índio é no mato", "índio é preguiçoso", "índio não produz", "índio só têm direitos", "para que tanta terra se índio não planta?". São tantas as formas preconceituosas que promovem descriminação, que nos leva a refletir sobre o que é ser "civilizado".

A cidade, ao mesmo tempo em que acolhe, discrimina, segrega, oprime, explora e promove uma árdua estigmatização social; individualiza o sujeito e o distancia da relação com a natureza. Ela é um mecanismo regulador dos meios sociais, políticos e relacionas. O tempo é transformado em homem/hora/valor, submete a vida a valores e poderes, onde o dinheiro é o único meio de manutenção da vida. Quem não o tiver, é submetido a uma vida estigmatizada, humilhante, dolorosa e degradadora da moral humana.

A vida na cidade não corresponde à sua ideologia de lugar próspero para todos que nela habita, ao mesmo tempo em que oferece ar de segurança, se configura em medo e terror entre os homens. Ao mesmo tempo em que oferece justiça, estabelece espaços injustos, inseguros e incertos para a parcela dos excluídos do sistema social. Os espaços de exclusão

transformam-se, então, em territórios de resistências e de luta pela sobrevivência e por valores.

Os indígenas que vivenciam o contexto urbano são desassistidos pelo Estado Brasileiro e submetidos a transitarem em um espaço de multiterritorialidades, imersos em uma temporalidade que parece não ter fim, até atingirem uma estrutura social mais complexa e ainda mais distante daquilo que entendem como estrutura social – "cidade" e "vida urbana", distante de sua realidade de espaço, tempo, valores e ancestralidade.

Pouco se sabe sobre a relação dos indígenas com a cidade, quais os atrativos ou condição que os coloca em posição de dependência com esse espaço. Os atrativos que ela oferece para os povos originários envolve uma diversidade de possibilidades, que vai das necessidades mais elementares da vida humana como saúde, educação, segurança, a dependência de produtos industrializados à imposição de padrões de moda e beleza. Há também, os que não tiveram escolha, restando-lhes tão somente a aceitação da realidade imposta de viverem em contexto urbano, no espaço concedido.

2.3 MODOS DE VIDA

Compreendemos que o grupo Cassupá/Salamãi apresenta diferentes modos de vida, marcados por três diferentes espaços (terras indígenas, territorialidade urbana e bairros periféricos) que apresentam temporalidades bem definidas expressas por memórias de importantes acontecimentos, que marcam a cronologia histórica da vivência desse grupo. Os espaços são os seguintes:

Terra indígena Tubarão Latundê, demarcada em 1988, no município de Chupinguaia, abriga parte das famílias Massaká, Salamãi, Aikanã e outros grupos. Segundo os indígenas esse local representa parte da área de origem dos grupos, a qual eles reconhecem como sua territorialidade de origem.

Terra indígena Guaporé, antigo **Posto de Atração Indígena Ricardo Franco**, instalado pelo SPI, no vale do Guaporé, marca o início da desterritorialização e da violência do impacto da ação de intervenção do Estado sobre estes povos por um longo tempo.

Postos de Atração Indígena Lage e Ribeirão (hoje TI's demarcadas), instalados no Vale do rio Mamoré, no município de Guajará-Mirim. Esses dois postos marcam as multiterritorialidades vivenciadas pelo grupo onde passaram grande parte de suas vidas, tendo, em seguida, migrado para a cidade. Conforme o quadro abaixo:

Quadro 1 – Cronologia espaço-temporal – Cassupá/Salamãi

ESPACIALIDADE	ANO	TEMPO
Início da construção das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas.	1907	
Final do 1º Ciclo da economia da borracha.	1912	-
Expedição dos campos de comemoração de Floriano ao Rio Guaporé e da Zona compreendida a entre os rios Comemoração de Floriano e Pimenta Bueno realizada pelos trabalhadores da Linha Telegráfica.	1912	-
Final da construção das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas.	1915	-
Identificação do período em que os indígenas ainda viviam nas aldeias da bacia do rio Pimenta Bueno. **A identificação foi realizada com base na data de nascimento do senhor Alonso Cassupá.**	1928	16
Contato com SPI e deslocamento do grupo para o PIA Ricardo Franco. Expedição Urucumacuã comandada por Vitor Dequech.	1942	14
Inicio do 2º Ciclo da economia da borracha.	1942	
Período em que os indígenas foram contratados pelo SPI como funcionários públicos para atuarem nas frentes de pacificação de outros povos que habitavam no Vale do Guaporé. Temporalidade vivenciada entre os Postos de Atração Ricardo Franco no início da migração para os postos Lage e Ribeirão.	1956	14
Extinção do SPI (criado em 20 de junho de 1910, vinculado ao Ministério da Agricultura) e criação da Fundação Nacional do Índio – órgão indigenista oficial do Estado Brasileiro, criado pela Lei 5. 371, de 5 de dezembro de 1967, vinculado ao Ministério da Justiça.	1967	11
Período em que ocorre o recolhimento dos funcionários vinculados ao Ministério da Agricultura; entre eles os indígenas que estavam à disposição do SPI. O processo concomitantemente com período de aposentadoria do senhor Alonso Cassupá. Esse período marca a início do deslocamento do grupo para a área urbana de Porto Velho, onde foram alojados nas casas funcionais da Delegacia de Agricultura (como funcionários do Ministério da Agricultura).	1972	05
Tempo de fixação na área urbana, nas casas funcionais da Delegacia de Agricultura, hoje reconhecida como área de referência Cassupá/Salamãi (Km 5,5 da BR 364, sentido Cuiabá).	2016	45
TEMPORALIDADE		**104**

Na área urbana da cidade de Porto Velho o grupo indígena Cassupá/Salamãi apresenta duas formas de vivência; os que vivem na área do km 5,5 da BR-364, sentido Cuiabá, vivenciam uma espacialidade coletiva no território urbano, e os que residem nos bairros periféricos da cidade, vivenciam a espacialidade do cotidiano urbano da cidade. Mesmo com essa dinâmica espacial entre área de referência e bairros periféricos, é no território indígena urbana Cassupá/Salamãi que o grupo ressignifica seu território e autoafirma sua identidade indígena na cidade.

> Nesse cenário, entram o indivíduo, o coletivo, o recurso à linguagem, aos ritos, às visões de mundo presentificadas e contemporaneizadas, os modos concretos nos quais se realizam a memória, poder e valores dominantes e/ou socioculturais (TEDESCO, 200, p.215).

A identidade, neste caso, não é entendida apenas como legitimação, baseada na origem e padrões linguísticos do grupo, mas também são considerados os processos históricos sob uma abordagem espaço-temporal da vivência e da memória. Para Tedesco (2004), a memória pode ser definida, então, como a sede dos processos de seleção, da remoção, interpretação, elaboração de situação passadas, no entendimento da trajetória do grupo como ponto fundamental para compreender o sentimento de identidade construído pelos Cassupá/Salamãi, na cidade de Porto Velho. Neste aspecto, Castells traz uma contribuição importantíssima para o entendimento do surgimento de uma nova sociedade.

> Surge uma nova sociedade quando e se uma transformação estrutural puder ser observada nas relações de produção, de poder e de experiência. Essas transformações conduzem a uma modificação também substancial das formas sociais de espaço e tempo e ao aparecimento de uma nova cultura (CASTELLS, 1999, p. 415).

Neste aspecto, percebe-se que surge uma nova territorialidade no ambiente urbano, em função das transformações sociais, em detrimento das relações e experiências entre o grupo Cassupá/Salamãi e o Estado, que os coloca frente a uma transformação social, e os leva a buscar um território para autoafirmar sua identidade. O "território surgente" nasce da necessidade de se estabelecer em novas bases, como é colocado por Haesbaert (2007).

Os autores dialogam entre si, quando sugerem que identidade e território caminhem juntos, não existindo território sem identidade, mas, podendo existir uma identidade em busca de um território. O grupo Cassupá/Salamãi é um caso evidente, não perderam sua identidade, mas vagaram por varias décadas para se reestabelecerem em um novo território que surge em detrimento das condições de vida às quais foram submetidos a vivenciar.

CAPÍTULO III: UMA LEITURA A PARTIR DAS IMAGENS DO ESPAÇO PERCEBIDO E VIVIDO

Residências no território indígena urbano

Depende de Mim
Depende de Nós
Escuto um silêncio
Ouço uma voz
Que vem de Dentro
E enche de Luz,
Toda a nossa tribo.
Somos todos índios

Musica: Somos todos índios
Raimundo Fagner.

3 UMA LEITURA A PARTIR DAS IMAGENS DO ESPAÇO PERCEBIDO E VIVIDO

A leitura que nos propomos a realizar, neste capítulo, se dá por meio da interpretação do espaço, a partir da imagética das dimensões simbólica, cultural e identitária, estabelecidas nos processos de transformações espaciais na área urbana da cidade de Porto Velho, considerando os aspectos da vida cotidiana, através das estruturas simbólicas dos espaços percebido, vivido e concebido.

3.1 O ESPAÇO PERCEBIDO: A CIDADE

Acidade é representada como um espaço homogêneo, agregador e sedutor, com uma das nuances mais significativas que simbolizam a origem do lugar. A crise da modernidade e da identidade procura imprimir em sua simbologia uma sensação de inclusão e aceitação dos fundamentos de sua origem, agregando ao espaço percebido estruturas simbólicas que representem a identificação do lugar, posta como a lembrança, que constrói novamente o espaço, coloca a pessoa "não ainda no lugar e que se achava, mas de alguns outros que havia habitado onde ainda poderia estar" (BOLLNOW, 2008, p.193), trazendo para o ambiente urbano a sensação de inclusão e aceitação nos projetos arquitetônicos, como algo primitivo e enraizado, tornando-se menos óbvia e cada vez mais misteriosa. Esta é a sensação que temos ao olhar para a obra do "índio de lata" (Figura 12) colocada como monumento urbanístico e histórico da cidade de Porto Velho.

Localizado na BR-364, sentido Cuiabá, o monumento foi instalado não intencionalmente, mas por coincidência, próxima a área de referência, no km 5,5, onde reside o povo Cassupá/Salamãi, o que nos chamou a atenção para entender o sentimento que o povo indígena tem com relação ao monumento. Durante o tempo em que conversávamos com alguns membros, fazíamos perguntas que pudessem trazer algum sentido com relação ao "índio de lata". Percebemos que para os mais velhos rememorava suas origens e as lembranças de onde eles ainda poderiam estar. E para os mais jovens, o monumento parece apenas relega-los a um espaço concebido em um passado distante da história.

Para os urbanistas e gestores públicos, a obra artística pode representar a inclusão social dos indígenas, não como agentes do espaço urbano, mas, como símbolo de um passado distante. O que, no senso comum, trata-se apenas de um registro do processo da ocupação da Amazônia. Para os indígenas, o **índio de lata** (foto 1), assim, visto pelos indígenas, está desnudo de significado e não representa seu contexto espacial atual na cidade de Porto Velho.

