UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Seguindo sementes:

circuitos e trajetos do artesanato sateré-mawé entre cidade e aldeia

Ana Luísa Sertã Almada Mauro

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2016

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 a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M457s Mauro, Ana Luisa Sertã Almada
Seguindo sementes: circuitos e trajetos do
artesanato sateré-mawé entre cidade e aldeia / Ana
Luisa Sertã Almada Mauro ; orientador José Guilherme
Cantor Magnani. - São Paulo, 2016.
212 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Etnografia. 2. Etnologia urbana. 3. Cultura
material. 4. Sateré-Mawé. I. Magnani, José Guilherme
Cantor, orient. II. Título.

A todas as manas.

Agradecimentos

Um dia, Juracy me disse, numa conversa sobre sua avó: "Você não gosta de escrever? De apreciar fazer um texto? É exatamente isso. Ela pegava e ela lixava, e ficava conversando, ficava um tempão, fazendo e lixando o anel com folha de embaúba, tomando çapozinho¹. É o que ela gostava de fazer". Fazer um texto, fazer um anel; todo o processo de pesquisa, do trabalho de campo à escrita, é também ele uma confecção artesanal. E, se eu aprendi algo com as Sateré-Mawé, é que não se faz artesanato sozinha.

Tenho muitas pessoas a agradecer, sem as quais esse trabalho não teria sido possível.

A todas as amigas, amigos, conhecidas e conhecidos Sateré-Mawé, e a todos aqueles com quem entrei em contato através deles. Vocês sempre me ensinam muito. Obrigada pela confiança, por abrir as portas de suas casas e suas vidas para mim. A todas as mulheres sateré-mawé, meu profundo respeito e admiração, por sua força, coragem, suas conquistas e sua persistência. A Regina da Silva Vilácio, que me guiou com entusiasmo por todos esses caminhos, você é parte fundamental dessa pesquisa. A Jaime Diakara, por sua atenção, por seu envolvimento na pesquisa, por sempre lembrar de me mandar novidades. À querida família de André e Valda, que por tantas vezes me receberam nas margens de Tarumã-Açu. À família de Leocádio, generosos anfitriões na cidade de Maués. A Tânia, Bel, Diridiri, Dona Graça, Bubu. A Terezinha, Nilson, Moisés, Hellen, Jarete, Marly, Juracy. A Miriam, Marta e D. Nandia. A Sara, que me deu meu primeiro colar de pucá. A Dona Ana, sua mãe. A Danila. A Dona Baku, Dona Zurma, Dona Leilinha, Dona Maria do Carmo. A Maria Bucão, Fátima, Ana Paula. A Dona Serafina, Dona Santana, Dona Ednelza, Dona Eleonilda, Seu Mair. A Dona Tereza (*in memoriam*), quem tive o prazer de conhecer. A Obadias Garcia, que gentilmente traduziu o canto do *wahi* e se fez disponível para qualquer esclarecimento sobre as palavras e cantos sateré-mawé. A Dona Zenilda (*in memoriam*), quem, apesar de não ter conhecido, permeia todo esse trabalho. Peço licença para narrar um pouco de suas histórias e adianto minhas desculpas por qualquer falha.

¹ Guaraná ralado misturado com água.

Ao professor José Guilherme Cantor Magnani, por quem tenho profunda admiração. A enorme generosidade que guia todas as suas relações é uma grande fonte de inspiração para mim. Sem seu entusiasmo acadêmico, sua orientação, seu apoio para os trabalhos de campo e também suas palavras de incentivo, essa pesquisa não teria sido possível. Obrigada por tudo.

Aos colegas do NAU e, em especial, do Grupo de Etnologia Urbana. A Ana Letícia, José Agnello, Tiemi, Marielli, Rodrigo e Yuri, pelo trabalho sempre colaborativo, por nossos debates, projetos coletivos, pela partilha de momentos em campo. Ao Rodrigo e Yuri também pela amizade e pela força. A Diana.

Ao professor Wolfgang Kapfhammer, um encontro fortuito que rendeu valiosas colaborações e observações. A Deise Lucy, por me receber em Manaus, por nossas conversas agradáveis e frutíferas ao longo do trabalho de campo e do PROCAD Paisagens Ameríndias. Aos professores Marta Amoroso e Márcio Silva, por suas valiosas observações ao longo de minha pesquisa, especialmente durante o PROCAD. A Silvana Nascimento e Marta Amoroso também por participarem de minha qualificação, contribuindo com importantes comentários.

Aos queridos colegas do PPGAS e, em especial, aos companheiros de mestrado, que tornaram esse processo muito mais leve. Obrigada!

A todas as queridas amigas e amigos em Belo Horizonte e São Paulo, pelo apoio, pelas conversas, pelas risadas.

A Celso, pela ajuda no momento necessário. Obrigada.

A minha família. Eu não chegaria aqui sem vocês, muito obrigada por estarem sempre ao meu lado. A minha avó Hermengarda, um exemplo em minha vida. Aos meus tios Alexandre e Mônica, pelo carinho. A minha irmã Isabela, que, mesmo longe, está sempre presente. A meu pai, por seu apoio, suas risadas, incentivo, seu interesse constante em minha pesquisa. A minha mãe, que acompanhou diariamente as dificuldades e os prazeres do trabalho acadêmico. Por dedicar suas noites à leitura atenta dos meus escritos, por seu apoio, seu conforto, suas ideias, o diálogo constante, por fazer dos meus projetos também os seus. Muito obrigada, eu não teria conseguido sem vocês.

Ao Diego, por tudo. Por trazer cor e luz aos meus dias, por sua cumplicidade incondicional, por seu envolvimento em todas as etapas desse processo, por fazer tudo parecer possível. Obrigada por estar sempre comigo.

À FAPESP, que financiou o trabalho de campo e possibilitou dedicação exclusiva ao mestrado.

Muito obrigada.

Resumo da pesquisa

A presença sateré-mawé na cidade de Manaus (Amazonas, Brasil) se faz particularmente visível pelas comunidades e associações que começam a surgir na cidade na década de 1990, a partir de ocupações que contaram com forte protagonismo feminino. O artesanato elaborado com sementes passou a ser uma das principais estratégias das mulheres sateré-mawé no espaço urbano, em oposição ao trabalho nas chamadas “casas de família”. Essas sementes, usadas na produção de colares e pulseiras, tem caminhos próprios, que desestabilizam fronteiras entre área urbana, área de floresta, cidade e aldeia. Os caminhos das sementes mobilizam uma ampla circulação de pessoas, saberes, narrativas e coisas, formando um *circuito* específico. As práticas de plantio, coleta, trocas de sementes e outras formas de aquisição, bem como sua transformação em objetos que circulam em diferentes locais e contextos, propõem uma inversão entre agente e paciente: de objetos passivos da ação humana, as sementes se elevam a agentes mediadores de relações, mediando também modos particulares de vivenciar o espaço urbano.

Palavras-chave: mulheres indígenas, cidade, circulação, etnologia urbana, Sateré-Mawé.

Research Summary

The sateré-mawé presence in the city of Manaus (Amazonas, Brazil) is made particularly apparent by the communities and associations that started to appear in the city in the 1990s, from occupations which involved strong female leadership. The craftwork made with seeds has become one of the main life strategies of sateré-mawé women in the urban area, as opposed to the work in so-called "family homes". These seeds, used in the production of necklaces and bracelets, have their own paths, which destabilize boundaries between urban area, forest area, town and village. The paths of seeds mobilize a broad circulation of persons, knowledges, stories and things, forming a specific *circuit*. Planting practices, seed collection, seed exchanges and other forms of acquisition, as well as the transformation of seeds into objects that circulate in different locations and contexts, point to a reversal between agent and patient: from passive objects of human action, the seeds become mediator agents of human relationships, while also mediating particular ways to experience the urban space.

Key-words: indigenous women, city, seeds, urban ethnology, Sateré-Mawé.

SUMÁRIO

Introdução.....	11
Trabalho de campo.....	15
Uma antropologia das coisas.....	17
Apresentando a dissertação.....	19
Capítulo 1: Circuitos, trajetos e linhas.....	23
1.1 Uma breve história sateré-mawé.....	29
1.2 Indígenas em contexto urbano, algumas considerações.....	32
1.3 Os Sateré-Mawé na Antropologia.....	38
1.3.1 O Grupo de Etnologia Urbana (GEU-Lab/NAU).....	40
Capítulo 2: Uma Manaus sateré-mawé.....	42
2.1 Entre cidade e aldeia.....	44
2.1.1 A conquista de espaços de moradia.....	49
2.2. A Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM)	54
2.2.1 A ideia: "Levanta, vamos pro movimento".....	56
2.2.2 O começo: "Vamos trabalhar pra nós mesmas"	58
2.2.3 Crescimento: "As mulheres na cidade querem nos dominar".....	59
2.2.4 Maturidade: "Vamos fazer uma troca".....	61
2.2.5 Crise?.....	65
2.3 O surgimento de comunidades.....	67
2.4 Barracão, artesanato, Tucandeira	75
2.5 Reconfiguração do papel das mulheres.....	83
Capítulo 3: Uma rede de pessoas e sementes.....	95
3.1 O artesanato sateré-mawé.....	100
3.2 Rede de sementes.....	106
3.2.1 Coleta de sementes no perímetro urbano e região.....	112
3.2.1.1 Ingarana (<i>Leucaena leucocephala</i>).....	115
3.2.1.2 Tento carolina (<i>Adenanthera pavonina</i>).....	119

3.2.1.3	Inajá (<i>Maximiliana maripa</i>).....	122
3.2.1.4	Arara-Tucupi (<i>Parkia discolor</i>).....	123
3.2.1.5	Olho de boi (<i>Dioclea spp.</i>).....	125
3.2.1.6	Babaçu (<i>Attalea speciosa Mart.</i>).....	126
3.2.1.7	Tucumã-í (<i>Astrocaryum acaule Mart.</i>).....	128
3.2.2	Compra de sementes na cidade.....	129
3.2.2.1	Tucumã (<i>Astrocaryum tucuma</i>).....	131
3.2.2.2	Açaí (<i>Euterpe oleracea Mart.</i>).....	133
3.2.3	Sementes cultivadas.....	137
3.2.3.1	Chumburana (<i>Canna Indica L., Cannaceae</i>).....	138
3.2.3.2	Lágrima de Nossa Senhora (<i>Coix lacryma-jobi L.</i>).....	139
3.2.4	Sementes compradas ou trocadas com mulheres da TI.....	140
3.2.4.1	"Não tem saia, mana, na cidade a gente usa calça jeans"..	143
3.2.4.2	Pucá (<i>Cardiospermum halicacabum L.; Sapindaceae</i>)....	149
3.2.4.3	Morototó (<i>Didymopanax morototoni</i>).....	151
3.2.4.4	Caramuri (<i>Ecclinusa guianensis Eyma</i>).....	152
3.2.4.4	Murumuru (<i>Astrocaryum murumuru</i>).....	153
3.3	Lixar, polir, furar, serrar, montar.....	154
3.4	Entre feiras, "gringos" e atravessadores.....	161
3.5	Delineando um circuito de sementes.....	166
Considerações finais e o canto do <i>wahi</i>		172
Bibliografia		181
Índice de mapas, tabelas e figuras		190
Apêndice: Descrição e localização das comunidades sateré-mawé em Manaus e região.....		192
Anexo 1: Cartaz de sementes elaborado para AMISM.....		209
Anexo 2: Genograma das famílias Sateré-Mawé em Manaus.....		210
Anexo 3: Genograma reduzido de famílias em comunidades.....		211

Lista de Siglas

ACOPIAMA - Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista na Amazonia

AMARN - Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

AMISM - Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé

APN - Associação Poterikharã-Numiã

CASAI - Casa de Apoio a Saúde do Índio

CGTSM - Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé

CAFOD - Catholic Agency for Overseas Development

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

CIMI - Conselho Indigenista Missionário

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INPA – Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia

MEIAM - Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas

OPISM - Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé

PROSAMIM - Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus

SEIND – Secretaria Estadual para os Povos Indígenas

SPI - Serviço de Proteção ao Índio

SEMDEL - Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local

UNI - União das Nações Indígenas

UPIM - União dos Povos Indígenas de Manaus

A missanga, todos a veem.
Ninguém nota o fio que, em colar vistoso,
vai compondo as missangas.

Mia Couto

O Fio da Missanga

Introdução

Certa tarde, na sede da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) em Manaus, eu aprendia com Regina, sua coordenadora, a cortar e furar sementes de pucá para fazer colares. Eu recebi meu próprio material para a empreitada: uma pequena lâmina, uma agulha e uma solução de pó de jucá e álcool, para possíveis ferimentos - já previstos por Regina. Enquanto eu procurava observar e testar seus movimentos, ela me explicava que não se encontra essas sementes para coleta na cidade e, sendo também muito difíceis de plantar, são trazidas por seu irmão Ageu de suas visitas anuais à terra indígena (TI) Andirá-Marau. Algumas delas já vinham preparadas pelas mulheres que as colheram na TI, furadas ainda verdes e passadas por um longo fio de algodão colorido, geralmente subtraído de suas redes. Outras sementes, não furadas, eram guardadas em uma garrafa PET cheia de água para que não secassem. Para furar essas, cortávamos suas laterais com lâminas afiadas antes de passar a agulha, com cuidado para que não se rompessem. Enquanto conversávamos, Ageu, que então também morava na sede da associação, entrou na sala, de saída para seu trabalho na Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND). Antes de sair, pegou vários colares de pucá que estavam já prontos na mesa, dizendo que eram importantes para seu trabalho na secretaria, onde passava por situações conflituosas diariamente. Regina me explicou então que a semente de pucá absorve más energias que podem afetar aquele que usa o colar, e ela própria estoura quando está saturada - por isso os colares de pucá estão sempre frouxos e devem ser constantemente refeitos.

A cena se passou em um de meus períodos em campo na cidade de Manaus, quando aprendia com as mulheres sateré-mawé sobre seus modos de vida na cidade, enquanto me ensinavam também a coletar e furar sementes. Os elementos nela condensados - a associação de mulheres, as coletas na cidade, as tentativas de plantio, trocas efetuadas entre cidade e TI, agências atribuídas a sementes e modos próprios de construir um cotidiano no espaço urbano - se tornariam os temas principais de minha pesquisa.

* * *

Conheci os Sateré-Mawé em 2009. Na época, o Núcleo de Antropologia Urbana (NAU/USP) havia sido convidado a integrar um Programa de Cooperação Acadêmica (PROCAD) firmado entre USP e UFAM chamado Paisagens Ameríndias: Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. O papel do NAU nesse PROCAD seria produzir pesquisas sobre a presença indígena em cidades amazônicas, um tema ainda pouco explorado pela antropologia brasileira. Como pesquisadora do núcleo minha inserção em campo se deu ainda no início do PROCAD, quando participei do segundo trabalho de campo coletivo do recém-criado Grupo de Etnologia Urbana (GEU-NAU/USP), que havia então travado um primeiro contato com algumas comunidades sateré-mawé na cidade. Já de partida meu interesse se voltava às práticas das mulheres indígenas em Manaus, que surgiam nos relatos de campo de meus colegas com um forte protagonismo na criação das comunidades e associações presentes na cidade.

Entre os Sateré-Mawé, o primeiro contato com minhas interlocutoras se deu a partir de duas comunidades contíguas, localizadas na área urbana, próximas ao aeroporto da cidade: I'apirehyt e Waikiru. As pessoas que conhecemos ali rapidamente nos apresentaram a parentes moradores de outras comunidades, ampliando nossa rede ao revelar sua própria. O termo “comunidade” já anunciava um padrão específico de habitação de muitos Sateré-Mawé na cidade, que consiste na formação de “aldeias urbanas” - espaços que reúnem uma ampla categoria de “parente”, onde desenvolvem atividades coletivas. Esta estratégia de habitação se mostrava algo particular, diferente daquela de outras populações indígenas com as quais tivemos contato em Manaus, como grupos do Alto Rio Negro, que pareciam viver em núcleos

familiares menores, se reunindo ocasionalmente em alguns espaços agregadores como a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN), e de famílias Ticuna, que se concentravam em um bairro chamado Cidade de Deus.

A partir de I'apirehyt e Waikiru fomos assim introduzidos a outras, mais distantes do cenário urbano: Inhaam-bé, Hiwy, no igarapé² Tarumã-Açu em Manaus, Sahu-Apé, no município de Iranduba, e Waranã, no município de Manaquiri, cada qual criada em torno de um família, ainda que diretamente aparentadas a um mesmo núcleo que, ao que parecia, havia deixado a Terra Indígena (TI) Andirá-Marau em direção à cidade nos anos 1970. Também pelas pessoas dessas comunidades tomei conhecimento de um outro coletivo sateré-mawé em área urbana: a Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, AMISM. A Associação, que naquele momento passava por um período de esvaziamento, era apontada por muitos como uma organização que desempenhou um papel fundamental nos anos 1990 no estabelecimento da família na cidade e no desenvolvimento de novas estratégias de vida, resultando nas muitas comunidades hoje presentes na cidade.

Nas minhas primeiras idas a campo, planejava desenvolver um projeto de Iniciação Científica voltado a um estudo comparativo entre diferentes associações de mulheres na cidade - a AMISM, a AMARN e sua dissidente Associação Poterikharã-Numiã (APN). Ao passar do tempo, porém, o foco de minha atenção se voltou cada vez mais à AMISM e sua principal atividade - o trabalho com artesanato de sementes - à medida que se revelava como um modo de estabelecer relações entre ambiente, pessoas e coisas. A prática coletiva do artesanato como forma de sociabilidade e a partilha de modos de fazer, que conferiam aos artefatos uma estética própria, se tornaram as principais preocupações da pesquisa num primeiro momento. Em contato com outras artesãs e referências, as mulheres sateré-mawé lançavam mão também de seus próprios modos de fazer para a elaboração criativa de colares e pulseiras que combinavam materiais identificados como particulares da cidade, como as

² Igarapé é uma palavra que faz parte do cotidiano da região Norte, talvez não tão familiar em outras partes do país. De origem tupi, significa “caminho da canoa”. Os igarapés são canais, ou cursos de rio, que geralmente designam córregos de baixa profundidade, navegáveis no período da cheia. No entanto, por ser fruto de diversas nascentes, o igarapé em questão é um pequeno rio, com intensa movimentação fluvial. Ao contrário de igarapés menores, o Tarumã-Açu permanece navegável na época da seca, apesar de ter seu fluxo de água consideravelmente reduzido.

sementes de açaí tingidas, e outros que identificavam como próprios da etnia, como a semente de pucá, configurando uma produção em contínua transformação.

Ao final desse trabalho, uma rede de artefatos e sementes começava a ser esboçada, abrangendo tanto Manaus e arredores como a terra indígena Andirá-Marau, de onde vieram muitos dos nossos interlocutores. As trajetórias de deslocamento da família de D. Tereza Ferreira de Souza a Manaus já não pareciam tratar de um movimento unidirecional entre aldeia e cidade, iniciado e concluído nos anos 1970. Elas eram, pelo contrário, marcadas por idas e vindas, por relações ativas e por trocas constantes entre pessoas, que flexibilizavam fronteiras entre cidade, floresta, aldeia. Nesse cenário de intensa circulação, as próprias sementes pareciam mobilizar um *circuito* (Magnani, 2002), que apontava também a uma experiência particular do espaço urbano.

A Associação já não parecia distante das comunidades em Manaus, como inicialmente, mas sim surgiam todas plenamente integradas através do artesanato e suas sementes. Além de compor as redes familiares entre as comunidades, o artesanato se destacou como uma prática que agregava também Sateré-Mawé moradores de outros bairros, fora das comunidades, bem como indígenas de outras etnias e não-indígenas que interagem com as artesãs através de atividades comerciais, exposições em feiras, pesquisas, cursos, entre outros.

Esse *circuito* é o objeto atual de minha pesquisa no mestrado. Acompanhando trajetos de sementes procuro aqui apresentar um olhar “de perto e de dentro” (Magnani, 2002) a alguns aspectos da experiência de indígenas em contexto urbano, em especial de mulheres sateré-mawé. Como, afinal, os autodeclarados indígenas vivem nas cidades, que lugar ocupam neste cenário e como vivenciam o ambiente urbano? Quais são suas atividades, que relações mantêm com seus parentes e a terra indígena? O interesse específico sobre as mulheres indígenas traz ainda questionamentos pertinentes sobre o tipo de expectativas e práticas que elas mantêm e como desenvolvem criativamente um modo de viver diretamente relacionado a uma posição de gênero. Nessa pesquisa essas questões são abordadas por uma perspectiva específica: o artesanato e suas sementes.

Chumburana, tento olho-de-cabra, paroacaxi, paxiúba, tento carolina, caramuri, olho-de-boi, ingarana, pucá, açaí, tucumã, arara-tucupi, jará, muru-muru, jarina, babaçu, morototó,

buriti, jupati, tucumã-í, lágrima-de-maria. Cada uma dessas sementes tem uma árvore, um ponto de coleta ou compra, um modo de manuseio, um tempo de colheita, um tipo de uso e uma história. Proponho, assim, que caminhar pela cidade em busca de sementes e acionar parentes de outras áreas para adquirir determinadas variedades constitui um modo próprio de construir jornadas e habitar ambientes (Ingold, 2000).

Trabalho de campo

Após minha primeira ida a Manaus, em 2009, estive no Amazonas em circunstâncias variadas. Entre 2009 e 2011, durante a produção de minha Iniciação Científica, passei quatro períodos em campo, com duração de 10 a 15 dias - um deles em 2009, outro em 2010 e os demais em 2011. O último período em 2011 foi dedicado à filmagem de um documentário, intitulado "Memorial Indígena Sateré-Mawé: trajetórias em Manaus", dirigido por Letícia Schimoda - um projeto desenvolvido pelo GEU em parceria com alguns Sateré-Mawé, interessados em registrar as trajetórias de lideranças da família de D. Tereza. No ano de 2012, o mesmo projeto rendeu mais um período de filmagens, agora na cidade de Parintins. O Memorial ganhou uma nova edição, "Trajetórias em Parintins", dirigido por Diana Matheus, com a participação de famílias com quem o GEU já havia tido contato e que se interessaram pela proposta executada em Manaus. Devido às idas a campo serem, até então, coletivas, desenvolvemos uma prática de compartilhamento de cadernos de campo, que foram compilados, tornando-se materiais abertos para uso e consulta de todos os integrantes do grupo.

Em 2013, estive novamente no Amazonas com a equipe do GEU para entrega dos vídeos gravados em Manaus e Parintins e também para participação em um novo projeto, fruto de uma parceria firmada com o Núcleo de Estudos de Populações e Cidades da Amazônia Brasileira – NEPECAB-UFAM. Na ocasião, nosso grupo foi convidado a integrar o PRONEX (Programa de Excelência) "Cidades amazônicas: dinâmicas espaciais, rede urbana local e regional", realizado com apoio da FAPEAM e CNPQ, que previa um esforço de caracterização das cidades médias amazônicas da calha do rio Solimões. Como parte do

projeto, o GEU realizou atividades de campo nas cidades de Tabatinga, Tefé, Manacapuru, Itacoatiara e Parintins, conjugando, sempre que possível, as pesquisas do PRONEX a nossos interesses sobre a presença indígena em cidades amazônicas.

No ano de 2014, já no contexto do mestrado, passei um período de quatro meses no Amazonas, entre meu trabalho de campo, atividades do PRONEX e a elaboração de mais um Memorial Sateré-Mawé, agora na TI Andirá-Marau, com o apoio e interesse de lideranças locais. Para este último, contamos com a participação do prof. Renan Albuquerque Rodrigues, então professor do Centro de Estudos Superiores de Parintins, da UFAM, e o cinegrafista Gleilson Santos, que acompanhou nossa equipe em uma primeira sessão de gravações na aldeia Ponta Alegre, de onde vieram muitos de nossos interlocutores em Manaus e Parintins. Mais tarde, já no contexto de meu trabalho de campo individual, retornei a Ponta Alegre com o cinegrafista para finalizar as filmagens, registrando, nessa ocasião, algumas narrativas abordadas na parte final desta dissertação.

Em 2015 passei ainda um mês entre Manaus e Maués, finalizando meu trabalho de campo da presente pesquisa e realizando um projeto individual de vídeo, intitulado "Os Caminhos das Sementes". O vídeo nasceu da necessidade que senti de abordar os aspectos mais visuais de meu tema de pesquisa, que adquiriu para mim um forte apelo estético: as sementes, árvores, colares, caminhos e coletas pedem para ser observados. Descrevê-los na palavra escrita foi, aos poucos, parecendo insuficiente, incompleto; era preciso de fato mostrá-los. Como parte do trabalho de campo, a produção do vídeo foi uma experiência rica de partilha e elaboração conjunta, tornada possível pelas relações estreitas que travei com minhas interlocutoras ao longo dos últimos anos. A câmera adicionou uma nova camada a minha presença em campo e possibilitou diálogos que, de outra forma, não ocorreriam, servindo também a funções não antes previstas - como solicitações de filmagem de um ritual da Tucandeira, de músicas ou de histórias que alguns pediam registro. Por acompanhar meu trabalho de campo, a filmagem por vezes seguia o desenrolar das atividades de minhas interlocutoras e os imprevistos (ou improvisos) característicos do campo; outras vezes era ela mesma um elemento que definia atividades de forma propositiva, interferindo também nesse cotidiano - como quando decidíamos que seria um dia voltado à gravação de determinada coleta ou entrevista. Algumas pessoas se envolveram direta e ativamente na elaboração do

vídeo, propondo cenas, temas e coletas, enquanto outras participaram gentilmente colaborando com minhas propostas, geralmente relacionadas à retomada de temas anteriormente conversados. Apesar de alternar meus papéis entre dirigir e ser dirigida, as cenas gravadas, à exceção de entrevistas, contaram com uma direção flexível, num esforço de acompanhar no momento vivido o que estava sendo feito e apresentado, sem fazer do filme um objetivo primeiro. O resultado foram cenas fluidas, nem sempre ideais de um ponto de vista técnico, mas que narram experiências ao mesmo tempo em que se participa delas. Os discursos condensados por meus interlocutores para a exibição, suas escolhas de quais coletas e compras de sementes deveriam ser gravadas, quais pessoas deveriam participar, qual horário seria ideal para determinada atividade, qual o transporte para chegar a algum lugar ou mesmo quais comentários a fazer sobre algo ofereceram uma nova profundidade de campo, fazendo do processo também um resultado em si mesmo. Esses múltiplos resultados se refletem no texto, que traz muitas das falas e experiências que integraram a elaboração do vídeo.

Uma antropologia das coisas

A pesquisa de mestrado parte da hipótese de que as sementes mediam um modo particular de experiência do ambiente, ou seja, um modo de estar em Manaus, mas também de circular entre outros espaços – como a terra indígena e municípios próximos. Proponho que, ao circular, a semente pode ganhar e perder agências, mobilizar relações, transformações, circulação de pessoas e intercâmbios de bens, e também que, possivelmente, a orientação dessa circulação reporta a um modo específico de se relacionar com o ambiente, diferente de outros. A ideia de tomar as sementes como agentes potenciais relaciona-se àquilo que poderíamos chamar de uma “antropologia das coisas”.

A introdução da coletânea *Thinking through things*, assinada por Henare, Holbraad e Wastell (2007), apresenta uma proposta antes de tudo metodológica para aquilo que os autores denominam uma “silenciosa revolução na antropologia”. Os autores advogam por uma linguagem para escrever e falar sobre experiência etnográfica que dispense ferramentas teóricas apriorísticas e oposições binárias analíticas historicamente centrais na disciplina,

como concreto e abstrato, físico e mental, material e social. Abandonar linguagens teóricas que presumem distinções rígidas entre pessoas e coisas, representação e realidade, faz parte de um projeto de antropologia que leva “o nativo a sério”, para usar os termos de Viveiros de Castro (2002). O que os autores mostram é que levar o nativo a sério significa também mudar o olhar reservado às coisas que integram esse mundo particular. A ideia é dar um passo atrás na elaboração de teorias, e retornar ao método etnográfico com o objetivo de tomar as coisas encontradas em campo do modo como elas se apresentam, em lugar de procurar o que elas representam.

Significados e conceitos são habitualmente pensados em esferas distintas do concreto, como abstrações que circulam por um substrato material antes vazio de sentido. As ideias que formariam a moldura teórica de uma sociedade é que confeririam sentido à vida social e material, de modo que os artefatos ficam assim reduzidos a ilustrações dessas representações - que devem ser escavadas, decodificadas, interpretadas. O ponto de partida para avançar na resolução dos dilemas de tal abordagem é elevar as coisas à categoria de conceitos: as coisas não carregam significados, ou os trazem embutidos, mas seriam elas mesmas um tipo específico de significado. A estratégia seria recusar a divisão entre coisas de um lado e sentido do outro, mas encará-los como um, atentando ao modo próprio como as coisas se apresentam e a o que elas podem nos dizer.