O arco e flecha simbolizam os guerreiros que travaram batalhas na defesa de seus territórios e por sua sobrevivência na floresta, que ora era explorada e devastada. Contexto que remente à sua ancestralidade, na percepção do território simbólico-cultural.

Foto 1 – Monumento urbanístico conhecido popularmente como "Índio de Lata" no perímetro urbano de Porto Velho

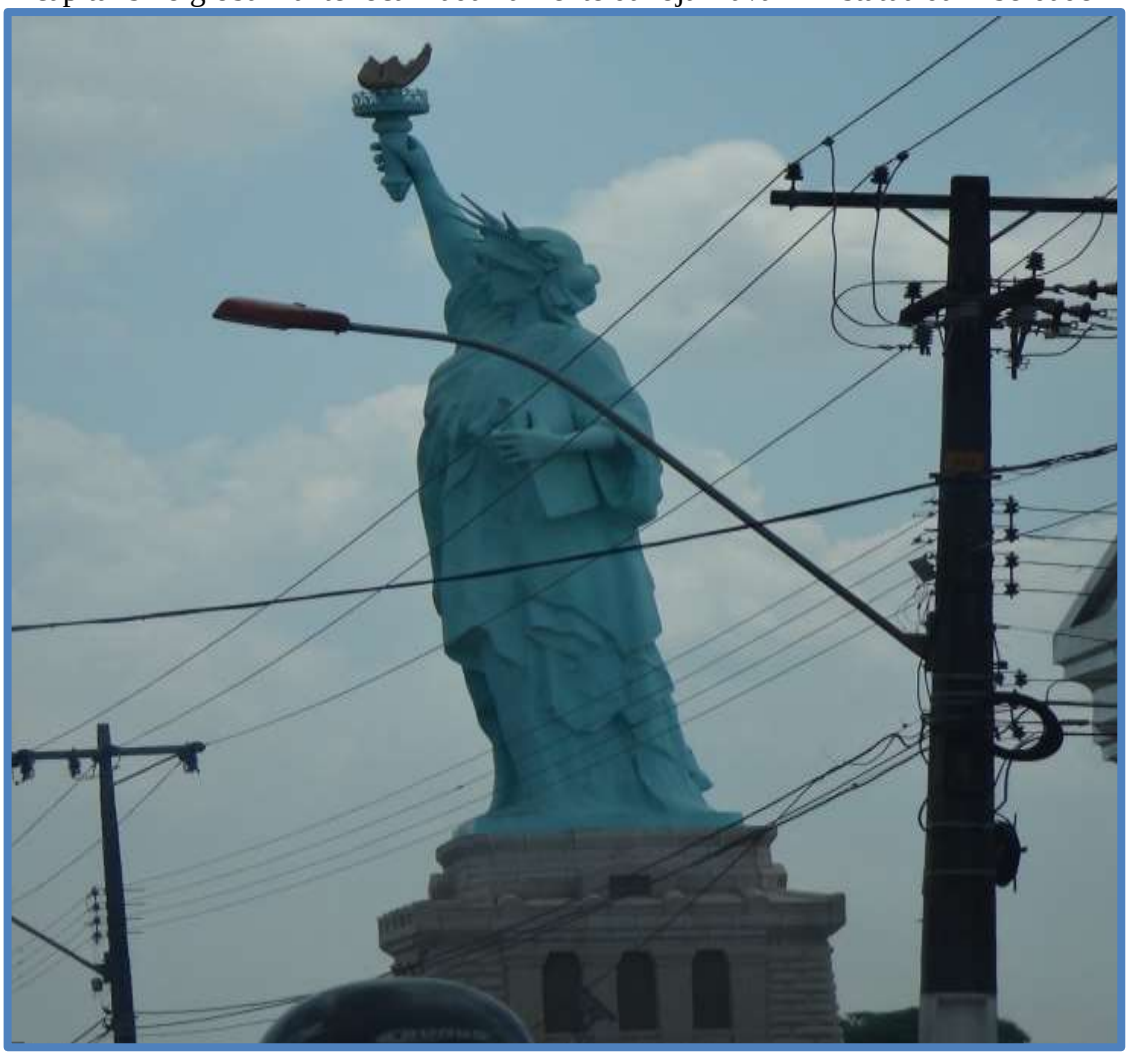
Para os indígenas, o monumento tem dois significados, como evidencia Gerson Cassupá:

> Eu tenho dois olhares para aquilo ali. Na realidade, eu nem sei quem fez aquilo, não sei se foi um artista plástico ou se foi um pintor, eu não sei! Ou se simplesmente alguém que teve uma ideia, mas, o que eu posso te falar em relação a isso, é assim, primeiro que, quem chega, que entra em nossa cidade, né! Ele pode ter vários pensamentos em relação àquilo ali, mas de uma coisa pode ter certeza, que aqui tem índio e é respeitado. E essa cidade é guardada por um índio. Assim, falando pelo lado cultural. Por outro lado que eu olho também, é que alguém, eu imagino, não, que não seja possível, que alguém não tenha coragem, mas, eu vejo por um lado, assim, que alguém, disse assim, aqui existiu índio, e hoje é o que nos temos para vocês, é só isso aqui. É isso que eu vejo. Eu vejo como a representatividade de uma

> história. Um passado que foi bem triste, não é a aquele passado de alegria não, é um passado bem triste (Gerson Cassupá, Julho de 2015).

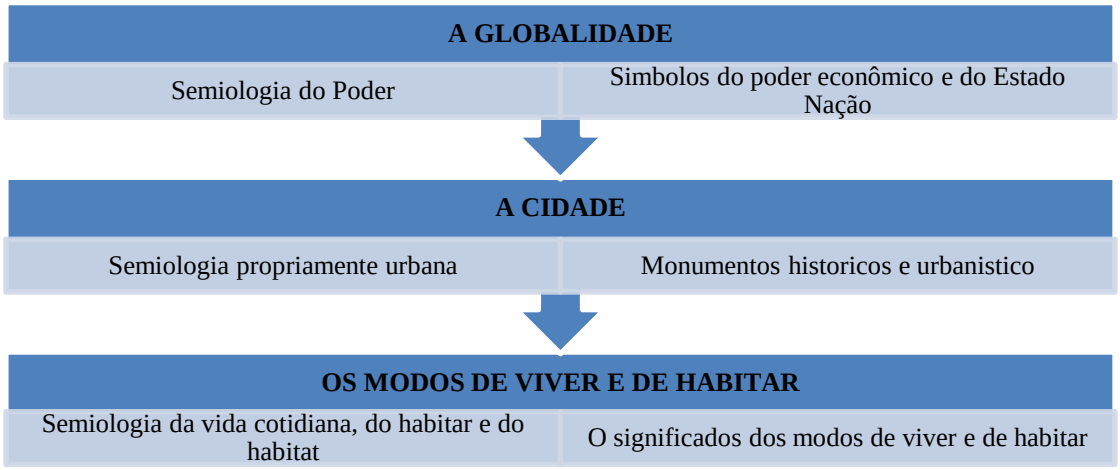
Aos grupos que resistiram aos choques culturais e que não foram dizimados por doenças e ataques, e que, de alguma forma combateram a espoliação de suas estruturas sociais, estão condicionados a um território jurídico-político, delimitado fisicamente, atendendo aos limites estabelecidos na ordem do Estado-nação. É o que hoje guarda sua integridade física social e cultural. Para os que tiveram seus territórios garantidos. Ou seja, são os remanescentes indígenas, abrigados em remanescentes de floresta.

Foto 2 – Monumento comercial, símbolo da representação cultural estrangeira e do capitalismo globalizante localizada na frente da loja Havan – Estátua da Liberdade



As lutas travadas na cidade, hoje, são no campo do território econômico, dos direitos sociais, sejam eles por habitação, educação, saúde, trabalho, segurança, reconhecimento e respeito, ou seja, pelos direitos mais elementares das necessidades humanas, marcadas, sobretudo, pelo poder econômico. Para Lefebvre, a globalidade interfere diretamente nas

simbologias da cidade e nos modos de viver da sociedade, em uma inter-relação de assimilação, conforme esquema abaixo:



Fonte: Lefebvre, 2001. Adaptado por DURAN, Elenice Silva, 2016.

É neste campo que as necessidades elementares são confundidas com o consumismo, assinalados na ideologia do capitalismo globalizante, que se utiliza de simbologias estrangeiras como poder de fascinação (foto 2), atrativo e aliciamento da sociedade para o consumo de produtos nacionais e importados, como afirma Lefebvre.

> A produção desses signos se integra na produção global e desempenha um papel integrador fundamental em relação às outras atividades sociais produtivas ou organizadoras. O signo é comprado e vendido; a linguagem torna-se valor de troca. Sob a aparência de signos e de significações em geral, são as significações destas sociedades que são entregues ao consumo. Por conseguinte, aquele que concebe a cidade e a realidade urbana como sistema de signos está entregando-as implicitamente ao consumo como sendo objetos integralmente consumíveis: como valor de troca em estado puro (LEFEBVRE, 2001 p. 69).

As fachadas (fotos 3 e 4) dos estabelecimentos comerciais são revertidas de imagens e simbologias que representam a família feliz, de pele branca, cabelos loiros e traços físicos ocidentais, totalmente distante das características físicas do povo da região, resultante da miscigenação os quais apresentam traços indígenas, em sua grande maioria, descendente de migrantes nordestinos. Este fator retrata não só a condição local, mas também a realidade do Brasil que ainda vive uma crise identitária.

Foto 3 – Fachada da Loja Havan

Ludwig faz a seguinte leitura sobre as imagens de modernização do Brasil:

> Há uma geração, o antropólogo francês Roger Bastide, chamou o Brasil de terra de contrastes. Era inevitável que um país tão vasto em áreas e em população (o quinto lugar no mundo em ambos) continuasse uma terra de contrastes e origem permanente de diferenciações. De fato, nos anos 70 o Brasil ganharia o apelido de Belindia – uma combinação do alto grau de desenvolvimento da Bélgica com a pobreza da Índia. As representações visuais da identidade nacional não traem essa dicotomia. O lado sombrio da modernização brasileira (LUDWIG, 2007, p. 131).

A arquitetura moderna insere na cidade uma sensação do novo, de moderno, de elegante, porém, os contrastes sociais continuam apresentando discrepâncias quando se visualiza as diferenças pautadas no poder econômico, “olhar para fora” como se estabelece os centros comerciais e “olhar para dentro” das comunidades que se formam ao redor.

Foto 4 – Vista frontal do prédio da loja Havan

Os contrastes sociais identificados por Bastide, na década de 70, ainda fazem sentido quando se analisa o progresso econômico do país e o retrocesso ou a mesmice das condições sociais da população que ainda apresentam uma distorção quando analisadas do ponto de vista econômico, da condição em que esses povos foram estabelecidos precariamente no espaço urbano.