O trabalho que apresento aqui é antes de tudo uma etnografia, onde procuro privilegiar as narrativas de meus interlocutores e as sementes tal como se apresentam. Estou interessada em *biografias* de pessoas e de sementes. De onde elas vêm? O que fazem? Quais são seus caminhos? Para Alfred Gell, a profundidade de campo “biográfica”, uma particularidade da antropologia em relação a outras ciências humanas, tem também um correlato espacial: “Os espaços da antropologia são aqueles percorridos pelos agentes no decorrer de suas biografias, sejam eles estreitos ou, como é cada vez mais o caso, amplos ou mesmo de escala mundial”. (Gell, 1998, p. 11, tradução minha)³

Assim, a antropologia proposta tende a focar na *ação*, dentro do contexto da vida do

³ “The spaces of anthropology are those which are traversed by agents in the course of their biographies, be they narrow, or, as is becoming increasingly the case, wide or even world-wide”

agente: a periodicidade fundamental da análise antropológica é o ciclo de vida. Como *agente*, Gell entende qualquer pessoa ou coisa que provoca o acontecimento de algum tipo de evento – não meramente eventos físicos, mas sim eventos causados por intenção, atos da mente, vontade. O conceito de agência, em Gell, é relacional e contextual; qualquer pessoa ou coisa é um agente em potencial, posto que a “agência” é atribuída a algo ou alguém a partir do momento em que essa coisa ou pessoa é *vista como* iniciadora de uma sequência desse tipo de eventos. O agente é, portanto, a origem de uma corrente de causalidades, dentro de um determinado contexto. Poderiam sementes ocupar contextualmente o espaço de agentes mediadores de ações?

Apresentando a dissertação

Uma pesquisa orientada às coisas é uma proposta de, como coloca Henare, Holbraad e Wastell (2007), pensar através das coisas e voltar o olhar ao modo como as pessoas produzem relações no mundo através de coisas. Nesta pesquisa procuro assim tomar a rede de relações sateré-mawé como composta por agentes humanos e não-humanos que executam ações sociais, produzindo alterações no ambiente. Seguir trajetos de sementes é, antes de tudo, uma escolha metodológica para acessar as vivências de meus interlocutores. A atenção aqui recai sobre o objeto, mas apenas na medida em que esse objeto está inserido em uma malha de relações sociais tecida por humanos no ambiente em que vivem.

De fato, acompanhar tais caminhos de sementes mostrou-se indissociável das histórias de vida daquelas que as manejam e suas trajetórias em Manaus. Essas trajetórias compõem o contexto social e ambiental em que o artesanato é produzido e no qual sementes assumem um papel relevante, o que se reflete na composição também dessa dissertação. Sua estrutura acompanha antes o percurso de minhas interlocutoras, passando pelos deslocamentos entre aldeia e cidade, o desenvolvimento de comunidades urbanas, o trabalho em “casas de família”, para enfim chegar à prática do artesanato e às sementes, que dialogam diretamente com toda a narrativa desenvolvida. Assim, serão primeiramente apresentadas narrativas biográficas de famílias sateré-mawé em Manaus, que nos levam, por fim, a biografias de

sementes. Este formato se relaciona às considerações de Magnani (1996) sobre o olhar que direciona a prática etnográfica, que intenciona identificar *cenários, atores e regras*.

O cenário não é, nesta perspectiva, um conjunto de elementos físicos, nem deve sugerir a ideia de um “palco” que os atores encontram já montado para o desempenho de seus papéis. Aqui, é entendido como produto de práticas sociais anteriores e em constante diálogo com as atuais - favorecendo-as, dificultando-as e sendo continuamente transformado por elas. Delimitar o cenário significa identificar marcos, reconhecer divisas, anotar pontos de intersecção - a partir não apenas da presença ou ausência de equipamentos e estruturas físicas, mas desses elementos em relação com a prática cotidiana daqueles que de uma forma ou outra usam o espaço: os atores. Com relação a estes últimos, trata-se de detectar tipos, construir categorias, determinar comportamentos - agrupando, separando, classificando. Serão moradores, clientes, trabalhadores, passantes, usuários, transeuntes, manifestantes - segundo o enfoque escolhido e a orientação da pesquisa. Se a observação direta é o instrumento para captar o cenário e também para obter um primeiro levantamento dos atores, uma classificação mais precisa e a obtenção de dados e informações mais completos fazem-se por meio de entrevistas, questionários e histórias de vida. As regras ou *script* constituem a etapa final desta primeira fase da análise: os atores, naquele cenário, seguem um roteiro. São essas regras que dão significado ao comportamento e através delas é possível determinar as regularidades, descobrir as lógicas, perceber as transgressões, os novos significados. Identificar os movimentos, os fluxos e as diferentes formas de apropriação, no universo de significado dos atores é o primeiro passo para se chegar a padrões mais gerais, responsáveis pela compreensão dos comportamentos articulados a outras instâncias e domínios da vida social, mais amplos (Magnani, 1996, p. 17).

Por essa perspectiva, os primeiros capítulos seriam como uma apresentação de cenários e atores (ou agentes), e o capítulo final uma imersão em suas regras, no sentido proposto pelo autor - a identificação de regularidades, fluxos, movimentos -, que aqui são abordados como caminhos de sementes.

No primeiro capítulo desta dissertação apresento algumas considerações sobre a presença indígena nas cidades brasileiras em geral e em Manaus, em particular, e faço uma breve incursão pelo cenário de pesquisas já produzidas sobre o tema, em especial sobre os Sateré-Mawé. Nesse capítulo sigo os moldes de uma historiografia clássica - que condensa eventos em uma narrativa linear - para caracterizar uma sucinta história sateré-mawé, lançando mão da produção bibliográfica sobre o grupo, com o intuito de uma primeira familiarização do leitor com os interlocutores de minha pesquisa, apontando elementos que serão retomados no curso da história das famílias que vivem em Manaus.

No segundo capítulo abordo narrativas sobre a chegada dos Sateré-Mawé na cidade, conforme narradas por meus interlocutores e complementadas pelo trabalho de outros

pesquisadores. Dona Tereza Ferreira de Souza, falecida em 2013, é reconhecida como uma das primeiras Sateré-Mawé em um passado recente a se estabelecer na cidade com seus filhos, sete meninas e um rapaz, na década de 1970. Sua trajetória e de seus descendentes se mostram centrais na formação das comunidades urbanas, criação de associações e conquista de espaços de moradia a partir de ocupações de terrenos. Essa biografia familiar se faz necessária para compreensão da consolidação de espaços sateré-mawé na cidade, por onde passam as redes impulsionadas por sementes, e que se relacionam diretamente à prática do artesanato.

O terceiro capítulo trata propriamente da rede de relações engendradas a partir de sementes. Proponho, primeiramente, uma discussão sobre o que é artesanato, e qual é o artesanato elaborado pelos Sateré-Mawé. Em seguida, acompanho as principais formas de aquisição de sementes: a coleta, a compra, o cultivo e a troca de variedades na TI Andirá-Marau. Nessa seção, apresento técnicas e lugares de coleta e plantio, acompanhando os trajetos de mulheres integrantes da AMISM e também das comunidades I'apirehyt, Waikiru Porantim, Hiwy, Sahu-Apé, e Waranã. Algumas qualidades de sementes muito utilizadas e valorizadas por artesãs sateré-mawé na cidade, como chumburana, morototó, muru-muru e pucá, são adquiridas apenas por meio da troca de roupas e tecidos com mulheres que as coletam nas TI Andirá-Marau, uma prática também abordada nesse capítulo.

Uma vez descritas as formas de aquisição, a atenção recai na utilização das sementes na produção do artesanato e possíveis transformações de modos de fazer, atentando a escolhas específicas de sementes na produção de colares e pulseiras, que variam de acordo com seus compradores potenciais, bem como as diferenças percebidas nos colares de uso pessoal das mulheres indígenas, com ampla utilização da semente de pucá, e aqueles para comercialização, com possíveis misturas de sementes, que remetem a concepções nativas sobre o urbano e o indígena. Por fim, o capítulo apresenta estratégias de venda do artesanato, que fazem também as sementes circularem por múltiplas localidades, e termina sublinhando alguns aspectos principais do *circuito* mobilizado por sementes, relacionando-o a considerações de Ingold (2000) sobre a relação organismo-ambiente e de Gell (1998) sobre a agência contextual que objetos podem assumir em um contexto ambiental.

Os trajetos de sementes serão abordados pelas histórias, práticas e passos de algumas pessoas-chave de meu trabalho de campo. Regina, atual coordenadora da AMISM, herdeira da associação criada por sua mãe, Zenilda, juntamente com suas irmãs, filhas de D. Tereza. Dona Leilinha, filha mais velha de Dona Tereza, que vive com sua família fora das comunidades sateré-mawé, onde outro núcleo se estabeleceu. Zurma, filha mais nova de Tereza, fundadora e liderança da comunidade Waranã. Dona Baku, também filha de Tereza, tuxaua e pajé da comunidade Sahu-Apé. Sara Pantoja, indígena Mura, integrante da comunidade Iapirehy't, e sua mãe Dona Ana, que vive fora de comunidades. Terezinha, liderança sateré-mawé na comunidade de Hiwy e conselheira distrital de saúde das comunidades indígenas do igarapé Tarumã-Açu. As irmãs Tânia, Bel e Diridiri, associadas à AMISM, que vivem na sede da associação, no caso das primeiras, e na comunidade Sahu-Apé, no caso da última, além de sua mãe, Dona Graça, moradora da Vila do Ariaú. Suzy, Miriam, Marta, Jarete, Juracy e outras mulheres que vivem nas comunidades I'apirehyt e Waikiru. Maria do Carmo, associada à AMISM, e frequentadora da comunidade Inhaam-bé. Maria Bucão, associada à AMISM, moradora de Manaus, fora das comunidades. André e Valda, lideranças de Waikiru e fundadores de uma nova comunidade nas proximidades de Tarumã-Açu, Porantim. Esses e outros nomes surgirão ao longo do capítulo, onde relações entre essas pessoas, comunidades e o espaço urbano serão esboçadas pelo fio condutor das sementes.

Conheci “os Sateré-Mawé”? O que é, afinal, o todo de uma etnia? Nessa dissertação pretendo inscrever minha experiência como uma escutadora de histórias interessada nas trajetórias de sementes e de algumas mulheres indígenas que transitam por universos tidos como apartados: um urbano e outro, não rural, mas sim indígena. A complexidade e riqueza das trajetórias aqui abordadas acabam por desmontar essa oposição, deixando mais claro seu simplismo. São narrativas que combinam o calor do asfalto e o frescor do rio, o preço da passagem de ônibus e o barco que leva a Andirá-Marau, o trabalho na faxina e o cuidado com as sementes para artesanato. São essas histórias e caminhos o fio das miçangas - ou das sementes - de que fala Mia Couto, esse fio invisível que compõe um colar de muitas contas.

Capítulo 1: Circuitos, trajetos e linhas

Se o caráter multilocal da prática antropológica é cada vez mais debatido, ele se torna condição inescapável quando o campo é a cidade e nossos interlocutores são indígenas. Essa multilocalidade, que assume a forma de caminhos, narrativas e referências, põe às claras a circulação constante de pessoas, palavras e coisas que se movimentam configurando um cenário no qual podemos reconhecer um *circuito* - que se move e faz mover.

A categoria, formulada por Magnani (2002) a partir de pesquisas na área de Antropologia Urbana realizadas pelo NAU, que majoritariamente têm a cidade de São Paulo como cenário, vem apresentando aplicabilidade para pensar também a presença indígena na cidade de Manaus. O *circuito* nos remete à ideia de uma *circulação* associada a certas práticas ou a um grupo, que se dá em um determinado período de tempo e que, por sua constância, aponta regularidades entre espaços, agentes ou *trajetos*. A noção de circuito parte do pressuposto de que a malha urbana não é ocupada de forma aleatória por seus habitantes, mas sim que os diferentes grupos sociais constroem e exercem modos de vida, práticas e deslocamentos coerentes e passíveis de observação. Observada à distância, por uma perspectiva macroestrutural, as particularidades do cotidiano se apagam diante de uma cidade potencialmente caótica, fragmentada e desestruturante. Se, por outro lado, voltamos à cidade um olhar *de perto e de dentro*, através do método etnográfico, as práticas sociais ganham uma outra forma, e revelam grande diversidade na composição de arranjos possíveis, que são formados dentro do espaço urbano ao mesmo tempo em que o transformam.

Se o que está em pauta é o contexto urbano, é preciso levar em consideração dois fatores constituintes: a *paisagem* (entendida como o conjunto de espaços, equipamentos e instituições urbanas) e os *atores sociais*. Não se trata, contudo, de um cenário já dado no qual os atores desenvolvem suas práticas. Na verdade, a paisagem urbana é o resultado dessas práticas e das intervenções ou modificações impostas pelos mais diferentes atores (poder público, corporações privadas, associações, grupos de pressão, moradores, visitantes, equipamentos, rede viária, mobiliário urbano, eventos etc.) em sua complexa rede de trocas (...) Tal resultado, sempre em processo, constitui, por sua vez, um repertório das possibilidades que ou compõem o leque para novos arranjos ou, ao contrário, surgem como obstáculos (Magnani, 2012, p. 252).

O *circuito* é uma categoria espacial, mas propõe mais do que meros pontos conectados num mapa. Ele é construído pela prática cotidiana de algum grupo, através de seus *trajetos*, e por ele reconhecido. Como categoria analítica, o recorte e descrição de um circuito seguem a abrangência das questões colocadas, tratando-se de uma *ferramenta de pesquisa* útil para pensar e conectar tais práticas, estratégias e arranjos. Também é possível reconhecer sobreposições e intersecções entre diferentes circuitos, a depender do recorte proposto. Para exemplificar com pesquisas desenvolvidas por Magnani em São Paulo, seria possível, por exemplo, traçar um *circuito* de ilês africanizados em determinada região ou, por um recorte mais abrangente, um *circuito* ampliado do candomblé, no qual o primeiro se insere (Magnani, 2012).