3.2 O ESPAÇO VIVIDO: ÁREA INDÍGENA CASSUPÁ/SALAMÃI

Passado, presente e futuro: O espaço vivido sensorial onde as emoções se misturam, as paixões se deságuam em sonhos, correm como rio ao encontro do oceano. O sonho de legitimar sua indianidade na cidade, de avivar a cultura e resgatar traços do passado para o presente, contradizendo o que o espaço urbano desenha como moderno e acolhedor, em uma arquitetura que não é a sua, mas que representa a sua origem.

Foto 5 – Coletivo Cassupá/Salamãi em frente à maloca construída no Território Urbano

Foto: Acervo pessoal do Sr. Inácio Cassupá, 2012.

A leitura que fizemos da imagem acima passa-nos o sentindo mais íntimo, principalmente dos agentes mais velhos do grupo, que trazem em suas lembranças traços marcantes daquilo que outrora foi o seu espaço de vida, e que hoje, transfigura-se em um espaço de esperança da ancestralidade e da identificação étnica e cultural, do sonho de reavivar o que, por algum tempo, ficou adormecido na memória.

A maloca (foto 5) foi construída pelos indígenas da etnia Karitiana, no território indígena urbano Cassupá/Salamãi, com o apoio do CIMI. Hoje ela não existe mais, foi deteriorada pelo tempo, sem que tivesse incentivo ou assistência para realizar a sua manutenção.

Por um bom período, a maloca foi utilizada para realizar reuniões e como alojamento para os "parentes" que vinham do Sul do Estado. O sonho de reconstruir a maloca é uma das prioridades do senhor Inácio Cassupá. O registro gráfico da maloca foi feito em 2012, em uma das reuniões do grupo com o Ministério Público Federal, Santo Antônio Energia e representantes da FUNAI para tratar da inclusão da Área de Referência na compensação social aos povos originários inseridos na área de influência da Usina Hidrelétrica de Santo Antônio.

Foto 6 – Vista lateral da Igreja Assembleia de Deus na entrada do Territrio Ídigena Urbano

A imagem acima representa os contrastes culturais estabelecidos no processo de assimilação da cultura da sociedade envolvente, o que podemos considerar como adoção da cultura do outro. A religiosidade das famílias Cassupá/Salamãi que residem na área urbana se divide entre as congregações católica e protestante, distante das representações de seu espaço, em um tempo cronológico de quase 100 anos. As gerações presentes não viveram e não conheceram seus ritos e mitos.

> A vida urbana compreende mediações originais entre a cidade, o campo, a natureza. É o caso da aldeia, cuja relação com a cidade, na história e no momento, atual está longe de ser totalmente conhecida. É o caso dos parques, dos jardins das águas cativas. Essas mediações não podem ser compreendidas sem o simbolismo e representações (ideológica imaginarias) da natureza e do campo como tais pelos citadinos (LEFEBVRE 2001, p. 69).

A igreja Assembleia de Deus foi construída no território indígena urbano, local que hoje cede espaço para a realização das reuniões da OPICS para as campanhas de vacinação e atendimento à saúde (Foto 7).

Foto 7 – Espaço interno da Igreja Assembleia de Deus. Campanha de saúde preventiva realizada pelo Distrito Sanitário Especial Indígena – DSEI

A estrutura física da Igreja Assembleia de Deus apresenta uma perspectiva que parece estar sendo projetada para receber os religiosos, não só do território indígena urbano, mas também de outros lugares da cidade que não fazem parte do povo indígena. Esta é a maior estrutura existente na área, com dois pisos e salão amplo, com capacidade para receber mais de 70 pessoas.

Registro fotográfico (foto 7) da campanha de saúde indígena realizada pela FUNASA, em julho de 2016. A igreja também é utilizada pela equipe de saúde para realizar o atendimento ao povo indígena.

Foto 8 – Vista frontal da Igreja Católica

Próximo ao território indígena urbano também existe uma Igreja católica (Foto 8), construída há muitos anos, que está localizada ao lado do povo indígena, no terreno da Delegacia de Agricultura. Segundo as informações, a igreja era para atender aos moradores funcionais da vila do Ministério da Agricultura. Hoje ela é habitada somente pelas famílias indígenas Cassupá/Salamãi.

O prédio da igreja contrasta-se com as construções das residências, que em sua maioria, são estruturas antigas pequenas e simples.

Foto 9 – Vista frontal da casa da senhora Maria Helena Cassupá

Foto 10 – Vista lateral da casa da senhora Maria Helena Cassupá

Foto 11 – Vista frontal da casa do senhor Gerson Cassupá

Foto 12 – Vista frontal da casa do senhor Inácio Cassupá

Através das imagens, é possível realizar uma leitura de contrastes e contradição dos espaços que se estabelecem na cidade, quando analisados em suas formas simbólicas e representativas, a cidade que hora parece acolher a todos é a mesma que estabelece os espaços

contraditórios. A cidade é construída e moldada para atender às demandas econômicas representadas pelo centro econômico, o qual caracteriza o território econômico em sua volta e dinamiza o espaço globalizado, atendendo as demandas das potências econômicas. Os espaços sociais são organizados em bairros ou comunidades, em processos excludentes ou marginais. Com suas facetas atrativas, faz surgir novas necessidades que transforma os espaços sociais de um povo ou de uma nação inteira, as relações entre povos e as relações de trabalho são promotoras das constantes mudanças estabelecidas de acordo com as dinâmicas sociais. Desta forma, é compreensível que as necessidades de ressignificação territorial e a autoafirmação étnica e identitária são um meio de garantir a sobrevivência e a identidade dos povos originários que se encontram em um contexto de fusão à sociedade envolvente.

Mapa 5 - Espacialização das famílias residentes no Território Indígena Urbano Cassupá/Salamãi, km 5,5 BR 364

CAPÍTULO IV: A REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA E A RESSIGNIFICAÇÃO TERRITORIAL

Representação do coletivo Cassupá/Salamãi através da Organização Social

Eu sou de uma terra que o povo padece
Mas não esmorece e procura vencer.
Da terra querida, que a linda cabocla.
De riso na boca zomba no sofrer
Não nego meu sangue, não nego meu nome.

Patativa do Assaré

4 A REPRESENTAÇÃO IDENTITÁRIA E A RESSIGNIFICAÇÃO TERRITORIAL CASSUPÁ/SALAMÃI NA CIDADE DE PORTO VELHO

Fazer-se representar, enquanto coletivo indígena, e ressignificar seu marcadores territoriais e culturais, na área urbana, é uma tarefa que vem sendo desenvolvida, desde a década de 1940, pelo coletivo Cassupá/Salamãi, considerando, principalmente, os interesses políticos, coletivos e individuais do grupo, no que tange a autoafirmação étnica, identitária e a ressignificação territorial entre idosos, jovens e mulheres.

Para cada um destes grupos representativos do povo indígena, existe uma "certa contradição" com relação à identidade, o que contribui diretamente para ressignificar o sentido da territorialidade, quando abordada do ponto de vista individual, entre a autoafirmação e a autonegação que se divergem na produção do espaço territorial. Os conflitos estabelecidos entre a autonegação e a autoafirmação são um processo de recriação dos valores simbólicos para dar sentido a uma nova representação, e é necessário que se negue velhos valores para ressignificá-los em um novo momento. O novo sentido não exclui totalmente os velhos sentidos, parte deve ser agregada para fundamentar e autoafirmar as novas configurações em um processo histórico e dialético. Nestes termos, Leandro Konder traz a seguinte contribuição:

> A modificação do todo só se realiza, de fato, após um acúmulo de mudanças nas partes que o compõem. Processam-se alterações setoriais, - quantitativas, até que se alcança um ponto crítico que assinala a transformação qualitativa da totalidade. É a lei dialética da transformação da quantidade em qualidade (KONDER, 2004, p.36).

A compreensão da totalidade só é possível com base nos contextos estabelecidos pelas partes que assimilam e recriam suas novas concepções individuais e, a partir disso, aceitam as novas leituras de mundo. E é a partir da aceitação das partes que se estabelece a qualificação dos novos padrões sociais do coletivo Cassupá/Salamãi na cidade de Porto Velho.

A ressignificação territorial está ligada diretamente à compressão da totalidade do grupo, quando, de forma coletiva, estabelecem com o lugar uma relação de permanência e resistência, recriando os valores simbólicos que, necessariamente, precisam estar fundamentados na sua geograficidade, na sua historicidade e nas suas referências biológicas para firmarem sua identidade étnica no território urbano e garantir seu direito à cidade.

Como já foi dito anteriormente, o grupo Cassupá/Salamãi não é o único que vive na cidade, porém, a forma como fora inserido neste contexto é o que os diferencia dos demais grupos que se estabeleceram na área urbana de Porto Velho. A respeito das variadas formas de inserção social, imposta aos povos originários, ao resumir seu trabalho de dissertação de mestrado, Adnilson de Almeida Silva afirma que:

> Em nome do desenvolvimento e do progresso, em muitos casos significou o desaparecimento ou o "potencial de integração desses povos", resultados da "fricção interétnica" ou da transfiguração étnica na definição dos antropólogos. Entende-se que com sua inserção forçada em uma sociedade com valores e costumes diferentes aos seus, apropriem-se deles, embora signifique muitas vezes desenvolver estratégias para sua sobrevivência. A aceitação ou não dessa apropriação depende da decisão desses povos, até porque ao tomarem conhecimento do conforto existente na dita sociedade moderna, implica também que desejem participar desse bem-estar, mesmo que isso resulte em desvalorização de sua identidade cultural e a conquista de uma cidadania incompleta e excludente (ALMEIDA SILVA, 2007, p. X).

Dentro desta lógica de inserção forçada e excludente, os Cassupá/Salamãi foram levados a vivenciarem a realidade urbana em função do que podemos chamar de indução por ocasião do contexto vivido, sendo o ponto crucial que os diferencia dos grupos que se estabeleceram na cidade por opção, e ao mesmo tempo, os assemelham a outros grupos que também não tiveram a oportunidade de vivenciarem suas territorialidades de origem, em função do desenvolvimento e da ocupação territorial induzida por projetos de colonização na região amazônica, sendo obrigados a assimilarem a cultura do "outro" a autoafirmarem sua identidade étnica e se autorressignificarem enquanto agentes sociais e fazedores de territórios para garantirem sua representação na cidade enquanto povo indígena.

4.1 (RE)TERRITORIALIZAÇÃO E O PAPEL DO ESTADO BRASILEIRO

Não podemos afirmar que o grupo tenha sido abandonado pelo Estado Brasileiro, no que diz respeito à (re)territorialização, como afirma Haesbaert (2004); que ao (des)territorializar-se o homem, necessariamente, precisa de uma nova base territorial, em outras palavras, isto implica em dizer que, o Estado não pode tirar do sujeito o direito de pisar no chão e de fixar-se em um novo território, no entanto, o Estado pode limitar o acesso do indivíduo a esse direito. É o que se constata na legislação que era aplicada aos indígenas na época em que a filosofia do Estado era integrar e regular seus direitos; e ainda, estabelecia o conceito do que era ser índio.

Neste sentido, a Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973, dispõe sobre o Estatuto do Índio:

> Art. 1º regula a situação jurídica dos índios ou silvícola e das comunidades indígenas, com o propósito de preservar a sua cultura e integra-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão Nacional.

No CAPÍTULO II – Da Assistência ou Tutela, em seu Art. 3º estabelece as definições e 4º define 03 (três) categorias que diferencia os estágios de integração indígena à sociedade envolvente conceituada em: isolados, em vias de integração e integrados, que estabelece a condição dos indígenas conforme citados abaixo:

> Art. 3º Para os efeitos desta lei ficam estabelecidas as definições a seguir discriminadas:
> I – Índio ou Silvícola – É todo indivíduo de origem e ascendência pré-colombiana que se identifica e é identificado como pertencente a um grupo étnico cujas características culturais o distinguem da sociedade nacional;
> II – Comunidade Indígena ou Grupo Tribal - É um conjunto de famílias ou comunidades índias, quer vivendo em estado de completo isolamento em relação aos outros setores da comunhão nacional, quer em contatos intermitentes ou permanentes, sem, contudo, estarem neles integrados.
> Art.4º Os índios são considerados:
> I – **Isolados** – Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional.
> II – **Em vias de integração** – Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mais aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento.
> III – **Integrados** – Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura.
> Art. 6 Serão respeitados os usos, costumes e tradições das comunidades e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade, e nos atos ou negócios realizados entre índios, salvo se optarem pela aplicação do direito comum (Lei nº 6.001 de 1973).

De acordo com a legislação, os grupos que não se inserem no conceito de isolados ou em via de integração, podem manter parte de suas características sociais, porém, perdem o direito à identidade e devem, assim, aceitar o direito comum e fundir seus valores aos valores da sociedade envolvente. Percebia-se, nesta perspectiva, uma intenção do Estado em naturalizar algo que não é natural ou institucionalizar a negação étnica dos povos originários do Brasil, se entendido desta forma, podemos então afirmar que o próprio Estado-Nação nega a sua originalidade, enquanto Povo Nação em transformação, no sentido de, também, estar constantemente ressignificando sua identidade enquanto Nação Brasileira plural e multiétnica.

Quanto ao direito ao território, esta Lei define em seu CAPÍTULO IV – Das Terras de Domínio que:

> Art. 33. O índio, integrado ou não, que ocupe como próprio, por dez anos consecutivos, trecho de terra inferior a cinquenta hectares, adquirir-lhe-á a propriedade plena.
>
> Parágrafo único. O disposto neste artigo não se aplica às terras do domínio da União, ocupadas por grupos tribais, às áreas reservadas de que trata esta Lei, nem às terras de propriedade coletiva de grupo tribal (Lei nº 6.001 de 1973).

De acordo com a legislação, é mantido o direito ao território, mas, partindo da configuração geográfica dos Cassupá/Salamãi, no ambiente urbano, em um contexto no qual os espaços são fragmentados e estabelecidos em propriedades privadas ou da União; e que, em geral, há um imprensamento[12] de áreas valorizadas, como empreendimentos habitacionais, empresariais, comerciais ou governamentais, torna-se ainda mais difícil a garantia deste direito.

Para garantir este espaço nas cidades, o prazo de 10 anos, estabelecido na legislação, não se aplica ao ambiente urbano. O coletivo Cassupá/Salamãi precisou basicamente de quatro décadas para garantir sua territorialidade urbana, neste aspecto, podemos detectar mais uma ação contraditória do Estado que, segundo a Lei, é dado ao indígena o direito de emancipação, cumprindo-se assim, a filosofia do Estado de integra-los, progressiva e harmonicamente, à comunhão Nacional. E é exatamente essa integração "progressiva e harmônica" que não é estabelecida de forma clara, cabendo aos indígenas estabelecer estratégias próprias de sobrevivência para harmonizar suas perdas em detrimento da Lei que os relega ao convívio comum. Nestes termos, Alfredo Wagner faz a seguinte colocação:

> O processo de reconhecimento do caráter plural e multiétnico das sociedades têm favorecido a constituição de um campo jurídico do "direito étnico" e, portanto, de uma forma própria de refletir o direito. Isto implica no afastamento de uma postura cristalizada, expressa através de nossas "práticas jurídicas", e também, na abertura de outras possibilidades de interpretação jurídica que se encontram para além desses esquemas jurídicos. As questões são por demais complexas para serem compreendidas a partir de uma única disciplina do direito (WAGNER ALFREDO, 2011, p. 28).

Os Cassupá/Salamãi são considerados um grupo de índios integrados à sociedade envolvente, e que optaram por sua independência ou emancipação do serviço de proteção ao índio, por tanto, foram colocados também, às margens da política de proteção ao índio. A filosofia da legislação brasileira, naquela época, era justamente integrar o indígena à sociedade comum, sem estruturar mecanismos que os assegurassem políticas públicas para

[12] Relativo a aperto

amenizarem os sofrimentos aos quais eram submetidos para o enfrentamento das formas complexas de integração.

Quanto a sua integração à sociedade envolvente, não parece ter sido uma opção do grupo e também não foi identificada a forma harmônica de sua inserção na área urbana, e sim, uma imposição do Estado Brasileiro à condição de integrado. Nesta condição, tiveram que estabelecer mecanismos próprios para garantirem a autoafirmação identitária e étnica, ressignificar seus marcadores territoriais na cidade e se fazerem representar através de mecanismos de resistências para estabelecer suas novas configurações sociais e territoriais.

Com a Constituição de 1988, a filosofia de integração se inverteu completamente e trouxe avanços significativos para garantir os direitos dos povos originários, porém, para o coletivo Cassupá/Salamãi, a Constituição de 1988 chegou tarde demais para reparar as perdas sofridas com a política de integração.

Considerando a evolução do direito internacional desde 1957, as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais, em todas as regiões do mundo, fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores. Para conhecimento, segue algumas normas do Art. 169 da OIT:

- Reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram;
- Observando que em diversas partes do mundo esses povos não podem gozar dos direitos humanos fundamentais no mesmo grau que o restante da população dos Estados onde moram e que suas leis, valores, costumes e perspectivas têm sofrido erosão frequentemente;
- Lembrando a particular contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão internacionais.

Apresentamos, ainda, o artigo abaixo que trata sobre os direitos do autorreconhecimento dos povos tribais:

> Artigo 1º
> 1. A presente convenção aplica-se:
> a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

> b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.
>
> 2. A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser considerada como critério fundamental para determinar os grupos aos que se aplicam as disposições da presente Convenção.
>
> 3. A utilização do termo "povos" na presente Convenção não deverá ser interpretada no sentido de ter implicação alguma no que se refere aos direitos que possam ser conferidos a esse termo no direito internacional.

Neste sentido, a Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho – OIT, sobre povos indígenas e tribais, convocada em Genebra Pelo Conselho Administrativo da Repartição Internacional do Trabalho de 27 de junho de 1989, ratificada no Brasil em 2002 e promulgada através do Decreto nº 5.051 de 19 de abril de 2004, vem fortalecer o direito a consciência indígena e assegurar a legitimação da identidade étnica, mas, não podemos afirmar que, se possam rever as perdas ou eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores. Estas orientações determinaram a condição de inserção, não só para o grupo étnico Cassupá/Salamãi, mas também para muitos outros grupos que continuam sendo vítimas do processo de globalização da economia mundial, da qual as minorias étnicas fazem parte, a massa de excluídos, juntamente com os segmentos da sociedade envolvente menos desfavorecida.

Porém, a convenção veio fortalecer o sentimento de pertencimento étnico, o que permitiu, a partir da década de 1980, a emergência de vários povos originários que se encontravam invisibilizados e marginalizados pela Política de Integração estabelecida em 1967, pelo Estado brasileiro, que fundiu os grupos étnicos à comunidade capitalista envolvente, sem dar a elas condições necessárias para uma integração pacífica e harmônica com a dinâmica econômica estabelecida no valor de troca, sobretudo no ambiente urbano.

4.2 AS ESTRATÉGIAS DE SOBREVIVÊNCIA E AS PERDAS CULTURAIS DO COLETIVO CASSUPÁ/SALAMÃI NA CIDADE

Para refazerem-se na cidade, os indígenas precisaram estabelecer estratégias de sobrevivência e de adaptação ao contexto urbano. Essa adaptação implicou, no primeiro momento, a introdução de valores estabelecidos na comunidade envolvente, como a aceitação

dos valores religiosos, sociais e culturais. Essa aceitação é perceptível quando vista de forma crítica, no que tange a sua organização social, na qual se destacam a representação, a religiosidade, a cultura e a língua como fatores fundamentais da caracterização do grupo em sua cosmogonia.

Neste aspecto, verificou-se que novas religiosidades e padrões culturais se estabeleceram entre o grupo, que hoje se divide entre católicos e protestantes, conforme delineados pela sociedade envolvente. O povo indígena já perdeu suas referências religiosas de origem e não pratica nenhum tipo de ritual. A inserção induzida de forma dramática à sociedade envolvente os distanciou dos ritos religiosos, em virtude do tempo prologando de vivência e dos grandes choques culturais com distintos povos em processo acelerado de transfiguração de seu modelo de organização social. As fricções étnicas ocorridas no processo de multiterritorialidade vivenciadas pelo coletivo Cassupá/Salamãi são apresentadas na entrevista com o presidente da Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi, senhor Gerson Cassupá, que conta como se deram os choques culturais com outras etnias que se encontravam na mesma situação, "em vias de integração" estabelecida na legislação brasileira e sua inserção na cidade de Porto Velho.