Como será descrito adiante, os Sateré-Mawé desenvolveram no espaço urbano comunidades entre as quais transitam e constroem suas relações. Se nos ativéssemos a um único coletivo sateré-mawé poderíamos não notar que esses agrupamentos formam um conjunto de espaços reconhecidos como familiares pelo grupo e por onde as pessoas circulam ativamente, estabelecendo trocas constantes. Estes espaços se conectam, ainda, a outros localizados em cidades como Parintins e Maués, e aldeias da terra indígena Andirá-Marau, por uma rede de parentesco e de trocas variadas. Além dos espaços de residência, seria possível ainda identificar locais dentro da cidade e em seus arredores por onde muitos Sateré-Mawé circulam regularmente e com os quais se relacionam. Como resultado deste experimento chegaríamos a um grande *circuito* traçado a partir das práticas de famílias sateré-mawé em Manaus, que incluiria as comunidades urbanas, outros bairros de residência, campos de futebol, árvores de sementes utilizadas para artesanato, instituições, cidades do interior do Amazonas e Pará, pontos de coleta de palha, aldeias da TI, coletivos de outros grupos indígenas, podendo chegar até a outros países, como França, Portugal, Itália e Canadá, onde residem alguns de seus interlocutores. E dentro deste *circuito* amplo e heterogêneo muitos *sub-circuitos* podem ser identificados, como, por exemplo, o *circuito* acionado pelo ritual da Tucandeira que ocorre sazonalmente em diferentes comunidades na cidade, envolvendo muitas pessoas, etapas e deslocamentos (Andrade, 2012) ; ou um *circuito* do futebol, que pode incluir times, campos de treino e eventos anuais como o Peladão e as Olimpíadas Indígenas (Chiquetto, 2014).

Nesse sentido, proponho que há também um *circuito* próprio mobilizado pelas sementes utilizadas para artesanato por mulheres sateré-mawé no espaço urbano, um *circuito* que dialoga com tantos outros, mas que oferece um modo particular de organizar e descrever muitos deslocamentos dos Sateré-Mawé na cidade. O *circuito* que se propõe não é estático, mas sim dinâmico. Ele é formado através de *trajetos* realizados no espaço urbano em um determinado período e que apresentam também uma temporalidade própria - neste caso, não só das relações pessoais ou dos eventos, mas também da própria cidade, dos rios e das árvores, de modo que os caminhos das sementes são simultaneamente orientados por cheias e secas, estações dos frutos e transformações urbanísticas, capazes de deslocar pontos de coleta.

Trajetos aplica-se a fluxos recorrentes no espaço mais abrangente da cidade e no interior das manchas urbanas. É a extensão e, principalmente, a diversidade do espaço urbano para além do bairro que colocam a necessidade de deslocamentos por regiões distantes e não contíguas: esta é uma primeira aplicação da categoria: na paisagem mais ampla e diversificada da cidade, trajetos ligam equipamentos, pontos, manchas, complementares ou alternativos. Outra aplicação é no interior das manchas. Tendo em vista que elas supõem uma presença mais concentrada de equipamentos, cada qual concorrendo, à sua maneira, para a atividade que lhe dá a marca característica, os trajetos, nelas percorridos, são de curta extensão, na escala do andar: representam escolhas ou recortes no interior daquela mancha, entendida como uma área contígua. Assim, a idéia de trajeto permite pensar tanto uma possibilidade de escolhas no interior das manchas como a abertura dessas manchas e pedaços em direção a outros pontos no espaço urbano e, por consequência, a outras lógicas (Magnani, 2002, p. 23).

Os trajetos seguidos nesta pesquisa são as escolhas de caminhos recorrentes no espaço urbano e para além dele que são guiados pelo artesanato e suas sementes, dentro e fora daquilo que o autor denomina *pedaços* - espaços de frequência mais íntima e restrita, que poderia talvez ser o caso da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) - e *manchas* - áreas que reúnem equipamentos de determinado tipo de prática ou serviço, atraindo pessoas diversas com um interesse em comum, que poderia ser o caso do centro da cidade, onde estão localizadas feiras de artesanato indígena, árvores de coleta de sementes, lojas de venda de materiais e o Mercado Municipal, onde compram-se algumas variedades. Os trajetos traçados entre árvores de coleta, agrupamentos indígenas urbanos, feiras, vendedores de sementes e cursos não se apresentam regulares na paisagem urbana, mas acompanham o dinamismo próprio de tais elementos - feiras e cursos temporários, sementes que só são compradas quando o último pacote chegou ao fim, árvores que são procuradas nas épocas em

que frutificam, período de visita de parentes que vêm da TI com variedades de sementes encontradas na região.

A noção de *trajeto* formulada por Magnani se aproxima aqui da proposta ingoldiana de seguir *linhas e jornadas*. Para Tim Ingold, humanos e não-humanos não apenas ocupam, mas *habitam* os ambientes nos quais elaboram sua existência: o mundo habitado é uma malha de linhas, que está sendo continuamente tecida enquanto a vida segue. Ingold está assim propondo a superação de uma divisão rígida entre agente e ambiente e pensando o “ser-humano-no-ambiente” (Ingold, 2000). As relações traçadas por agentes e os caminhos que eles constroem ao longo de suas vidas remetem à imagem da construção de uma malha, uma trama. Pensar em linhas é pensar na construção da experiência do ser em seu ambiente e constituição do próprio ambiente. O habitante é aquele que participa de dentro do processo contínuo do mundo de “vir a ser”, e, ao lançar uma trilha de vida, contribui para seu tramado e textura. Ingold afirma que seguir jornadas é o modo mais fundamental pelo qual os seres, humanos e não-humanos, habitam o mundo: a vida fia seu caminho através de um ambiente composto por uma infinidade de seres, que se colocam em relação.

Assim, se seres humanos e não-humanos vivem no mundo por meio de trajetos e jornadas que constroem em sua relação com o ambiente, parte-se do princípio de que as relações que traçam podem ser acessadas a partir de tais trajetos e conexões. Seguir a semente é um modo de acessar as jornadas construídas por elas e por pessoas que se relacionam através delas. Seguir jornadas de sementes seria então acompanhar a trama de relações que se dão a partir de seus caminhos, relações essas que podem ser simultaneamente espaciais e narrativas, envolvendo humanos e não-humanos, indígenas e não-indígenas.

Em Manaus, terminais de ônibus, terrenos baldios, barraquinhas de açaí, igarapés e parques se convertem em pontos de coleta de sementes. Outros municípios como Manaquiri, Iranduba e Manacapuru, próximos da capital manauara, aparecem também como locais de coleta na ocasional visita a parentes que moram nessas regiões ou quando estes vão a Manaus. Em viagens à TI Andirá-Marau, parentes trazem algumas variedades coletadas por mulheres nas aldeias, trocadas por roupas ou compradas, enquanto outros tipos podem ainda ser encontradas no Mercado Municipal. Todos esses locais onde se pode adquirir sementes

constituem pontos possíveis de serem mapeados, mas apresentam uma dinâmica e temporalidade próprias, acompanhando as estações do ano, modificações na paisagem urbana e conveniência de quem os procura. Tomá-los como pontos fixos no espaço seria menos interessante do que abordá-los como parte de trajetos dinâmicos.

Se os espaços que compõem o *circuito* certamente mudam ao longo do tempo, podendo ser efêmeros ou duradouros, o interesse em sua descrição é principalmente o de apontar mecanismos gerais pelos quais os agentes circulam e criam suas experiências de cidade. Essas envolvem não só um arranjo próprio dos equipamentos urbanos mas também partem de registros de outra ordem, ligados à história, memória e cosmologia sateré-mawé. Assim, pensar um *circuito* sateré-mawé na cidade é adentrar também o universo de práticas multilocais estabelecidas com a TI e seus arredores, outros municípios e mesmo outros países. Ou seja, ele passa pela cidade mas a extrapola, seguindo relações que chegam a outros espaços e com múltiplos atores sociais - muitas das quais motivadas ou dinamizadas pela heterogeneidade de encontros que se fazem possíveis no espaço urbano.

A presença de migrantes, visitantes, moradores temporários e de minorias; de segmentos diferenciados com relação à orientação sexual, identificação étnica ou regional, preferências culturais e crenças; de grupos articulados em torno de opções políticas e estratégias de ação contestatórias ou propositivas e de segmentos marcados pela exclusão – toda essa diversidade leva a pensar não na fragmentação de um multiculturalismo atomizado, mas na possibilidade de sistemas de trocas de outra escala, com parceiros até então impensáveis, permitindo arranjos, iniciativas e experiências de diferentes matizes (Magnani, 2002, p. 15).

Atentar à presença indígena em contexto urbano a partir de seus caminhos e práticas concretas é uma proposta que se opõe a abordagens que a deslegitimam ou a dissolvem entre a população periférica, de baixa escolaridade e baixa renda. Acompanhar suas atividades revela, pelo contrário, uma "cidade sateré-mawé" ativamente construída em contato com a alteridade, por um movimento que modifica simultaneamente o próprio espaço urbano e sua dinâmica. Ao recusar julgamentos prontos de "exotismo" ou "aculturação" estamos prontos a nos perguntar qual cidade é vivenciada pelos Sateré-Mawé. De qual forma estabelecem suas relações nesse espaço que seria, por excelência, do "outro" branco? Proponho que ao criar coletivos, organizações e desenvolver meios de subsistência próprios os Sateré-Mawé gerenciam interesses externos e internos a seu favor, promovendo o que se pode chamar de

uma “saterização” controlada do Outro - um movimento que se expressa também na prática do artesanato e na circulação de sementes.

O fato de que os povos indígenas estabeleçam relações com muitos agentes e fronteiras não se limita, certamente, ao contexto urbano, e permite abordagens por diferentes perspectivas, de modo que, atentar às formas como diferentes relações multilocais estão sendo construídas por esses povos, figura também entre os principais tópicos de interesse da etnologia contemporânea. Em sua introdução à coletânea *Rede de relações nas Guianas*, Dominique Gallois aponta este como um dos principais desafios atuais da disciplina, observando que, ao investigar a diversidade de situações de contato entre grupos indígenas do Amapá, norte do Pará, Roraima e baixo Oiapoque, os pesquisadores que integram a coletânea se depararam com complexas e amplas redes de relações, envolvendo indígenas e não-indígenas.

As pesquisas desenvolvidas vieram atestar a articulação dos grupos estudados a múltiplas fronteiras, com a proposta de entender como tais grupos pensavam e gerenciavam sua relação entre o próximo e o distante. Neste processo, ficou claro que essas redes não constituíam circuitos rígidos, étnica ou geograficamente encerrados. Gallois aponta, assim, que, a partir de tais evidências, torna-se necessário deslocar o foco tradicionalmente centrado nas comunidades locais e coloca grandes desafios à pesquisa etnológica, de forma geral:

(...) superar o recorte localista, (...) buscando um campo maior de relações que abranja desde seres invisíveis até relações com segmentos das sociedades nacionais (...); superar o recorte étnico, evitando a limitação ao estudo das relações no interior de uma suposta “etnia”; (...) estudar essas relações intercomunitárias e entre os diferentes grupos através de abordagens multilocais, verificando como essas relações são abordadas e interpretadas a partir de esquemas cosmológicos, sociais e políticos específicos (...); superar recortes geográficos, buscando produzir uma análise integrada das características sociais e culturais dos grupos estudados, que possam ser remetidas às de outros conjuntos regionais da Amazônia (...) (Gallois, 2005, p. 13- 14).

A proposta de uma Etnologia Urbana se aproxima das colocações de Gallois, com a particularidade de pensar tais questões a partir do espaço urbano e do olhar reservado à cidade. Lançando mão de um instrumental da antropologia urbana, e estabelecendo intersecções com a etnologia, propõe-se aqui localizar este estudo em uma região de fronteira, produzindo um diálogo entre as áreas.

1.1 Uma breve história sateré-mawé

O nome Sateré-Mawé designa uma etnia das mais numerosas na Amazônia brasileira, que teve seu território demarcado e homologado na fronteira dos estados Amazonas e Pará, abrangendo os rios Andirá e Marau. A terra indígena Andirá-Marau⁴ foi uma das primeiras a ser demarcada no estado do Amazonas (Lorenz, 1992), no ano de 1982 e homologada em 1986. A área compreende um total de 788.528 hectares entre os municípios de Maués, Barreirinha e Parintins no Amazonas, e Itaituba e Aveiro no Pará, não sendo mais que a expressão residual de um território muito mais amplo, onde viviam seus ancestrais.

Mapa 1: TI Andirá-Marau (Fonte: Instituto Socioambiental)

⁴ Localizada a 3 08'45" e 4 20'22" de latitude sul e 56 30'44" e 57 19'31" de longitude oeste. Além de nomearem os rios da área sateré-mawé, Andirá e Marau são frequentemente identificados como zonas identitárias separadas entre os Sateré-Mawé, sendo mencionados como referência geral às aldeias que os margeiam. Também as pessoas se identificam pelos rios, dizendo ser do Marau ou do Andirá.

Relatos dos mais velhos (Lorenz, 1992), narrativas míticas e registros de cronistas ao longo dos séculos XVII e XVIII (Figuerola, 1997) informam que os atuais Sateré-Mawé descendem de um conjunto de povos habitantes do território existente entre os rios Madeira e Tapajós, delimitado ao norte pelas ilhas Tupinambaranas e ao sul pela cabeceira do rio Tapajós⁵ (Lorenz, 1992). O que hoje são os clãs sateré-mawé, chamados nações, ou *ywania*, teriam sido grupos étnicos diversos que habitavam territórios contíguos e se relacionavam hierarquicamente em um sistema de trocas, alianças e disputas, no qual o segmento Sateré gozava de maior prestígio e poder⁶. Denominado inicialmente Maué, em sua forma mais antiga⁷, a etnia passa a ser reconhecida como Sateré a partir da obra de Nunes Pereira (1954), em referência ao clã que se proclama detentor da posição hereditária de chefe geral (Figuerola, 1997).

Ainda antes do primeiro contato com não-indígenas, seu território ancestral já havia sofrido significativa redução devido a guerras com os vizinhos Munduruku e Parintinim, um processo que assumiu novas proporções após 1669 com a instalação de missões jesuítas portuguesas na região (Lorenz, 1992). Andirazes, Maraguases, Maguases, Mahués, Mabué (Pereira, 1954 apud Figuerola, 1997) foram alguns dos nomes que receberam os habitantes do conjunto de ilhas adjacentes a Tupinambarana, reconhecidos nas crônicas de missionários como exímios produtores de guaraná, o que induz à conclusão de se tratar dos atuais Sateré-Mawé, povo que primeiro domesticou o guaraná.

Foi precisamente o guaraná que os tornou conhecidos na região do médio e baixo Amazonas, sendo apontado já no século XVIII como um elemento de grande importância política, simbólica e econômica, que promoveria coesão social e inserção no mercado regional (Figuerola, 1997). Por influência colonial, as fronteiras entre grupos étnicos se aprofundam, contribuindo para a gestação de entidades de maior homogeneidade étnica em um cenário de

⁵ “Quando se referem ao seu lugar de origem - o *Noçoquém* - o localizam na margem esquerda do Tapajós, numa região de floresta densa e pedregosa, 'lá onde as pedras falam'. Os Sateré-Mawé indicam este lugar como sendo morada dos seus heróis míticos". (Lorenz, 1992)

⁶ "Os /*ywania*/ podem ter tido outras funções ou sentidos ao longo de três séculos e meio de contato. Hoje em dia a maioria dos Sateré-Mawé se auto reconhecem e se identificam como pertencentes a esse ou aquele *ywania*. Porém, na prática, eles não associam mais, pelo menos não de maneira explícita, funções importantes a não ser no caso do clã Sateré – importância quase sempre sublinhada por eles mesmos. É o segmento de que são os tuxauas gerais." (Figuerola, 1997, p. 273, tradução minha).

⁷ Nome que surge pela primeira vez em uma carta do padre Samuel Fritz em 1691 (Figuerola, 1997).

violentas disputas. A consolidação dos Maué como etnia é um processo marcado pelas guerras intertribais e contra os colonizadores, que alcançam seu auge durante a Revolta da Cabanagem - de importância histórica fundamental para a etnia - e no Ciclo da Borracha (Figuerola, 1997). Também nesse período, fim do século XIX e começo do XX, o monopólio sateré-mawé da produção e comercialização do guaraná chega ao fim (Nimuendaju, 1948, apud Figuerola, 1997). Um processo de “tupinização” da região, que se desenvolveu ao longo de muitos contatos relacionados, principalmente, à intensa mobilidade de grupos, tomou novas características no período pós-colonização, tendo sido os Tupinambás aqueles que desempenharam o papel de intermediários entre colonizadores e demais etnias. Paralelismos de origem Tupinambá, ou tupi em senso geral, podem ser traçados entre os Sateré-Mawé, identificáveis, por exemplo, em sua língua, que integra o tronco lingüístico Tupi ao mesmo tempo em que apresenta elementos estranhos a essa classificação (Figuerola, 1997).

A instalação de missões foi seguida pela chamada colonização laica, fundando ocupações em território sateré-mawé que posteriormente se tornariam os municípios de Parintins (1796), Maués (1798) e Barreirinha (1830). Esses municípios foram, no Amazonas, a porta de entrada para extração de seringa, abertura de garimpos, exploração de pau-rosa, instalação de fazendas e circulação de regatões (comerciantes intermediários) no território ocupado pelos indígenas (Lorenz, 1992), modificando profundamente sua dinâmica social e provocando consideráveis reduções demográfica e territorial. Disputas territoriais mais recentes, que pressionaram o processo de demarcação da área, decorreram da perspectiva de construção de uma estrada que ligaria Maués a Itaituba, passando pela área indígena, conflito que ocorreu entre 1970-1980, e a prospecção petrolífera realizada na área pela Petrobras, em parceria com a francesa Elf Aquitaine, de 1980 a 1984, que provocou sérios prejuízos ao ecossistema da região, com redução permanente da fauna local.

Lorenz (1992) aponta em nota uma menção feita sob o título de “Thereza, Princesa de Baviera” na qual estipula a existência de cerca de 16 mil indivíduos entre os índios Maué em 1897 (p. 26, nota 3). Já em 1987, cem anos depois, a estimativa da FUNAI foi de 4.710. O número volta a crescer nas últimas décadas, sendo atualmente estimado em 13 mil pelo

Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM)⁸. A população se distribui em mais de 60 aldeias entre os dois rios e afluentes, além de algumas áreas fora da TI, nas proximidades dos rios Urupadi e Maués-açu, configurando comunidades que estão em contato constante com os já mencionados municípios vizinhos (Figueroa, 1997).

Leacock (1968 apud Figueroa, 1997) afirma que há mais de trezentos anos os Sateré-Mawé estabelecem com seu entorno atividades comerciais, que se intensificam com o desenvolvimento dos municípios. Lorenz (1992) denuncia nos anos 1970 o nefasto efeito da presença de regatões na área sateré-mawé e a pobreza que assolava a região, uma situação que, como veremos, se relaciona também com a história de vida das famílias que seguiram para a cidade de Manaus nessa época:

Esses comerciantes promoviam um verdadeiro saque dos chamados gêneros Sateré-Mawé (guaraná, farinha, *teçumes*, mel, peles de animais, breu, pau-rosa) em troca das mercadorias (sal, querosene, munição, sabão, açúcar, fósforo, pilha, remédios, tecidos, etc.). Em muitos casos, nessas transações sempre desiguais, em troca da produção Sateré-Mawé os comerciantes deixavam artigos de pouco ou nenhum valor. Os regatões, também conhecidos como patrões, vinham portanto, desde o século XIX, sangrando a economia Sateré-Mawé, mantendo-os em estado de extrema pobreza, situação que só poderia ser rompida caso pudessem, eles próprios, comercializar sua produção (Lorenz, 1992, p. 75).

1.2 Indígenas em contexto urbano, algumas considerações

Apesar de a presença indígena em áreas urbanas não se tratar de um fenômeno novo, ela despertou maior interesse da antropologia há relativamente pouco tempo. Roberto Cardoso de Oliveira foi autor de um trabalho pioneiro, publicado em 1968, sobre os índios Terena em cidades do Mato Grosso, abrindo um legado de estudos sobre presença indígena em contexto urbano que foi acompanhado por quatro de seus orientandos, dois dos quais tiveram por cenário a cidade de Manaus: Leonardo Fígoli (1985), com uma dissertação sobre a presença de etnias do Alto Rio Negro na cidade e João Romano (1982), com um estudo sobre o que chamou de uma "proletarização" dos Sateré-Mawé em Manaus. Após a produção dos anos 1980 o tema retornou com maior fôlego apenas na última década, com pesquisas focadas em

⁸ Organização que surge no Andirá no ano de 1987, com a principal tarefa de gerenciar um grande projeto de venda de guaraná para entidades estrangeiras.

cidades majoritariamente indígenas, a exemplo do trabalho de Geraldo Andreello (2006) sobre transformações no município de Iauaretê e de Cristiane Lasmar (2005) que trata de relações de gênero em São Gabriel da Cachoeira, e trabalhos recentes sobre contextos urbanos mais heterogêneos como as produções de Bernal (2009) e Almeida & Santos (2009) abordando populações indígenas em Manaus, e além de estudos de outros contextos urbanos brasileiros (Athias & Lima, 2010; Borges, 2013; Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2014).

Neste cenário, produziram-se alguns termos que são frequentemente acionados, e por vezes desconstruídos, para denominar o fenômeno em questão: “índios urbanos”, “índios citadinos”, “índios desaldeados”. Todos eles trazem a ideia de um indígena deslocado de seu ambiente próprio, que encontra ecos na divisão essencial – e clássica na disciplina – entre natureza e cultura. Associado à série da natureza, o indígena produz um estranhamento quando em contexto urbano a ponto de parecer se distanciar de algo que seria uma “essência” indígena, fazendo necessário acrescentar, como um porém: “mas é urbano”. A imposição da noção de identidade como algo passível de ser posto em risco a depender de fatores observáveis, como o local de residência, tem por efeito reforçar a deslegitimação do direito dos povos à autoidentificação e sua autonomia, associando identidade indígena a uma constante exibição de um conjunto de sinais diacríticos (Carneiro da Cunha, 2009) externamente aceitos como legítimos. O termo “índio urbano” remete ainda à errônea ideia de que o índio não está *na* cidade, mas sim ele é *da* cidade e, logo, menos indígena e mais “branco”. Essa essencialização soa particularmente estranha quando, acompanhando seus trajetos, percebemos que há uma intensa circulação entre cidade, aldeia, asfalto, rio e floresta que não é só de pessoas mas também de coisas, referências, narrativas. As diferenças que certamente são traçadas entre indígenas que vivem em cidades e aqueles que vivem a maior parte do tempo na TI são de maior interesse e concretude quando abordadas pela perspectiva dos próprios agentes ao invés de supostas *a priori*.

Nunes (2010) encontra na própria divisão entre natureza/cultura uma possível justificativa para o que chama de um “silêncio antropológico” sobre o tema, que foi rompido acompanhando transformações na própria disciplina. Podemos inferir também que uma maior visibilidade da presença indígena nas cidades tenha impulsionado a uma nova leva de

produções. Em parte essa visibilidade se expressa na consolidação de organizações que começam a se formar após o período de Abertura do Regime Militar (Charnela, 2015) e principalmente na década de 1990, com a garantia constitucional de grupos indígenas se constituírem como pessoas jurídicas, pelo Artigo 232 da Constituição Federal de 1988 (Costa, 2013). A criação de organizações, que surgem como associações e comunidades, produziu uma mudança significativa para os povos indígenas na gestão da relação com seu entorno, a exemplo dos Sateré-Mawé, que passam a lançar mão dessas e outras novas estratégias:

As reuniões, a prática do diálogo, a arte da oratória, a elaboração coletiva de projetos sempre existiram entre os Sateré-Mawé (...) No entanto, o alcance social da eficácia potencial de estratégias fundadas sobre os encontros pan-tribais, do uso de mídias e de novas técnicas de lutas que se baseiam nas “organizações indígenas registradas em cartórios” foram uma revelação para os índios. Uma vez reconhecida a eficácia de tais estratégias, elas foram em seguida adotadas⁹ (Figuerola, 1997, p. 34, tradução minha).

Ao contrário do que ocorreu nos demais países da América Latina, o movimento indígena no Brasil foi inicialmente conduzido por indígenas em meio urbano (Ramos, 1997 apud Charnela, 2015), com o surgimento da primeira organização, UNI (1980-1986), no sul do país. Apesar de a região Amazônica concentrar a maioria dos povos indígenas do país, a criação de organizações locais de apoio só despontou nos anos 1990, seguindo a experiência da primeira associação estabelecida na região, a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN), criada em 1982 (Charnela, 2015). Além da eclosão de instituições nessa década, dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) revelam um aumento considerável de autodeclarados indígenas nas cidades brasileiras entre 1991, quando foi incorporada no censo a categoria indígena entre as opções de “cor ou raça”, e o ano 2000 – sendo em 2010 registrada uma redução.

⁹ "Les réunions, la pratique du dialogue e de l'art oratoire, l'élaboration collective de projets ont toujours existé chez les Sateré-Mawé. (...) En revanche, la portée sociale, de l'efficacité potentielle des stratégies fondées sur les rencontres pan-tribales, de l'usage des médias et des nouvelles techniques de luttés qui s'appuient sur des "organisations indigènes enregistrées dans les offices notariaux" ont été une révélation pour les Indiens. Une fois l'efficacité de ces stratégies reconnue, elles ont été par la suite adoptées."

	1991	2000	2010
Total Indígena	294.131	734.127	817.963
Urbano	71.026	383.298	315.180

Tabela 1: Total de indígenas no Brasil e em área urbana em 1991, 2000 e 2010 ¹⁰

A tabela supracitada compara apenas o número de autodeclarados indígenas no quesito "cor ou raça". Em 2010 foram introduzidos no questionário do IBGE novas abordagens para identificação de indígenas, de modo que, ao número total contabilizado nesse ano, deve-se acrescentar 78,9 mil indivíduos. Esse número corresponde principalmente a pessoas residentes em terras indígenas que não se declararam indígenas na questão sobre "cor ou raça", entre as opções apresentadas, mas o fizeram em outras etapas do questionário, totalizando assim 896,9 mil indígenas no país - 0,4% da população brasileira total, distribuídos entre 305 etnias e falantes de 274 línguas. Entre estes, 324.834 vivem em áreas urbanas, ou 36,2% do total indígena.

É interessante notar que, apesar da redução no número de residentes em área urbana, neste mesmo período verificou-se uma ampliação do número de municípios que possuem residentes indígenas. Em 1991, 34,5% dos municípios brasileiros contavam com pelo menos uma pessoa autodeclarada indígena - uma proporção que passou a 63,5% no ano 2000 e chegou a 80,5% em 2010. A maior parte dessas cidades está localizada no nordeste, seguida pela região norte.

Entre os municípios urbanos com maior número absoluto de indígenas, Manaus ocupa o 9º lugar, contando com 3.837 de um total de 1.802.014 habitantes em 2010¹¹. Devemos considerar, no entanto, que a hostilidade que indígenas declaram sofrer nas cidades ainda leva muitos a evitar a autodeclaração fora de seus grupos de pertencimento. Esse e outros fatores, como possivelmente a intensa circulação entre cidades e aldeias, dificultam a avaliação do número real da população em área urbana, de modo que o censo realizado pelo IBGE

¹⁰ Fonte: População residente, segundo a situação do domicílio e condição de indígena – Brasil 1991/2010. Disponível em: < <http://indigenas.ibge.gov.br/graficos-e-tabelas-2.html>>. Acesso em 5 de maio de 2015.

¹¹ Uma população total de 2.020.301 foi estimada pelo IBGE nos dados mais recentes, divulgados em 1 de julho de 2014.

apresenta diferenças contrastantes em relação a contagens aproximadas realizadas por instituições locais.

Na cidade de Manaus o IBGE calculou a existência de 952 indígenas em 1991 e de 7.894 no ano 2000, enquanto o Centro Indigenista Missionário (CIMI), em censo próprio realizado em 1996, levantou um número de 8.500 indivíduos e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) estimou a existência de cerca de 15 a 20 mil indígenas na cidade nos anos 2000 (Mainbourg et al., 2002), entre etnias Sateré-Mawé, Ticuna, Desana, Tukano, Apurinã, Deni, Mura, Miranha, Baniwa, Kokama, Kambeba, Munduruku, Barasana, Tariano, Arapaso, Siriano, Makuxi, Tuyuca, Marubo, Wanano, Waiwai, Piratapuia e Yanomami¹² (Bernal, 2009; Almeida & Santos, 2009; Gomes e Bruno, 2009 apud Freitas, 2014).

Apesar das diferenças apontadas, Manaus permanece perante o IBGE entre os principais destinos de indígenas no estado do Amazonas entre os municípios urbanos, abaixo apenas em relação a São Gabriel da Cachoeira (dividida no censo entre a área urbana e rural). Já os municípios rurais contam, em geral, com um número muito superior de indígenas, considerando que muitos estão localizados nas proximidades das terras indígenas e configuram um tipo diferente de migração, observado também no caso sateré-mawé.