> Porque quando o Marechal Rondon pegou os nossos tios avós, que são irmãos do meu avô, então, eles levou pra Ricardo Franco, e lá em Ricardo Franco, até hoje é um posto da FUNAI. Lá era um posto do SPI e mais tarde findou se tornando uma Terra Indígena. E não foram só eles não! Foram várias etnias, que foram largadas lá, tanto é que lá deve ter 26 ou 25 etnias e tudo forma uma aldeia só, que é esse posto. E lá houve como consequência disso um choque cultural. Uns não conseguiam entender os outros através da língua, porque nós, indígenas, temos grupo que consegue entender a língua de outra etnia, mas tem outros que não, que ela é própria do grupo mesmo. Que é o nosso caso, o nosso idioma é nosso mesmo! Ninguém mais fala. Só nos falamos. Aí, como houve esse choque cultural lá... Assim, os outros indígenas, aqueles que eram mais fortes, que tinham maior grupo de pessoas e sempre estavam querendo se sobressair sobre os grupos pequenos... que no caso era o nosso. Então, o quê que a FUNAI fez? Pegando nós, a nossa parte, eles simplesmente resolveram trazer a gente para Guajará-Mirim, e trouxeram. Deixaram nós lá, em Guajará, na aldeia Ribeirão, aí quando chegou em Ribeirão houve esse choque novamente. Na época, era época de transição, né! De SPI para a FUNAI. A FUNAI ainda estava se adaptando. Se adaptando, entre aspas, né?! Porque só mudou o nome, mas as pessoas eram as mesmas, os trabalhadores eram os mesmos. Eu costumo dizer assim: que as instituições hoje são igual cobra, né! Só muda a casca, mais o veneno é o mesmo. Então é. Aí, tiraram nós de lá, do Ribeirão, e foi quando levaram nós ali para o Laje Velho, que foi onde eu nasci. E devido a esse choque cultural, novamente, já era com outras etnias, né! Aí resolveram trazer nós para a cidade e nós ficamos aqui (Gerson Cassupá. Entrevista realizada em 03/06/2016).

Para se estabelecer na cidade e marcar sua territorialidade urbana, em mais um choque cultural e talvez o mais perverso, o grupo teve que optar pela aceitação dos costumes e religiosidade do meio envolvente, como uma estratégia de sobrevivência e como uma busca

para se estabelecer em um novo território, considerado o mais elementar, definido por Haesbaert (2004), que é o território da sobrevivência cotidiana. O povo indígena, em virtude da reconfiguração étnica que vinha ocorrendo em seu processo histórico, acentuou-se ainda mais quando (re)territorializaram-se na área urbana.

Neste contexto de reconfiguração territorial, mais uma vez frisamos sobre a presença das igrejas pentecostais e neopentecostais, no território indígena Cassupá/Salamãi (esta realidade não é uma característica exclusiva dos grupos urbanos, várias terras indígenas no país têm duas ou mais ordens religiosas atuando na descaracterização religiosa dos grupos aldeados). Porém, as perdas que se deram no decorrer do tempo só são perceptíveis aos olhos de quem se debruça para entender a transformação social cultural e étnica de um grupo.

Foto 13 – Estrutura física da Igreja Assembleia de Deus no território indígena urbano Cassupá/Salamãi

Foto 14 – Estrutura física da Igreja Assembleia de Deus no território indígena urbano Cassupá/Salamãi

Em um processo longo de integração à sociedade envolvente, seria quase que uma mágica manter intacto os ritos e os mitos, porque estes componentes são multáveis de acordo com os sentidos que são atribuídos a eles. Os mitos e os ritos mudam à mesma medida em que se muda a percepção do indivíduo em aceitação e transformação pelo coletivo.

Com relação aos aspectos culturais, não foi identificado nenhum tipo de manifestação durante a realização desta pesquisa, porém, percebe-se que houve, no passado, um esforço do grupo em resgatar referências culturais junto à outra parte do grupo que mora na Terra Indígena Tubarão Latundê (parte do grupo considerada aldeada). Em 2011, o grupo organizou uma festa onde foi possível trazer alguns dos "parentes" aldeados e que ainda preservam parte de sua cultura, esta preservação cultural deve-se ao fato do grupo estar em uma terra indígena mantendo um relacionamento mais próximo de sua originalidade envolvendo, neste contexto, a natureza, convivência social e cultural o que privilegia a

manutenção de seus atributos cosmogônicos. Durante a realização da festa foi feita uma apresentação de dança e rituais para o grupo que mora na cidade. O povo indígena Cassupá/Salamãi participou do ritual com muita empolgação, o que de certa forma, possibilitou a eles uma troca e aprendizado do que antes era sabido por natureza.

Foto 15 – Festa realizada no território indígena urbano Cassupá/Salamãi em 2011

Fonte: Blog Lutas e Sonhos de Marcia Mura. Disponível em: http://lutasesonhos.blogspot.com.br/. Acesso realizado em 16/05/2016.

Foto 16 – Festa realizada no território indígena urbano Cassupá/Salamãi em 2011

Fonte: Blog Lutas e Sonhos de Marcia Mura. Disponível em: http://lutasesonhos.blogspot.com.br/. Acesso realizado em 16/05/2016.

Neste aspecto, as perdas dos ritos, mitos e festas próprias do grupo foram inúmeras e irreparáveis, não possibilitando a identificação de marcadores culturais que caracterizassem o grupo. Houve, no decorrer do tempo, uma espoliação da cultura que não resistiu ao contato corrosivo e erosivo, resultando em uma perda irreparável para o grupo, que busca avivar sua cultura através do resgate de fragmentos ainda existentes na memória dos idosos e de seus "parentes" que vivem na Terra Indígena Tubarão Latundê.

Com relação a um dos marcadores culturais e territoriais mais importantes de um grupo, que é a língua, foi constatado que também se encontra em fase de perda corrosiva estabelecida pela integração e assimilação dos valores do outro, em um processo de negação dos seus próprios valores, como forma de resistência para garantir a existência.

4.3 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE RESISTÊNCIA

Para compreender o processo de representação e ressignificação identitária destes agentes, buscamos no dicionário o sentido das palavras "representar-se" e "ressignificar-se" para termos um melhor entendimento do processo histórico e dialético materializado no

espaço vivido. De acordo com o dicionário Aurélio *on line*[13]: Representar(se) significa: mostrar-se claramente, constituir, agir no lugar de substituir. O sinônimo de representar é imaginar, simular ou simbolizar. A partir deste ponto de vista, entende-se que representar-se exige um esforço para manter sua identidade sem substitui-la e recriar suas formas simbólicas sem apagar ou invisibilizar sua indianidade, condição esta que se materializa no espaço vivido e Ressignificar(se) quer dizer: dar novo significado a algo ou a alguém para fazer com que as pessoas possam atribuir novos significados a acontecimentos através da mudança de sua visão de mundo no qual se pode aprender a pensar de outro modo sobre as coisas, ver novos pontos de vista ou levar outros fatores em consideração. Sinônimo de ressignificar – redefinição.

Ou seja, o ser humano, independente de etnicidade, é um ser dinâmico e tem a capacidade de se refazer em novas bases e redefinir seus símbolos, valores e sistemas, na construção da identidade, dentro da perspectiva do espaço concebido e vivido, que se define historicamente em sua percepção e acumulação de experiências vividas, considerando o ponto de vista dos próprios indígenas, a partir da sua percepção de ressignificação identitária na cidade, como é colocado por Gerson Cassupá sobre a construção da identidade indígena no espaço urbano e da OPCS.

> Eu vejo isso, como um avanço é como eu falei né! Não é porque eu sou índio, que eu tenho que viver como índio, que eu tenho que morar como índio, independente de eu morar na cidade ou na aldeia, eu tenho que acompanhar a essa globalização, essa coisa aí, que nos cerca, então eu vejo com um avanço nosso (Entrevista realizada em julho de 2016).

Assim, o refazer-se no espaço urbano exige novas leituras de mundo para garantir sua vivência, permanência e aceitação, cada tipo, cada processo de construção de identidade leva a um resultado distinto, no que tange a constituição da sociedade, Castells (1999). Neste sentido, compreende-se que a identidade do grupo se constrói a partir do conceito de identidade de resistência, apresentada por Manuel Castells, que explica:

> Esse tipo de construção de identidade, é destinada a identidade de resistência, leva a formação de comunas, ou de comunidades, segundo Etzioni. É provável que esse seja esse o tipo mais importante de construção de identidade em nossa sociedade. Ele dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a "essencialização" dos limites da resistência (CASTELLS, 1999, p. 25).

[13] http://dicionariodoaurelio.com/. Acesso em 14 de fevereiro de 2015.

A formação da identidade de resistência construída no processo de assimilação da cultura envolvente deu origem ao povo indígena, no contexto urbano Cassupá/Salamãi, na cidade de Porto Velho. Esta identidade é firmada em sua história que dá evidências de deslocamento no espaço geográfico, materializada em múltiplas territorialidades em sua cosmogonia e ligações com a sua origem em consonância com o desenvolvimento dos seus componentes no universo urbano, em uma identidade de resistência. A construção da identidade de resistência do grupo Cassupá/Salamãi se deu através da OPICS em 1993, como forma de estabelecer sua luta no ambiente urbano para garantir a permanência do povo indígena que se estabeleceu na área do km 5,5 da BR-364, sentido Cuiabá, garantindo, assim, a integridade da identidade indígena. Sobre este aspecto, Alfredo Wagner também explica que:

> A mobilização dos "povos e comunidades tradicionais", sob este prisma, aparece hoje envolvida num processo de construção do próprio "tradicional", notadamente a partir de situações críticas de tensão social e conflitos. Assiste-se, em decorrência, a uma redefinição dos significados de categorias antes referidas às "comunidades locais", tais como "primitivo" e "natureza". O termo "primitivo" e suas inúmeras derivações, que designavam principalmente sujeitos biologizados, têm sido deslocados pelo advento de sujeitos coletivos, organizados em movimentos sociais (ALFREDO WAGNER, 2007, p. 11).

De acordo com este autor, o termo primitivo tem sido transfigurado nos processos de refazimentos e, necessariamente, deslocado por sujeitos coletivos, o que ressignifica também o conceito de primitivo (que expressa bárbara, não civilizada, selvagem) que pode vir a ser considerado com os primeiros ou simplesmente originários, como forma de ressignificação identitária a ser empregada na representação do coletivo. A perda das categorias sociais primitivas permite uma reconstrução a partir das evidências estabelecidas no processo histórico, no qual é possível resgatar fragmentos de sua origem para dar sustentação à organização em movimentos sociais. Este segmento da sociedade, conhecida como indígenas urbanos ou indígenas integrados à sociedade envolvente, ainda é desconhecida no contexto social da cidade, sendo invisibilizados, tanto pela sociedade, quanto pelo poder público, que os caracteriza como um sujeito comum, que não necessita de políticas públicas voltadas para mediar à situação de uma inserção precária no espaço urbano, que será apresentada a partir da percepção dos idosos, jovens e mulheres, abordada a seguir.

4.4 OS IDOSOS

De acordo com os dados levantados durante a pesquisa, foi identificado que os homens idosos, que viveram o processo histórico, já faleceram. Quatro irmãos constituíram suas famílias nos postos indígenas do SPI, localizados nos vales do Rio Guaporé, Mamoré e Madeira. Os Senhores; Alonso Cassupá (figura 8), Américo Cassupá, Raimundo Biraí Cassupá (figura 8), hoje representam as origens e resistências que estabeleceram o processo de ressignificação social e da busca pela legitimação de sua identidade étnica como um meio de luta e resistência para manter suas formas culturais e simbólicas, constituindo-se em povo indígena urbano. A grande maioria dos idosos teve um papel fundamental para a representação e para a ressignificação identitária. O sonho de retornar ao seu lugar de origem e reencontrar seus familiares foi o grande elo que deu a eles força para iniciar a luta pelo reconhecimento e autoafirmação no espaço urbano. A seguir, apresentamos imagens dos idosos Cassupá/Salamãi que estabeleceram moradia na área urbana na década de 1970:

Figura 7 – Sr. Alonso Cassupá, ainda criança em 1941

Viagens no rio Pimenta Bueno

No dia 16 de agosto de 1941 partimos da "Cascata" para a Estação Telegráfica de

O autor na Cascata com 2 índios Massacás: - à esquerda, POULÁ-CASSILÁ, à direita, CASSUPÁ (Alonso); este faleceu no DEMA, P. Velho, há um ano. 1941.