No artigo *Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos urbanos distintos na Amazônia*, P. Teixeira, E. M. Mainbourg e M. Brasil (2009) apresentam dados relevantes da presença desse grupo na cidade de Manaus e em municípios próximos à Terra Indígena Andirá-Marau. O artigo tem como base quantitativa levantamentos censitários realizados nas cidades de Parintins, Barreirinha, Maués e Nova Olinda do Norte nos anos de 2002 e 2003, bem como uma pesquisa amostral realizada pela Fundação Oswaldo Cruz em Manaus no ano de 2007. Analisando esses dados, os autores chegaram a algumas conclusões. Primeiramente, que cerca de 20% dos Sateré-Mawé vivem fora de áreas indígenas, seja nas cidades e áreas rurais vizinhas à Terra Indígena Andirá-Marau ou em Manaus. A migração para cidades próximas a áreas indígenas seria impulsionada majoritariamente por jovens e adolescentes, que teriam como motivação principal dar continuidade ao ensino fundamental e

¹² Grafias conforme a publicação Povos Indígenas no Brasil, do Instituto Socioambiental (2010).

ingressar nos ensinos médio e superior. Os jovens que moram na cidade mantêm vínculo ativo com suas famílias e têm a terra indígena como principal referência, havendo frequentemente uma perspectiva de retorno. A partir do trabalho de campo por mim realizado na cidade de Parintins é possível acrescentar, ainda, que muitos estudantes são geralmente acompanhados por toda sua família, ou, ao menos, pelos parentes mais próximos, ao longo do período que passam estudando na cidade, além de ser frequente que muitos desses jovens passem as férias escolares em suas aldeias de origem, enquanto aqueles que moram e estudam na área indígena se dirijam à cidade no mesmo período. Os autores apontam que outro motivo relevante para uma estadia mais prolongada nessas cidades é de tratamentos de saúde, situação em que também contam com a presença de muitos acompanhantes, permanecendo hospedados na Casa de Trânsito local ou em casas de parentes. Além das situações de maior permanência nas cidades, os autores afirmam que há um fluxo constante entre a terra indígena e as cidades próximas, observando que "(...) mensalmente, os assalariados e aposentados Sateré-Mawé, geralmente acompanhados da família, vão às cidades próximas das aldeias para receber proventos, fazer compras, visitar parentes, consultar o médico etc." (Teixeira et al. 2009, 535).

Mapa 2: Terra Indígena Andirá-Marau em relação aos municípios de Parintins, Barreirinha, Maués, Nova Olinda do Norte e Manaus. Fonte: Instituto Socioambiental. Destaque meu.

Já em relação à migração para Manaus, o artigo apresenta tendências diferentes. Manaus é a maior cidade amazônica que atrai indígenas e não-indígenas da região. Este fluxo migratório se intensificou consideravelmente nos anos que seguiram a criação da Zona Franca em 1967, acompanhando um movimento que levou a cidade de 300 mil, em 1970, a 800 mil habitantes em 1985. Os autores avaliam que os Sateré-Mawé que vivem em Manaus tiveram na procura por emprego sua principal motivação, sendo que há um contingente superior de mulheres na cidade em relação aos homens da mesma etnia. Como será descrito mais adiante, teria sido precisamente essa situação que impulsionou a criação da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), bem como de outras organizações, que se constituíram tanto como espaços de trabalho e sociabilidade como também de luta política pelos direitos indígenas plenos na cidade – a exemplo da já mencionada AMARN, a União dos Povos Indígenas de Manaus (UPIM), Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), Movimento dos Estudantes Indígenas do Amazonas (MEIAM), entre outras. Na década de 1980, Romano (1982) estima a presença de 88 indígenas Sateré-Mawé vivendo em áreas periféricas de Manaus, um número que passa a cerca de 500 indivíduos nos anos 1990, segundo censo realizado pela AMISM.

1.3 Os Sateré-Mawé na antropologia

As primeiras referências bibliográficas na disciplina são de Nimuendaju (1948), que dedica à etnia um verbete no *Handbook of South American Indians* baseado em um breve período em campo na década de 1920 e também nos trabalhos de Manoel Nunes Pereira (1940, 1954), que realizou um estudo mais sistemático na década de 1940, consolidado em uma obra revisada, lançada em 1954. Em 1964 Seath Leacock, etnólogo norte-americano publica um artigo sobre “a vida econômica dos Maués”, a partir de seu período em campo entre 1957 e 1958 (Figueria, 1997). Outros trabalhos de destaque, já datados dos anos 1990, são os de Uggé (1991), missionário do Instituto Pontifical de Missões Exteriores de Milão que viveu entre os Sateré-Mawé desde os anos 1950, autor de uma extensa produção sobre sua mitologia, além de Sonia Lorenz (1992), com estudo voltado ao consórcio firmado entre os Sateré-Mawé para comercialização de guaraná e ao conflito que ocorreu com a petrolífera Elf Aquitaine, e Alba Figueria (1997), autora de um estudo de fôlego que cobre diversos aspectos

dos modos de vida sateré-mawé tendo como fio condutor suas concepções de saúde. Nos anos 2000 temos ainda os trabalhos de Wolfgang Kapfhammer (2002, 2004, 2012) baseados em pesquisas de campo realizadas no final de 1990, abordando diversos temas sobre transformações sociais entre o grupo, e de Gabriel Alvarez (2009), que discute a política sateré-mawé também a partir do consórcio do guaraná.

Já a produção bibliográfica sobre a presença sateré-mawé em Manaus teve seu início, como mencionado, no ano de 1982 com o estudo de João Romano baseado na “teoria da fricção interétnica” conforme formulada por Roberto Cardoso de Oliveira, e sob sua orientação. Alba Figueroa lança, posteriormente, uma crítica que considero pertinente ao trabalho de Romano. Propondo um movimento de “proletarização” dos Sateré-Mawé na cidade, Romano acaba por fornecer uma interpretação fatalista e reificante do conceito de estrutura social, na qual as transformações culturais são lidas como necessariamente desestruturantes. Como afirma Figueroa (1997), tudo se passa como se a história começasse sob o olhar do autor, que supõe de antemão a existência de uma unidade social coesa, que sofreria interferências repentinas de um poder externo – sendo tragicamente cooptada por ele. Romano oferece assim uma interpretação, fruto de seu tempo, que se alinha a noções de aculturação e perda das tradições como consequências inevitáveis do contato com a cidade.

Após Romano, a maioria dos estudos sobre os Sateré-Mawé em Manaus foi desenvolvida nos anos 2000, a exceção de alguns trabalhos realizados na década de 1990, como um artigo de Maria do Socorro Pacó de Matos (1996) e a monografia de Cavalcante (1997), ambas sobre a AMISM. O cenário das demais produções inclui estudos abrangentes sobre as atuais populações indígenas em Manaus (Bernal, 2009; Santos, 2008; Almeida & Santos 2009; Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2007), estudos demográficos sobre a presença sateré-mawé nas cidades (Teixeira, 2005; Mainbourg et al. 2002), além de pesquisas com enfoque em questões de gênero e de etnicidade (Araújo, 2010; Barroso, 2011, Nascimento, 2010; Matos, 2003; Maximiano, 2008), trabalhos focados nas diferentes comunidades na cidade (Sales, 2008; Araújo, 2010; Freitas, 2014; Pinheiro, 2011; Cardenes, 2010), e outros temas como práticas de pajelança (Souza, 2011) e reflexões sobre transformações culturais entre os Sateré-Mawé no meio urbano (Kapfhammer, 2002).

1.3.1 O Grupo de Etnologia Urbana (GEU-Lab/NAU)

No contexto do Grupo de Etnologia Urbana estão sendo desenvolvidas, desde 2009, sob orientação de José Guilherme Cantor Magnani, pesquisas interessadas nos modos de vida, estratégias e práticas produzidas pelos Sateré-Mawé em contexto urbano tendo como referência a já descrita noção de *circuito*, com a proposta de acompanhar as diversas circulações mobilizadas entre os espaços por eles frequentados. Nesta linha, estão sendo realizados estudos que apontam relações multilocais a partir da presença dos Sateré-Mawé nas cidades de Manaus e Parintins, com temas como a constituição das comunidades sateré-mawé (Tambucci, 2010), a prática do ritual da Tucandeira na cidade e redes de parentesco acionadas (Andrade, 2012), trajetos mobilizados pelo futebol entre grupos indígenas (Chiquetto, 2014) e pela Igreja Adventista de Sétimo Dia entre famílias sateré-mawé (Bimbatti, 2013), inserção dos Sateré-Mawé no ensino superior (doutorado em andamento de Ana Letícia Fiori), e minha própria pesquisa sobre a circulação de sementes utilizadas para artesanato.

Em conjunto, essas pesquisas procuram se inserir no cenário de produções sobre o tema atentando aos aspectos mais dinâmicos que as relações traçadas por indígenas na cidade podem tomar e se interessam pelos modos como os agentes constroem sua experiência de cidade. O modo como nossos interlocutores desenvolvem novos arranjos em diferentes contextos é o foco dessa perspectiva, que procura sublinhar o caráter criativo das experiências: os Sateré-Mawé *criam* suas próprias formas de estar-no-mundo – e de estar-na-cidade. Sobre as diferentes adaptações de “ordens culturais” a novas circunstâncias, Sahlins postula que

elas [*ordens culturais*] revelam suas propriedades pela maneira como reagem às diferentes circunstâncias, organizando as circunstâncias de formas específicas e, como se constata, alterando suas formas de maneiras específicas (Sahlins, 2004, p. 531).

No processo de reinvenção de elementos externos e internos em uma lógica própria coerente, estratégias indígenas voltam a diversificar um mundo que, em certa medida, se pensava fadado a uma homogeneização (Sahlins, 1997). Assim, uma visão de cultura que só a compreende a partir do quão estáveis são suas tradições subestima seu potencial transformador, seu aspecto mais político e ignora seu dinamismo intrínseco: se existe algo que possa ser chamado de “esquemas culturais”, esses seriam processos necessariamente

mutáveis, marcados por contínuas transformações, regidas por mecanismos próprios.

Sahlins apresenta um século XX marcado pelo advento da autoconsciência entre as antigas “vítimas do imperialismo”, que se representa não como mera expressão de identidade étnica mas antes uma forma de “controlar suas relações com a sociedade dominante, incluindo o controle sobre os meios técnicos e políticos até aqui usados para vitimá-las” (Sahlins, 2004, p. 507). Dessa forma, grupos étnicos passam a se apropriar de instrumentais dessa sociedade em benefício de suas próprias pautas, dominando também a linguagem e os modos de fazer “civilizadores” de modo a recolocar a relação em novos termos – a exemplo das muitas comunidades e associações institucionalizadas que surgem na cidade de Manaus. Assim, uma modernidade se impõe, mas não se apresenta como única alternativa: elaborando, em certa medida, suas próprias versões de novos contextos, povos nativos potencialmente promovem uma “indigenização da modernidade”, em um processo onde também “práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais” (Sahlins, 1997).

A apreensão ou descrição desse complexo movimento exige um deslocamento analítico, cada vez mais reconhecido e debatido no cenário da disciplina, que recuse a busca quase arqueológica daquilo que haveria de “autenticamente tradicional” nos grupos nativos, assim tomados como mônadas isoladas no espaço e no tempo. Sahlins se consagra, nos anos 1990, como grande defensor de um fazer antropológico que atente às formas de vida sincréticas, translocais, multiculturais e neotradicionais (Sahlins, 1997), que são aquelas atualmente vivenciadas por grupos étnicos. Como veremos a seguir, a história do deslocamento sateré-mawé para cidade de Manaus dialoga com muitas das questões levantadas pelo autor, oferecendo um exemplo privilegiado de como práticas e trajetórias são construídos e transformados em um ambiente de múltiplos contatos: a cidade.

Capítulo 2: Uma Manaus sateré-mawé

Eu nem sabia, não sabia se existia Parintins, não sabia se existia Manaus... Pra mim parece que era só lá que existia. Aí quando me levaram pra Parintins uma vez eu fiquei muito admirada, meu deus, e pra Manaus a mesma coisa. Porque lá... desde que eu me criei, amanhecia, anoitecia, entrava ano, findava ano, só ficava lá. (Leilinha, 2014, Manaus-AM)

A presença sateré-mawé em Manaus se faz visível particularmente pelas comunidades e associações que começaram a surgir na década de 1990, alguns anos após a chegada da família de Dona Tereza Ferreira de Souza, vinda da aldeia de Ponta Alegre, TI Andirá-Marau. As sete filhas de Dona Tereza são as principais responsáveis pela formação de comunidades na cidade, ao passo que algumas outras famílias optaram por viver em núcleos familiares menores localizados em outros bairros, sem o caráter de uma vida comunitária cotidiana. Atualmente, encontramos na cidade e suas proximidades outras comunidades indígenas, em geral pluriétnicas, como São João do Tupé, com maioria da população originária do Alto Rio Negro; Beija-Flor, em Rio Preto da Eva, que conta também com alguns Sateré-Mawé; e outras na área do igarapé Tarumã-Açu, como Branquinho e Livramento, porém não se pode dizer que a estratégia de criação desses coletivos seja comum entre os indígenas na cidade ou que tenham todos o mesmo formato.

No caso sateré-mawé, criar comunidades se apresentou como uma forma própria de habitar o espaço urbano e se relacionar com os muitos agentes que ali coexistem, de modo que há atualmente na cidade, além de duas associações de artesanato¹³, sete comunidades da etnia em Manaus, Manaquiri e Iranduba. Esses coletivos integram um *circuito* sateré-mawé, configurando espaços de constantes trocas, disputas, negociações e circulação, servindo também de referência para outros Sateré-Mawé na cidade e fora dela. Além disso, são espaços fundamentais do *circuito* de sementes utilizadas para artesanato aqui proposto. Considerando que quase todas as comunidades utilizam sementes e acionam amplas redes para conseguí-las – redes essas que se cruzam –, seguir as sementes se torna um estratégia útil para acompanhar

¹³ Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM), e a Organização de Mulheres Indígenas de Manaus (OMISM).

suas relações, nos levando não só a trajetos, árvores e pontos de venda de artesanato mas também a concepções próprias sobre o espaço urbano e suas transformações, atualizações de modos de fazer, formas de manejo de plantas, entre outros aspectos. A rede de sementes se relaciona diretamente não só à manufatura de artesanato na área urbana como também à própria consolidação das comunidades, cuja história está associada a um forte protagonismo feminino.

Antes de descrever a rede acionada por sementes é preciso assim esclarecer o contexto de chegada da família a Manaus e apontar algumas trajetórias individuais que levaram à criação dos coletivos sateré-mawé que se distribuem por Manaus e municípios próximos. As histórias das famílias sateré-mawé em Manaus não se desenrolaram em um tempo e espaço a parte, mas sim entremeadas à história do contato sateré-mawé com não-indígenas, à situação corrente na TI Andirá-Marau, ao desenvolvimento do movimento indígena e indigenista no Brasil e ainda à própria história da cidade de Manaus, que se desenvolveu como polo de atração de indígenas e não-indígenas da região, concentrando quase metade da população do estado do Amazonas.