Fonte: Acervo Alto Madeira, julho de 1988: Publicação do Diário de Viagem de Victor Dequech de 1941-1943.

Figura 8 – Sr. Telêmaco Cassupá em 1988

Cacique BATIAK (Telemaco) da tribo Salamãi. Foto tirada no Dema, P. Velho, 1988. (Faleceu há 2 anos).

Fonte: Acervo Alto Madeira, julho de 1988: Publicação do Diário de Viagem de Victor Dequech de 1941-1943.

Figura 9 – Sr. Antônio Biraí Massaká em 1988.

Índio BIRAÍ, funcionário da Funai em P. Velho. Massacá. 1989

Fonte: Acervo Alto Madeira, julho de 1988: Publicação do Diário de Viagem de Victor Dequech de 1941-1943.

Neste contexto, podemos citar como a coluna estrutural do grupo o Senhor Alonso Cassupá que, desde sua chegada à cidade de Porto Velho, lutou para manter o grupo unido, e, logo depois, vieram seus filhos – o Senhor Clovis Cassupá (foto 18) e Inácio Cassupá (foto

17) como sucessores que assumiram um papel de destaque no movimento indígena e ambiental o estado de Rondônia.

Foto 17 – Sr. Inácio Cassupá, filho de seu Alonso e Dn. Maria Luiza Cassupá

Foto 18 – Dona Maria Luiza, o filho Sr. Clóvis Cassupá e a filha Maria Helena Cassupá

Nos dois últimos anos, o povo indígena Cassupá/Salamãi teve perdas significativas com relação aos representantes; em 2015, Inácio Cassupá migrou para o município de Guajará-Mirim em busca de novas oportunidades, distanciando-se do povo indígena, mas não os abandonou. Sempre que possível, vai a Porto Velho visitar a família e participar das assembleias da Organização Indígena OPICS. O senhor Clovis Cassupá, um dos lideres local, que manteve durante sua caminhada a participação ativa no movimento e sempre esteve à frente da associação, no final de 2014, enfrentou grandes dificuldades de saúde, foi diagnosticado com um tumor maligno no crânio e faleceu em 2015, deixando um grande vazio no movimento indígena, porém, oportunizou um grande legado para o coletivo, com sua força e o seu sonho de ser reconhecido como indígena, demonstrando ao seu povo indígena um exemplo de autovalorização étnica, o que, com certeza, os influencia a dar continuidade ao projeto de reconhecimento e valorização de suas origens.

4.5 OS JOVENS

Os jovens representam uma grande parcela dos descendentes indígenas Cassupá/Salamãi, que residem na cidade de Porto Velho, e a eles está incumbido o papel da manutenção da identidade étnica e da perpetuação histórica de suas origens referenciadas a uma memória repassada historicamente pelos idosos que vivenciaram a sua territorialidade de

origem e as grandes transformações estabelecidas no processo de desterritorialização, iniciada na região do município de Chupinguaia, na região Sul do estado de Rondônia e a reterritorialização estabelecida na cidade de Porto Velho/RO.

Os jovens que se encontram na faixa entre 15 e 41 anos, nasceram na cidade de Porto Velho e se identificam com o lugar – Área de Referência Cassupá/Salamãi, km 5,5, sentido Cuiabá, no qual estabeleceram laços afetivos, por ser este o único espaço vivido por eles, pois já nasceram na cidade.

Essa realidade os coloca em um plano ainda mais distante, cabendo a eles assimilar os fragmentos de lembranças repassadas como marcadores territoriais e históricos de suas origens, marcados por uma transitoriedade territorial e cultural, o que se transcreve em uma multiterritorialidade vivenciada entre espaços e culturas diferenciadas, consideradas, até certo ponto, como sendo um processo histórico virtual complexo. O termo "virtual" é aqui compreendido como ato de não terem sido vivenciados por eles e que se constrói a partir da história contada pelos mais idosos. Neste aspecto, os jovens têm que assimilar a história de vida de seus antepassados para ressignificar sua identidade enquanto sujeito em contexto urbano, e não mais enquanto indígena – o processo de assimilação se apresenta de forma invertida. O qual se representa na lei dos contrários, embasada no materialismo histórico dialético. A isso chamamos de unidade dos contrários, ou seja, a afirmação e a negação coexistindo no mesmo ser e no mesmo momento. Entre os jovens Cassupá/Salamãi destaca-se o jovem Gerson Cassupá, neto de Dona Maria Luiza e do senhor Alonso Cassupá, filho do senhor Inácio Cassupá.

Gerson Cassupá (fotos 19 e 20) está à frente da Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi, desde dezembro 2015.

Foto 19 – Gerson Cassupá, Presidente da Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi

Foto 20 – Gerson Cassupá, Presidente da Organização do Povo Indígena Cassupá/Salamãi

As vivências dos integrantes do grupo que não se encontram na faixa etária de jovens, idosos e mulheres que têm idade entre 42 e 50 anos, se deram principalmente nos Postos Indígena de atração Lage e Ribeirão. As pessoas entre 51 e 60 anos nasceram no Posto Indígena Ricardo Franco, na região de Guajará-mirim/RO, onde tiveram suas vivências compartilhadas com outros grupos que já se encontravam condicionados à realidade dos Postos Indígenas de Atração, em transição com a cidade. Os indígenas desta faixa etária já

mantinham com a cidade uma relação de passagem, ora duradoura, ora de forma rápida, porém, sua moradia e referência territorial eram os Postos Indígenas de Atração criados pelo SPI/FUNAI, porém, esta vivência guardava uma singularidade étnica-cultural entre os diversos grupos que ali eram amontoados.

Nesta perspectiva, podemos considerar, como singularidade, o simples fato de que todos os indivíduos que ali se encontravam, com exceção dos funcionários do SPI/FUNAI, eram de origens indígenas (apesar de apresentarem formas diversificadas de organização social, cultural e linguística). O que os tornava comum uns aos outros era o simples fato de se identificarem como povos originários e compartilharem uma identidade própria ao se reconhecerem na mesma situação de integração e assimilação, que também se estabeleciam em choque cultural, social e fricção interétnica.

Já, a vivência na cidade, os remete a outras assimilações de formas simbólicas e de modos de vida diferentes, que se apresentam complexas, principalmente no campo das representações. Nesta perspectiva, o olhar do outro, que o caracteriza como ser estrangeiro ou de fora é o que induz uma reconfiguração social dos indígenas que se sentem obrigados a assimilarem a cultura e os costumes do outro para poderem ser aceitos no contexto social da cidade. Essas formas complexas transitam entre a negação de ser indígena e a aceitação da asserção de novos componentes e valores diferentes daqueles já estabelecidos em reconfigurados, o que se caracteriza como choque cultural.

Os jovens que nasceram na cidade não se veem mais no espaço de origem de seus antepassados – o espaço da floresta – pois sua vida se constrói na cidade e sua vivência os remete a esse espaço como de origem, o que determina a cidade também como territorialidade para o grupo. O que se contrapõe aos anseios dos idosos, como o de Dona Maria Luiza Cassupá, que se refere a sua área de origem como sua territorialidade, e não ao espaço da cidade. Esta aspiração ficou muito clara na última conversa que tivemos com ela, quando falava das dificuldades da cidade, das doenças dos filhos e de sua própria condição de saúde. Dona Maria mostrava uma alergia (doença de pele não diagnosticada) que tinha no braço e, naquele momento, ela, por algum motivo, disse:

> Eu fiquei velha aqui na cidade, não fiquei velha na minha aldeia (com um olhar triste meio perdido) disse: – Não quero mais ensinar a ninguém as coisas da minha aldeia, não gosto mais de contar a história (Maria Luiza, entrevista realizada em 08 de Julho de 2016).

Nesta passagem, se verifica que a multiterritorialidade e ressignificação identitária se materializam no espaço, no tempo vivido e nas formas de segmentação do grupo enquanto

condição da vivência em tempos distintos. Dialeticamente, esta passagem se refere ao fato de que, ao mudarem, as coisas não mudam sempre no mesmo ritmo (Konder 2004) ou, de forma abrupta, ela se estabelece em uma escala de tempo cronológico, no qual é possível verificar as mudanças comportamentais e sociais de um grupo. Neste sentido, Manuel Castells esclarece que:

> No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significados com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. No entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição tanto na auto-representação quanto na ação social (CASTELLS, 2001, p. 22).

Neste aspecto, podemos considerar a ressignificação identitária e territorial do grupo transitado, recriando e resinificando suas formas simbólicas entre o passado e o presente, em busca de reafirmar sua identidade étnica territorial na cidade.

A construção da maloca na área de referência Cassupá/Salamãi, na cidade de Porto Velho (Foto 35) é uma evidência clara dessa busca de autoafirmação identitária e ressignificação de seus marcadores territoriais em novas bases, utilizando-se de um atributo cultural para estabelecer sobre outras fontes de significado da cidade para determinar o coletivo social Cassupá/Salamãi. No caso da maloca, como forma simbólica significante para os idosos, foi assumida pelos jovens em quanto ressignificação territorial coletiva.

Foto 21 – Povo Cassupá/Salamãi. Maloca construída no território urbano

Fonte: Acervo fotográfico do Senhor Inácio Cassupá.

Mesmo a maloca (foto 21) não apresentando elementos e a arquitetura original do grupo, representa para o coletivo um marcador territorial e um atributo de ressignificação, a partir do anseio de alguns indivíduos, que nesse casso, trata-se dos idosos, onde se inclui a figura feminina de Dona Maria Luiza.

O povo indígena Cassupá/Salamãi, hoje, vivencia um processo em que, às vezes, transita entre a negação e a autoafirmação de sua identidade étnica. Alguns jovens negam ou omitem sua identidade em detrimento de um comportamento de exclusão, sofrido por parte da sociedade envolvente, principalmente no que se refere à inserção no mercado de trabalho, para o qual eles afirmam que, ao se identificarem como indígenas, suas chances de conseguir emprego é reduzida, por outro lado, afirmam que, hoje, usufruem de melhores oportunidades de colocação no mercado de trabalho em virtude dos benefícios da cota para ingresso de indígenas nos cursos de nível superior, o que, de fato, se registra entre os jovens. O povo indígena, hoje, tem uma jovem formada em medicina que, com o apoio do CIMI, conseguiu uma bolsa para estudar fora do país. Formou-se em medicina pela Universidade de Cuba e atende no posto de saúde do distrito de Auxiliadora, área ribeirinha do município de Porto Velho. Outros 09 (nove) jovens estão cursando o ensino superior na Universidade Federal de Rondônia e nas Faculdades particulares de Porto Velho.

Em entrevista realizada com o senhor Inácio Cassupá, perguntamos como ele via os Jovens e respondeu:

> Vejo os jovens como índio 100% brancos. Índio 100% branco, porque em sua essência, são índios, mas, em sua concepção de mundo, é branco, e isso é positivo, porque eles estão preparados para falar com qualquer autoridade e defender seu povo, estão mais capacitados para tratar das questões políticas do grupo. Não é igual a mim, que vim lá do mato e não sabia como falar com os brancos, eu tinha vergonha e achava que não sabia falar bonito, então, eu ficava calado, só depois de muito tempo, quando comecei a participar do movimento indígena é que eu comecei a falar mais, a defender o meu povo e esse lugar aqui, que é uma área de referência, mas antes, a gente queria mesmo era voltar pra nossa terra e juntar lá todos os parentes, mais os jovens não queriam isso! Eles já nasceram aqui, então não sabem viver no mato! Eles falam que não querem voltar pra traz, do mato já veio, vai voltar para que? (Senhor Inácio Cassupá. Entrevista realizada em agosto de 2015).

Nesta configuração de representação do grupo, enquanto seguimentos entre os jovens e adultos, seus anseios transitam entre a negação e autoafirmação, entre a vontade dos jovens e dos adultos. Os mais velhos recorrem ao processo histórico de territorialidade e os jovens negam aquele espaço e reconhecem, como território e territorialidade, o espaço urbano. Não pelo fato de não o reconhecerem, mas, pelo fato de a cidade ser o espaço onde nasceram e estabeleceram suas raízes, não excluindo a espacialidade de seus antepassados, mas, agregando também, a este espaço, os anseios dos mais velhos como mecanismo de autoafirmação identitária.

4.6 AS MULHERES

Entre as mulheres do grupo, destaca-se Dona Maria Luiza, esposa do senhor Alonso e mãe do Senhor Inácio Cassupá, Clovis Cassupá, Maria Luiza Cassupá. Dona Maria Luiza é a mais idosa do grupo e representa para o coletivo não só a presença de seus antepassados, como também se estabelece como a guardiã da memória de vida e dos fragmentos culturais, do qual o grupo tem hoje, como suporte para manter a autoafirmação étnica e cultural na cidade. Dona Maria Luiza é a única que traz em seu corpo as marcas simbólicas de sua cultura, ela tem um furo no nariz e no queixo; segundo ela, os furos foram feitos por seus pais quando ela ainda era criança. Maria Luiza (foto 22) não tem lembranças de quando eles foram feitos, mas sabe que têm um significado para o seu povo. Nos dias de hoje, entre as mulheres, apenas Dona Maria Luiza teve a vivência em seu local de origem, é a única falante do grupo que vive na área urbana de Porto Velho.

Figura 10 – Mulher indígena Massaká em 1941

Fonte: Acervo Alto Madeira, julho de 1988: Publicação do Diário de Viagem de Victor Dequech de 1941-1943.

Foto 22 – Mulher indígena Cassupá (Massaká) em 2015

Dona Maria não tem muitas lembranças da sua família, segundo ela, quando foi levada para o Posto Indígena Ricardo Franco, ficou pouco tempo na companhia de seu pai, logo depois ele a entregou para a família do senhor Alonso, com quem se casou. Dona Maria Luiza foi registrada como filha de Antônia Cabixi, segundo ela, sua mãe era Aikanã e não Cabixi, talvez isso tenha ocorrido em função da mistura de muitos grupos étnicos em um mesmo espaço. A FUNAI já não conseguia distinguir o povo de acordo com suas origens e só foi reconhecida, oficialmente como indígena, em 2002. Dona Maria Luiza Cassupá é tida pelo grupo como a guardiã da memória e mantenedora da referência identitária e ocupa o papel de destaque como matriarca. Dona Maria tem uma irmã que vive na cidade de Porto Velho e outra que mora na Terra Indígena Tubarão Latundê, no município de Corumbiara. Sua filha Maria Helena Cassupá é agente de saúde indígena e tem duas filhas, uma é médica, formada em Cuba e a outra é acadêmica de educação física na UNIR.

Entre as mulheres, percebe-se uma posição de representação onde se destacam, principalmente, no estabelecimento do território profissional, ressignificando, de forma positiva, e elevando sua representação enquanto mulher indígena, demarcando principalmente o território profissional, no espaço urbano. As mulheres indígenas Cassupá/Salamãi vêm quebrando as barreiras da invisibilidade enquanto mulher e grupo étnico. A participação das

mulheres Cassupá/Salamãi, enquanto representação no movimento indígena ainda é muito tímida, porém, elas mantêm um papel fundamental no direcionamento das ações e nas tomadas de decisões, atuando, quase sempre, nos bastidores do povo indígena. Participam das reuniões e das assembleias da Associação dentro do território urbano Cassupá/Salamãi e cobram da associação posicionamentos que possam viabilizar as políticas de inserção do grupo, tanto no movimento indígena, quanto nas políticas sociais voltadas para os povos originários.

Considerações finais

O grupo Cassupá/Salamãi reconhece como território de origem a região da corredeira Cascata, localizada no município de Chupinguaia, na região que compreende a terra indígena Tubarão Latundê, demarcada pela FUNAI em 1980, algumas década após a saída deste grupo.

Alguns agentes, foco desta pesquisa, saíram de seus territórios de origem quando ainda eram crianças, por isso, cresceram e constituíram suas famílias já nos Postos Indígenas, como é o caso de Dona Maria Luiza Cassupá e do senhor Alonso Cassupá. Foi no PIN Ricardo Franco que eles cresceram, casaram-se e tiveram seus primeiros filhos.

O senhor Alonso tinha um nível mais detalhado de memória do seu lugar de origem, juntamente com sua esposa, Dona Maria Luiza que, atualmente, é a única do grupo que guarda essa memória do processo de desterritorialização da origem do lugar, mas, o fato de ela ter saído de lá ainda criança é preponderante para que suas lembranças sejam vagas.

Parte de suas lembranças foi repassada por seu Alonso, após o casamento. Foi nesse período em que ela reaprendeu seu dialeto, e por não ter mais com quem conversar, após a morte do marido, esqueceu muita coisa, tendo em vista que, o restante do grupo que mora em Porto Velho, só fala a língua portuguesa (adotada como língua oficial).

É de fundamental importância para essa pesquisa contextualizar as datas de atuação da Comissão para a construção das Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, que aconteceu entre os anos de 1907 a 1915, coincidindo com parte do período de atuação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, ocorrido de 1910 a 1967, comandado por Cândido Mariano da Silva Rondon, que exerceu forte influência sobre o território, ocasionando a sua desterritorialização.

A história de vida deste povo indígena, com relação à expedição Urucumacuã, realizada em 1941, é considerada como uma lenda contada pelas famílias Cassupá/Salamãi quando afirmam que a expedição comandada por Vitor Dequech, o qual procurara ouro naquela região, como citou Francisco Mortiz, em seu relatório, apontando o "ouro em abundância" como o pivô responsável pela expulsão de seu território. O que, notadamente, estabelece um discurso de negação entre os dois atores, referenciando, nestes termos, o Estado e as famílias Cassupá/Salamãi, a qual, em todas as narrativas analisadas, mantém coerência quando se trata de sua territorialidade de origem.

Em Porto Velho, não foi diferente; historicamente, os povos originários estão diretamente envolvidos no processo de construção do Estado, assim como sofreram com as intervenções trágicas dos ciclos econômicos e dos processos de desenvolvimento da cidade.

Com muito sofrimento e vidas perdidas, ganharam o direto de usufruto da terra e o direito à manutenção da cultura, através da delimitação de terras indígenas, garantidos na Constituição de 1988. Porém, alguns grupos, antes de terem seus direitos garantidos pela Constituição Federal, foram expulsos de suas terras, desintegraram-se de suas sociedades de origem e perderam seus direitos, pois, já não eram mais considerados índios. A tentativa era transforma-los em cidadãos comuns e classifica-los como trabalhadores rurais. Esse processo levou muitos indivíduos a fixarem-se na cidade, transformando-se em proletariados (trabalhadores assalariados ou serviços temporários, ganhando valores irrisórios e esperando as frentes de trabalhos informais, os chamados "bicos"). Os povos originários resistem às mudanças estabelecidas na cidade ou na área rural, lutando diariamente pela manutenção de sua identidade étnica, cultural e social.

Para buscar respostas e intervir no cenário político e representativo, o grupo Cassupá/Salamãi se articula politicamente, interna e externamente, junto ao movimento indígena do estado de Rondônia e ao movimento nacional, no qual se apoia para garantir seus direitos e se representarem enquanto atores sociais diferenciados. Através da Organização do Grupo Cassupá/Salamãi – OPICS, o povo indígena conquistou:

- O reconhecimento à identidade étnica enquanto povo indígena urbano;
- O direito ao território urbano com 5,5 ha, localizada no km 5,5 da BR 364, sentido Cuiabá, onde vivem desde que chegaram a Porto Velho, doado em 2012 pelo Ministério da Agricultura, através da Secretaria do Patrimônio Público da União – SPU, com processo de doação concluído em 2015, com a interveniência do Ministério Público Federal;
- Inclusão das famílias no serviço de atendimento da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI;
- Inclusão de 09 (nove) membros do povo indígena no ensino de nível superior através do programa de cotas para indígenas e outros;
- Inclusão de alguns membros no Programa Bolsa Família
- Reconhecimento no processo de Compensação Social aos povos originários da área de influência da Usina Hidrelétrica de Santo Antônio em 2012. Deve ficar claro que se trata apenas do reconhecimento, até o momento, não foi identificada a execução de nenhuma ação de compensação para o povo indígena.

Além das conquistas, as famílias que se estabeleceram nesta área, tiveram seus filhos e netos, que têm como referência o território da área urbana Km 5,5, marcando assim, um elo

territorial com o lugar. A compressão da universalidade Cassupá/Salamãi se dá através do entendimento das partes envolvidas – jovens, mulheres e idosos. Neste contexto, foi que buscamos compreender o seu comportamento, posicionamento e a representação do coletivo.

Neste aspecto, entendemos que a territorialidade Cassupá/Salamãi, na área urbana de Porto Velho, se estabelece a partir da construção de um "território surgente" em função de uma desterritorialização induzida por interesses políticos e econômicos do Estado que estabeleceu uma política de integração dos grupos étnicos à sociedade envolvente, mas não estabeleceu políticas públicas de inserção para amenizar o sofrimento de perdas; restando a eles uma única alternativa: assimilar a cultura do outro e adaptar-se aos seus modos e padrões sociais, adotando representações simbólicas, culturais e religiosas para garantir sua sobrevivência e vencer o estranhamento daquilo que não lhe pertence.