A narrativa que se segue é uma forma possível de contar essa história. Ela foi construída com base em minha própria experiência em campo, bem como nos relatos de campo coletivos compartilhados pelos colegas do GEU e seus trabalhos publicados, gravações feitas em grupo com D. Tereza em 2009, entrevistas por mim conduzidas com algumas filhas e netas de D. Tereza ao longo dos últimos anos (em especial D. Zurma, liderança da comunidade Waranã; Regina, atual coordenadora da AMISM e D. Baku, liderança de Sahu-Apé), e também três fontes externas principais: duas entrevistas feitas com Zenilda, fundadora da Associação, falecida em 2007 – uma que consta entre a documentação da AMISM, conduzida pelo antropólogo Wolfgang Kapfhammer no ano de 1999 e outra por Jenet Smith também no final dos anos 1990 e publicada em sua monografia *“My name is Zenilda, and I’m from the Sateré-Mawé tribe: One woman’s struggle for rights and recognition”* (1999); além da dissertação de Luiz Nogueira de Freitas (2014) na área de geografia, que traz trechos de entrevistas e descrições detalhadas do que o autor chama de “processo de territorialização” dos Sateré-Mawé na área urbana. A narrativa criada não se

propõe, portanto, a ser um compêndio desinteressado de histórias de vida conforme narradas por seus autores, mas uma tentativa própria de juntar diferentes fragmentos em uma mesma sequência, sintetizando alguns eventos na história da presença sateré-mawé na cidade, necessários para esclarecer questões prévias sobre o processo de deslocamento para Manaus, os antecedentes do desenvolvimento de comunidades, o início da manufatura de artesanato, para chegar, finalmente, à circulação de sementes.

Se, por um lado, essa opção narrativa apresente certa artificialidade por sua linearidade, desbotando algumas particularidades das percepções não-lineares de cada indivíduo sobre sua própria história, ela nos serve aqui ao objetivo de resumir essa trajetória conjunta que culmina na construção de uma experiência urbana coletiva, localizando o leitor no universo referido e não ignorando que existe uma história anterior à vida na cidade. Acredito ainda que a história das famílias sateré-mawé em Manaus seja representativa de muitos outros indígenas na cidade, configurando trajetórias individuais que também falam de processos coletivos.

2.1 Entre cidade e aldeia

Filha de Dona Mariquinha¹⁴ e Seu Quirino, Dona Tereza Ferreira da Silva nasceu na Terra Indígena Andirá-Marau em uma comunidade no rio Marau, tendo sido criada em Ponta Alegre¹⁵, rio Andirá, e posteriormente vivido com seus pais e irmãos na comunidade de Guaranatuba. Ali conheceu Abdão Ferreira da Silva, que viria a ser seu marido. O casal se mudou para Ponta Alegre, onde criaram oito filhos: Leilinha, filha mais velha de Dona Tereza, de uma relação anterior, Zebina, Zelinda (conhecida como Baku), Zeila (Kutera), Zaqueu, Zenilda, Zilma e Zurma. Na década de 1960, Abdão, como muitos em Ponta Alegre, trabalhava na exploração de pau-rosa, cortando de 20 a 30 árvores por dia – tarefa que, no entanto, não rendia o suficiente para sustento da família em tempos de escassez na aldeia. Além do trabalho de Abdão, a família também vendia laranjas a regatões e mantinha um

¹⁴ Irmã de Capitão França, considerado uma grande liderança no rio Andirá.

¹⁵ Situada em local estratégico, sob o principal rio que dá acesso à área indígena, a aldeia se desenvolveu como o mais importante ponto de ligação entre a TI e seu entorno.

roçado em terreno próximo à comunidade onde cultivavam principalmente mandioca e guaraná¹⁶. Em entrevista concedida ao pesquisador Wolfgang Kapfhammer, Zenilda, que mais tarde viria a se tornar fundadora da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM) em Manaus, relembra a percepção da escassez pela falta de redes: apenas sua mãe dormia em uma rede tecida de algodão, enquanto os demais se acomodavam em esteiras de palha (jirau) estendidas no chão de sua casa de dois cômodos – o espaço onde dormiam e outro onde faziam suas refeições. Ponta Alegre, que hoje conta com trajetos asfaltados, casas com telhas de amianto, escola e posto de saúde, era então formada por 18 casas de palha e duas vias de terra batida.

Parentes de Dona Tereza já previamente estabelecidos em Manaus foram a porta de entrada de sua família na cidade, por um deslocamento diretamente relacionado ao trabalho exercido por alguns junto ao órgão indigenista nacional. Dona Clara, sua irmã mais velha, havia se casado com Hilário, não-indígena, funcionário do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que em 1967 seria substituído pela atual FUNAI, e viviam na cidade com Dona Mariquinha. Também neste tempo seus outros irmãos transitavam entre cidade e área indígena: Iracema e Raimundo Ferreira – capitão Dico, também funcionário da FUNAI, que lideraria negociações com a petrolífera Elf Aquitaine nos anos de 1980 junto a outras lideranças da TI. Leilinha foi a primeira entre as filhas de D. Tereza a ser levada a Manaus, em 1966, aos 21 anos:

Eu vim por meu tio, Dico, me mandou pra cá pra Manaus pra mim estudar. Ele disse assim, "Leilinha, tu vai pra Manaus, vai estudar". Tá bom, aí eu vim. Eu já vim grávida desse menino, do meu filho. Aí o meu avô me chamou, né, o vovô França, capitão de lá, disse "Leila, tu vai pra Manaus?" Eu disse "Vovô, o titio vai me mandar". Ele disse "Tá bom, já que tu vai pra Manaus eu vou te dar teu registro. Tu vai levar teu registro. Lá, minha filha, esse registro vai servir pra ti estudar, vai servir pra ti trabalhar, vai servir pra tudo. Sem esse documento aqui, minha filha, não dá pra fazer nada na cidade" (Leilinha, 2014, Manaus-AM).

Seu primo Zezinho, capitão sateré-mawé que atualmente vive em Parintins, foi quem a acompanhou até a cidade. Por pouco tempo Leilinha seguiu seus estudos, até seu filho completar um ano de idade e, incentivada pela tia, começa a trabalhar em fábricas e nas chamadas "casas de família", residências onde prestava serviços domésticos. No ano seguinte

¹⁶ Sobre os roçados sateré-mawé ver Bustamante (2009).

a sua chegada, em 1967, quando a irmã Zenilda tinha 9 anos, seu pai também a entregou à avó durante uma de suas visitas a Ponta Alegre.

Um dia a minha avó passou por lá... A tia minha casou com um funcionário da FUNAI e morou aqui em Manaus, e aí ela foi visitar a minha mãe e o meu pai disse, que era uma tarde que estavam fazendo comida lá, e chamou minha avó e disse "Olha!", me agarrou pelas mãos e disse assim, "Olha Dona Maria!", era Mariquinha o nome da minha avó né, disse "olha, essa menina aqui, vou lhe dar para a senhora levar pra Manaus. Vê o que a senhora faz com ela lá! Pra lhe ajudar, ser seu bastão, eu não sei... o que for, porque aqui já tem muito filho e eu não tenho condições de cuidar" (Zenilda, 1999, entrevista concedida a Kapfhammer, arquivos da AMISM).

Uma vez na cidade, Zenilda morou durante um ano na casa de seus tios no bairro Morro da Liberdade, até o tio considerar serem muitas mulheres para cuidar e educar – seis filhas agora somadas à sobrinha. Um primo foi em busca de uma família que pudesse adotá-la, e assim entregaram-na à família de um funcionário da VASP, antiga companhia de aviação. A prática de “doar” meninas para viver em “casas de família”, cumprindo pequenas tarefas domésticas e brincando com as crianças da casa sem o pagamento de salário, é relativamente comum entre a população de classes baixas em Manaus¹⁷, indígenas e não-indígenas, e Zenilda não seria a única de sua família a passar pela experiência. A estada de Zenilda na nova casa, porém, não durou muito tempo. Passados alguns meses seu pai veio a falecer em Ponta Alegre ao cair de uma árvore enquanto coletava cipó para tecer um paneiro¹⁸, um acontecimento que mudaria a vida da família de forma determinante.

Na terra indígena Andirá-Marau, homens e mulheres assumem papéis específicos e complementares em suas tarefas. Ao homem são reservadas atividades como o desmatamento para preparo de roçados, a caça e pesca, a exploração de recursos florestais como o pau-rosa, construção de casas e participação na maioria das etapas da produção do guaraná, enquanto que as principais tarefas econômicas de responsabilidade feminina seriam o cultivo do roçado, produção de farinha de mandioca, preparo do alimento e, ocasionalmente, a fabricação de colares com sementes, madeiras e ossos (Figuerola, 1997). Sem o marido, D. Tereza se viu

¹⁷ Mais tarde sua irmã Zurma passa pela mesma experiência, comum não apenas no caso das crianças mas também entre mulheres adultas: “Em geral, as mulheres rurais encontram no trabalho o caminho para chegar à cidade, pois em troca da ajuda nos serviços domésticos, essas mulheres teriam garantido o abrigo e a alimentação na casa de família”. (Torres, 2005, p. 158).

¹⁸ Cesto de palha, usado para transportar objetos ou alimentos.

sozinha para criar os oito filhos, não tendo quem executasse as tarefas tipicamente masculinas necessárias para subsistência da família.

Após a morte de Abdão, um novo arranjo familiar foi criado. Enfrentando dificuldades, Dona Tereza fez uma distribuição de filhas mais novas entre a filha casada, Zebina, e em “casas de família” em Manaus. Segundo o relato de Zenilda, durante uma visita da FUNAI à área, os próprios funcionários propuseram que suas irmãs solteiras fossem à cidade trabalhar como babás e empregadas domésticas, sob o argumento de que também teriam oportunidade de estudar e ajudar a mãe na área com o salário. Dona Baku associa sua primeira ida a Manaus a uma carta que recebeu da Fundação solicitando sua presença e de sua irmã em nome de Clara, o que considerou duvidável. Ela conta que, no entanto, uma vez em Manaus, sua tia esforçou-se por mantê-las empregadas em “casas de família”, ainda que fossem constantemente dispensadas ou deixassem o trabalho por não se acostumarem aos modos de fazer das “casas de branco”. Tiveram ainda as expectativas frustradas ao passar anos trabalhando em serviços domésticos sem, muitas vezes, receber o devido pagamento e, tampouco, começar os estudos. Leilinha conta que, quando conseguiam trabalho remunerado, dividiam os ganhos entre a avó, com quem viviam, e sua mãe, em Ponta Alegre.

Eu dava metade pra minha vó [*D. Mariquinha*] e o resto eu dava pra titia Clara fazer umas compras pra mandar pra mamãe. Porque lá no Andirá as coisas era muito difícil, e era logo que meu tio [*Seu Abdão*] tinha morrido né, ela era sozinha. Aí a titia pegava e comprava rancho, roupa, essas coisas né. Meu tio Hilário, marido dela, fazia viagem pra lá. Naquela época não era FUNAI, era SPI. Ele levava, chegava lá, entregava pra ela o que eu tinha mandado. Era eu, a Kutera (*Zeila*) e essa daí, a Zelinda (*Baku*). As três mandavam. (Leilinha, 2014, Manaus-AM)

Após Leilinha engravidar novamente, sem perspectiva de casamento, os tios Clara e Hilário decidem enviar as sobrinhas de volta a Andirá-Marau, incluindo Zenilda, que foi resgatada da casa onde estava por uma de suas irmãs. Kutera, em um relacionamento com outro indígena na cidade, permanece em Manaus por algum tempo, retornando mais tarde a Ponta Alegre. Na aldeia, casa-se com Benedito Carvalho Vieira, conhecido como Curumbéné, atualmente *paini* (ou pajé) em Manaus. Baku, também de volta à comunidade, casa-se com seu Benedito de Freitas, Bitinho, e passa a cuidar da irmã Zilma.

Neste retorno à TI, Zenilda relata ter se impressionado com a dificuldade da vida de sua mãe, a fome que assolava toda a aldeia e a escassez de recursos naturais provocada pela

exploração de empresas na região. Desde a morte do marido, com a falta de quem preparasse seu roçado ou fornecesse caça, Dona Tereza passou a aproveitar o resto de roça de outras pessoas, pegando o pouco de mandioca que outros não queriam para fazer farinha, enquanto as filhas caçavam pequenos animais. Tereza ainda contava com alguns pés de laranja, resquícios de um grande projeto de cultivo de frutas cítricas desenvolvido anteriormente na área visando a comercialização a compradores de passagem, os quais, em sua melhor fase, vinham até de cidades mais distantes como Manaus.

Lá era muito difícil, até roupa pra comprar assim a gente não tinha. A gente vivia de vender laranja. Pra comprar açúcar, comprar café, comprar sabão. Era essas coisas. Mas o mais que a gente mantinha era laranja. Nossa área era cheia de laranja. Aí quando chegava o regatão vovô França dizia "Tereza, chegou o regatão querendo laranja. Vê se tu apanha dois milheiro, três milheiros de laranja, manda as menina apanhar pra vender, pra comprar as coisas pra vocês". A gente ia apanhar... a gente subia e ia apanhar. (Leilinha, 2014, Manaus-AM)

Zenilda conta que, no entanto, as laranjeiras estavam morrendo e que havia um grande controle e vigilância sobre mulheres sem marido na comunidade, mesmo em caso de viuvez, como de sua mãe. Em seu relato ela recorda que, certo dia, após venderem 200 laranjas a um comerciante, o mesmo ofereceu uma outra quantia para ter suas roupas lavadas. Enquanto a venda de laranjas já era uma negociação corriqueiramente exercida pelas mulheres, por intermédio dos homens, a lavagem das roupas foi considerada um comportamento inadequado, de modo que sofreram represálias por parte do *tui'sá*¹⁹, conforme relata Zenilda à pesquisadora Jenet Smith (1999). Entre o retorno das irmãs e uma nova ida da família a Manaus, seu tio Dico leva à cidade o irmão Zaqueu e uma das irmãs. Frente às dificuldades e falta de ajuda, somadas ao preconceito envolto na figura da “mulher sem marido” e à presença de familiares em Manaus, Zenilda, então com 12 anos de idade, insiste que também sua mãe e as demais irmãs se mudem para a cidade, onde imaginava que poderiam ganhar a vida lavando roupas ou trabalhando com limpeza. Foi firmado um acordo com outro comerciante de laranjas, que as levaria até Manaus em troca do plantio de um roçado que já estava preparado em seu sítio. Além da sugestão relatada por Zenilda, D. Tereza, em nossas conversas, associava sua ida a Manaus, novamente, a um forte incentivo da FUNAI, afirmando que foi trazida à cidade pela ação de representantes da Fundação.