O sentimento de pertencimento só é possível a partir do momento em que se passa a adotar algumas peculiaridades do outro, ressignificando seu universo envolto de novas representações que se configura no espaço vivido e a adoção de novos valores éticos e sociais que se constroem na intimidade de cada indivíduo ou no coletivo, submetidos a um processo de fusão à sociedade envolvente. Propor um isolamento do processo de assimilação poderia significar, não só a sua exclusão social enquanto minoria étnica, mas o seu desaparecimento enquanto grupo étnico diferenciado. Esta discussão não se esgota neste estudo, devendo ser abordada pela ciência geográfica e outras ciências do conhecimento, a fim de contextualizar a inserção destes povos, em detrimento de suas particularidades de integração à cidade envolvente, na construção de uma sociedade multiétnica.

REFERÊNCIAS

ADAMS Cristina, MURRIETA, Rui e NEVES, Walter (org). **Sociedades Caboclas Amazônicas:** modernidade e invisibilidade. São Paulo: Annablume, 2006.

ALMEIDA SILVA, Adnilson de. **Impactos Socioculturais em Populações Indígenas de Rondônia**: Estudo da Nação Jupaú. 2007. 273f. (Dissertação de Mestrado), Programa de Pós-graduação Mestrado em Geografia/PPGG, Universidade Federal de Rondônia – UNIR, Porto Velho, 2007.

_____. **Territorialidades e Identidade dos Coletivos Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia:** "Orevaki Are" (reencontro) dos "marcadores territoriais" (Tese de Doutorado do em Geografia) Universidade Federal do Paraná – Curitiba, 2010b.

_____. Territorialidade e Identidade Cultural Indígena: Breves Comentários sobre o Povo Jupaú. **Anais da XXV Semana de Geografia** (Geografia 25 anos de Unir: A trajetória da Geografia em Rondônia no contexto da Amazônia Ocidental). Porto Velho: UNIR, 2007c.

_____, SILVA; J.C. **Restabelecimento da Maloca Yñamõrarikãgã:** um espaço de representação cultural do povo Jupaú. In: Anais do II Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações: espaços culturais: vivências, imaginações e representações/Instituto de Geociências, Mestrado em Geografia da UFBA, Departamento de Geografia da UFPR. Salvador: EDUFBA/NEER, 2007d. V. II ed. p. 1-17. Disponível em http://www.geografia.ufpr.br/neer/NEER-2.

_____, SILVA, GIL FILHO, S.F. & SILVA, J.C. A territorialidade como construção do modo de vida e da identidade do povo indígena Jupaú. *In*: **Anais do III SIMPGEO Simpósio Paranaense de Pós-Graduação em Geografia**. Ponta Grossa: UEPG, 2008e. V.1.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação *In*: SHIRAISHI, Joaquim (Org). **Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil**: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional. Manaus: UEA, p. 9-17, 2007.

_____, **Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto:** Terras tradicionalmente ocupadas. 2.ª ed, Manaus: PGSCA–UFAM, 2008.

_____, & Glademir Sales dos Santos (Org); autores, Luís Augusto Pereira Lima. et al. **Estigmatização e território:** mapeamento situacional dos indígenas em Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

ALMEIDA, Flavio Gomes de. SOARES, Luiz Antônio Alves (Org). **Ordenamento territorial**: coletânea de textos com diferentes abordagens no contexto brasileiro. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. **A Religiosidade Brasileira:** o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais Número 14 – Setembro de 2009 Pág. 106 – 118.

BAKTIN**,** Mikhail M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**: Problemas Fundamentais do Método Sociológico na Ciência da Linguagem. SP. Hucitec. 1999.

BIGIO, Elias dos Santos. **A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da Nova República (1967-1990):** Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.4, n.2, 2007.

BACHELARD, G. **A Poética do Espaço**: 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000

BAUMAN**,** Zygmunt. **Identidade:** Entrevista a Benedetto Veccchi. Tradução, Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Confiança e medo na cidade.** Tradução, Eliana Aguiar. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

BECKER, B K**. Novas territorialidades na Amazônia**: desafio às políticas públicas: Boletim. Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, Belém, v. 5, n. 1, p. 17-23, jan.-abr. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v5n1/a03v5n1.pdf Acesso em: 16/07/216.

BOSI, Ecléia. **Memória e sociedade:** lembranças de velhos. 2. ed. São Paulo: T.A. Queiroz/EDUSP, 1987.

CARDOSO, de Oliveira Roberto**. Urbanização e Tribalismo**: a integração dos índios Terena numa sociedade de Classes. Zahar Editores, Rio de Janeiro-RJ, 1968.

_____. **Caminhos da Identidade:** Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: UNESP, 2006.

CASSIRER, E. **Linguagem e mito**: 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. **Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**: São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASTELL, Manuel. **O poder da identidade:** 3. ed. Volume II, São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. A Era da Informação: economia, sociedade e cultura, vol. 3, São Paulo: Paz e terra, 1999, p. 411-439.

CASTRO, Iná; GOMES, Paulo Cesar; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia**: conceitos e temas. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato. **Trajetórias geográficas**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CLAVAL, P. **A geografia cultural:** 2. ed. Florianópolis: UFSC, 2001.

DOMINGUES**,** José Maurício. **Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e a Modernidade Brasileira Contemporânea**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 1999.

DEMO, Pedro. **Pesquisa Participante:** saber pensar e intervir juntos. Brasília: Líber Livro, 2008.

DEÀK, Csaba. SCHIFFER, Sueli Ramos (org). **O processo de urbanização no Brasil**, São Paulo, EDUSP, 2010.

FARIA, I.F. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Ed. Universidade Federal do Amazonas, 2003.

FERREIRA, Mirian Jane Guimarães. **Os Trabalhadores da Comissão Rondon:** Violência, Esquecimento e Silêncio nos Caminhos do Telégrafo. (1907-1915) (Dissertação de Mestrado) – Cuiabá: UFMT, 2007.

GEERTZ, Clifford. **O saber Local:** Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa; tradução de Vera Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**: Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. – (Coleção Antropologia).

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização**: Do "fim dos territórios" à Multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**: Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENKES, Ricardo Augusto. **Rousseau e o direito de propriedade;** Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/089/89henkes.htm. Acesso realizado em outubro de 2015

IBGE. **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça, Rio de Janeiro 2012.

KANT, I. **A Crítica da Razão Pura. Lisboa**: Fundação Calouste Gulbenkien, 1997.

KONDER, Leandro. **O que é dialética**: coleção primeiros passos São Paulo: 2004.

LEFEBVRE, Henri. **A produção do espaço.** 4 ed. Paris: Anthropos, 2000.

_____. **O direito a cidade:** São Paulo: Centauro, 2001.

LEONEL, Manoel. **Etnodicéia Uruéu-Wau-Wau**. São Paulo: Edusp/IAMA/FAPESP, 1995.

MARCIEL, Marcia Nunes. **A Construção de Uma Identidade**: História Oral com os Cassupá. (Trabalho de Conclusão do Curso de História - TCC). Porto Velho: UNIR, 2003.

MACIEL, Laura Antunes. **A nação por um fio:** caminhos, práticas e imagens da "Comissão Rondon" São Paulo: EDUC, 1998.

MARTINS, Rozinei Lima. **A territorialidade como nova possibilidade de (re)significar a identidade Apurinã na cidade de Manaus** (Dissertação (Mestrado em Geografia – Universidade Federal do Amazonas.). Manaus: UFAM, 2011.

MELATTI, Julio Cezar. **Áreas Etnográficas da América Indígena:** Mamoré-Guaporé. Brasília-DF, UNB, 2011.

MELO, Juliana G. **Dimensões do Urbano:** O que as narrativas indígenas revelam sobre a cidade? Considerações dos Baré sobre Manaus, AM. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF Teoria e Cultura**. Juiz de Fora, v. 8, n. 1, p. 115 a 126, jan./ju. 2013.

MORITZ, Francisco, **1º Relatório da Expedição dos Campos de Comemoração de Floriano ao Rio Guaporé (1912) e da Zona Compreendida entre os Rios Comemoração de Floriano e Pimenta Bueno (1913)**: da Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas de 30 de setembro a 1º de dezembro de 1912. Publicação nº 31, anexo 2, 1916.

NIMUENDAJÚ, C. **Mapa EtnoHistórico de Curt Nimuendajú**. Rio de Janeiro, IBGE: 1981.

NORBERT, Elias. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

PACHECO, João de Oliveira. **Pardos, Mestiços ou Caboclos:** os Índios nos Censos Nacionais no Brasil (1872-1980). Revista Horizontes Antropológico. Porto Alegre, v. 3, n. 6, p. 60 a 83, outubro de 1997.

RIBEIRO**,** Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 1982. 509 p. Ilust. Bibliografia.

_____. **O Povo Brasileiro**: A formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Segunda edição, Companhia das Letras, 1995.

SACCHI**,** Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs). **Gênero e povos indígenas:** coletânea de textos produzidos para o "fazendo gênero 9" e para "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIS/FUNAI, 2012.

SAMPAIO, W.B.A. **Estudo comparativo entre línguas Tupi-Kagwahib.** (Dissertação de mestrado). Campinas: IEL/UNICAMP, 1996a.

_____. **As línguas Tupi-Kawahib:** um estudo sistemático e filogenético. (Tese de doutorado). Porto Velho: PPGL/UNIR, 2001b.

_____. & SILVA, Vera da. **Os povos indígenas de Rondônia:** contribuições para a compreensão de sua cultura e de sua história. Porto Velho: EDUFRO, 1997c.

_____. & SILVA, Vera da. SILVA, Elenice Duran. **Estudo mitológico nas narrativas orais do povo Amondawa:** contribuições para com a reaviventação da cultura tradicional através da educação escolarizada. Porto Velho: UNIR, 1999d.

SANTOS, M. **A natureza do espaço:** Técnica e Tempo. Razão e Emoção. São Paulo: EDUSP, 2006.

_____. **Por uma geografia nova:** da critica da geografia a uma geografia critica**.** São Paulo: EDUSP, 1978.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SAUER, Sérgio; ALMEIDA Wellington (orgs). **Terras e Territórios na Amazônia:** demandas, desafios e perspectivas. Brasília: UNB, 2011.

SOUZA**,** Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

TEDESCO, João Carlos. **Nas cercanias da memória**: temporalidade, experiência e narração. Passo Fundo: UPF: Caxias do Sul: EDUCS, 2004.

VOORT, Hein van der: Fala fictícia fossilizada: o tempo futuro em Aikanã. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 8, n. 2, p. 359-377. 2013.