¹⁹ Nome sateré-mawé para “tuxaua”, termo tupi que designa lideranças indígenas.

2.1.1 A conquista de espaços de moradia

No dia 7 de setembro de 1970, Dona Tereza chega a Manaus com quatro filhas, juntando-se às que já se encontravam entre o núcleo familiar formado no Morro da Liberdade, Beco São Domingo, composto pelas famílias de dona Clara Ferreira e Raimundo Ferreira. Meses depois chamaria também Baku a se juntar à família em Manaus. Como conta Regina da Silva Vilácio, filha de Zenilda e atual coordenadora da AMISM, sua mãe passou a trabalhar enchendo galões de água para os moradores do bairro com maior poder aquisitivo, dada à falta de água encanada na região, recebendo, para cada galão cheio, quantia equivalente a vinte centavos.

Nos primeiros anos, Dona Tereza e as filhas trabalharam principalmente em "casas de família", mesmo as mais jovens. Exerceriam também atividades em fábricas: Zenilda e Dona

Tereza, em uma fábrica de têxteis, costurando bolsos em calças, enquanto Leilinha trabalhava em uma fábrica de produtos alimentícios. Pouco depois de sua chegada, a experiência da família em Manaus passa a ser marcada pela conquista de espaços de moradia através da ocupação de terrenos, prática que eclodiu na cidade especialmente na década de 1970, através de lutas lideradas pela Irmã Helena Augusta Walcott da Congregação Religiosa do Preciosíssimo Sangue – um movimento que mais tarde se institucionalizou com a criação da Secretaria Municipal de Organização Social e Fundiária (Cavalcante & Assis, 2013). Muitas das ocupações iniciadas nas décadas de 1970 e 1980 se tornaram bairros de Manaus, sendo o movimento parte importante do desenvolvimento da cidade. Membros da família de D. Tereza estiveram e ainda estão engajados em tais movimentos, chamados "invasões", por vezes junto a outros indígenas ou não-indígenas, que gerariam mais tarde as comunidades presentes na cidade.

O primeiro movimento que tomaram parte foi uma ocupação que se inicia em 1972 no bairro Alvorada, então chamado Cidade das Palhas, deixando assim a casa de parentes no Morro da Liberdade. O terreno no bairro Alvorada foi conquistado a partir de um convite de Agenor Pereira Vilácio, colega de fábrica de Leilinha, que estava interessado em Zenilda, então com 13 anos de idade. A mãe de Agenor já teria garantido seu terreno no local, que serviria de porta de entrada para a ocupação da família. Neste período, Zenilda foi obrigada pela mãe a se casar com Agenor, com a expectativa de que pudesse ter uma vida melhor – uma união concretizada dois anos depois. A princípio o casal viveu no mesmo terreno que D. Tereza, que ali reuniu todas as filhas. Agenor passou a contribuir para o sustento da família até partir com Zenilda para uma vida itinerante no interior.

Ela não queria. Mas disse que pra obedecer à mãe dela, ela ficou com ele. Aí passou a sustentar a família, praticamente todinha. E nisso foram morar no bairro Alvorada. Na época o bairro Alvorada também estava começando. E lá fizeram uma rocinha. Ele conseguiu um terreno para a minha avó lá. E fizeram roça. Na época era ali na rua oito. E por ali ficaram por muito tempo. Aí eu nasci ali no bairro Alvorada. (Regina, 2010 - ARAÚJO, 2010)

Os relatos sobre o tempo que a família passou no bairro Alvorada, incluindo as narrativas de dona Zurma, Baku, Regina e bibliografias complementares, narram uma série de atividades e deslocamentos que parecem ter ocorrido de forma quase concomitante. Dona Tereza casa-se com Antônio Binícus, conhecido como Piauí, que trabalhava limpando

terrenos no bairro Novo Israel. No bairro, ainda pouco habitado, descobriu um lixão onde encontrou roupas em bom estado e comidas ainda embaladas, dispensadas por um supermercado local. A partir de então as irmãs Kutera, Zebina e Baku passaram a coletar ali os alimentos descartados que ainda consideravam em bom estado, levando-os até o bairro Alvorada.

Depois de um período vivendo juntos, entre trabalhos em "casas de família" e coletas no lixão, a família se dispersou novamente. Em 1980, Zebina e Kutera passaram a viver em outra ocupação no bairro São José, onde seus esposos trabalhavam com abertura de estradas. Após partir para acompanhar Benedito em seu trabalho como operador de máquinas em canteiros de obras, Baku retorna a Manaus residindo em São José junto às irmãs. Zilma e Zaqueu foram morar no bairro Tarumã, mais afastado do centro da cidade e de seu cenário urbano, a partir do estabelecimento prévio de seu tio Dico em um flutuante no igarapé Tarumã-Açu. Mais tarde, Dico levou também dona Tereza e Zurma para que fizessem roçados na área.

A casa no bairro Alvorada foi mantida como ponto de passagem e lar ocasional de membros da família, ao mesmo tempo em que D. Tereza começava a se estabelecer no Tarumã, principal local onde permaneceria até seu falecimento em 2013. A estratégia de manter diferentes pontos de habitação simultaneamente disponíveis em diferentes partes da cidade se revelou, como veremos, prática comum entre os Sateré-Mawé em Manaus. As casas assim mantidas são circunstancialmente ocupadas por outros parentes, podendo apresentar grande rotatividade. A prática é também uma forma de maior garantia de habitação, posto que muitas dessas casas se situam em ocupações sob risco de reintegração de posse.

No Tarumã, que à época era considerado parte da Zona Rural de Manaus²⁰, Dona Tereza e Antonio começaram a trabalhar para uma família de sobrenome Fonseca, donos de uma grande parcela de terras entre Manaus e o município de Manaquiri, próximo à capital – ela como caseira e ele, vaqueiro. Após trabalhar em diversas “casas de família” em Manaus, Zurma junta-se à mãe e ao padrasto no Tarumã, acompanhando-os também quando passam a trabalhar em Manaquiri. Zurma se estabelece no município, casando-se com um homem da

²⁰ Integrado administrativamente à zona oeste da cidade em 2006.

região, mas continua circulando e vivendo períodos entre o Tarumã e o centro de Manaus, onde suas irmãs começam a trabalhar para a conquista de mais um terreno.

Por uma ação da prefeitura de Manaus, D. Tereza teve que se desfazer da casa no bairro Alvorada. No mesmo ano, 1981, a família de Dona Clara, junto a Dona Mariquinha, se muda para uma casa que compraram no conjunto Santos Dumont, bairro Redenção, Zona Centro-Oeste. Leilinha, que vivia um conturbado relacionamento com seu primeiro marido, é aconselhada pela tia a deixá-lo e acompanhar a família rumo ao novo bairro, onde identificam um movimento de ocupação que se iniciava no que era chamado de “área verde” do Conjunto Santos Dumont – uma área usada como depósito de lixo por moradores do conjunto. Leilinha conseguiu adquirir um terreno na ocupação, no qual construiu uma casa ao longo do ano em que morou com a tia. Uma vez instalada, com suas três filhas, Leilinha chamou então as irmãs a se fixarem na região, reunindo novamente a família. Saindo também de um casamento conturbado com um não-indígena, Zilma é a primeira a se juntar à irmã no bairro Redenção, seguida pelo núcleo que vivia no São José, Zebina, Kutera e Baku, além de Zurma e Dona Tereza. A família passou a ter casas em dois pontos principais, o bairro Redenção e o Tarumã, locais onde se desenvolveram as comunidades hoje presentes na cidade. Na época inicial de estabelecimento nos dois bairros, D. Tereza e Zebina foram ainda convidadas pela Irmã Helena a ocupar também uma área no bairro Novo Israel, onde construíram uma casa na qual Zebina viveu temporariamente com o marido Ovídio e onde teriam seus filhos. Mais tarde Zilma se fixaria também naquele bairro.

Na área do Conjunto Santos Dumont, o estabelecimento da família não se deu sem conflitos, que ocorreram não só com aquele que alegava ser proprietário do terreno ocupado, mas também com os moradores locais, contrários à presença indígena no bairro. Nesses embates, a família se caracterizava com pinturas, colares e se munia de arcos e flechas, passando a assumir uma identidade que muitas vezes, segundo relatos de Zenilda e Regina, procuraram ocultar. Os moradores, por sua vez, lançavam ao grupo pedras e insultos, chegando a envolver a Polícia Federal (Bernal, 2009). Os conflitos, que já ganhavam páginas no jornal A Crítica, levaram os Sateré-Mawé a procurar a intercessão da prefeitura, CIMI e FUNAI, culminando na conquista definitiva da área em 1996, assegurada pela Empresa

Municipal de Urbanização (URBAM) e condicionada à manutenção da mata local (Freitas, 2014). Amazonino Mendes, prefeito de Manaus entre os anos 1983-1986 e de 1993 a 1994, era frequentemente lembrado por D. Tereza em nossas conversas como um dos principais responsáveis pela manutenção da família no bairro. Naquele local se formariam as comunidades de I'apirehyt e Waikiru. Depois de um curto período no bairro Redenção, Leilinha acompanha sua tia Iracema em mudança para o bairro Colônia Antônio Aleixo, onde permanece até hoje.

Enquanto isso, entre os anos 1980 e início de 1990, Zenilda vivia deslocamentos constantes entre cidades do interior, comunidades rurais e da TI Andirá-Marau, intercalados com períodos de retorno à cidade de Manaus. Agenor, seu marido, era professor da Igreja Adventista de Sétimo Dia, atividade que exercia nos lugares onde moravam enquanto ela cuidava de seus três filhos e do roçado. Saindo de Manaus, a família viveu em Maués, Caviana, Manacapuru, seguindo para Ponta Alegre e comunidades no rio Mirituba, onde permaneceram até 1985. De lá voltaram novamente a Manaus, instalando-se na ocupação do bairro Redenção por um ano, até partirem novamente. Viveram, então, em comunidades do rio Paraná do Urariá, próximo à vila do Abacaxi, terra dos índios Maraguá, onde morava um irmão de Agenor. Após um retorno temporário a Manaus, para cuidar de problemas de saúde, Zenilda segue com sua família para o município de Altazes, a convite de outros parentes do marido.

De Altazes, Zenilda, os filhos e seu primeiro neto, filho de Regina, retornam por fim a Manaus já sem Agenor, após uma conturbada separação do casal. A família se estabelece junto às irmãs no bairro Redenção, fazendo para si uma casa de papelão. Regina relata que, nos períodos em que viveram em Manaus, ela e os irmãos procuravam pequenos trabalhos no mercado da cidade, próximo ao porto, na tentativa de ajudar a mãe, agora sozinha. Regina coletava frutas e legumes que ainda pareciam em bom estado nas escadarias, enquanto seus irmãos se ofereciam para carregar sacolas de compradores. As irmãs de Zenilda viviam entre o trabalho em "casas de família", empresas de serviços gerais, e as chamadas "caçadas", nome que Zurma dá em entrevista a Sales (2008) à procura por alimentos, objetos descartados em bom estado e metais para venda, que realizavam desde que viviam no bairro Alvorada.

Mapa 3: Conquista de espaços de moradia - principais bairros onde viveu a família de D. Tereza

2.2 A Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM)

Toda essa narrativa nos oferece uma base para apresentar o desenrolar que se segue, quando da formação da AMISM e comunidades presentes hoje na cidade. Os deslocamentos da família acompanharam, até o momento, oportunidades que surgiram de ocupação de terrenos – Morro da Liberdade, Alvorada, Redenção, Novo Israel, Colônia Antônio Aleixo – e também de trabalho, como no Tarumã e em São José.

O estabelecimento da família no bairro Redenção marca uma mudança em suas estratégias de vida em Manaus, que, especialmente após o retorno de Zenilda, passam a se associar à consolidação de coletivos. O primeiro coletivo criado, no bairro Redenção, não se conformou de imediato como uma comunidade, mas, antes, como uma associação. A

Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé tem sua história intimamente ligada à história de vida de suas fundadoras, em especial de Zenilda.

Ela (Zenilda) tinha sido abandonada, praticamente, aí ela ficou muito chateada, ela queria os direitos dela porque desde a idade de 12 anos que ele tava com ela, ela foi procurar o direito dela e não tinha... Ela disse que ia estudar, ia procurar saber como é que fazia numa hora dessas. Procurar saber sobre o direito das mulheres, que ela achava que ela tinha alguma coisa. Porque ela viveu uma vida com ele e saiu sem nada. Então isso que ela põe na cabeça dela e começou a participar de reuniões, pra cá e pra ali, primeiro na AMARN, depois na COIAB, juntou com os outros indígenas, aí formaram a COIAB. Depois da COIAB que surgiu a Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé. Com a ajuda do Joãozinho também, lá da Ponta Alegre. Ele incentivou muito ela a firmar uma Associação. Aí ela gostou da ideia e juntou as outras irmãs dela e outras mulheres e formaram a associação lá na Redenção. E ela sempre com essa sede de buscar os direitos e manter a identidade nossa como indígena na cidade, ela não queria também que se perdesse isso. (...) Então foi por isso que ela fundou a Associação. E também vendo que as crianças ficavam muito sozinhas em casa, quando as mães trabalhavam em casa de família, as crianças ficavam muito só. Foi um meio da gente trabalhar, ganhar um dinheiro e não deixar as crianças ficar em casa sozinhas. (Regina 2015, Manaus-AM)

A história de vida de Zenilda que antecede à criação da AMISM, marcada pelo casamento forçado na adolescência, trabalho em casas de família, o longo período alternando moradias entre cidades e comunidades, somados ainda à experiência de dependência financeira e uma conturbada relação, configura uma trajetória determinante para seu retorno a Manaus e fundação da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé em 1992. A história de criação da Associação e seus desdobramentos ocupam um papel central na configuração da presença sateré-mawé na cidade e no desenvolvimento de novos arranjos espaciais que passam a promover na cidade.

Em um âmbito mais geral, a AMISM se insere no cenário das organizações indígenas femininas que começam a surgir no contexto nacional, especialmente no estado do Amazonas, a partir dos anos 1990 – anos após o surgimento do movimento indígena no Brasil, então conduzido majoritariamente por lideranças masculinas. A criação dessas associações está relacionada ao grande fluxo migratório de indígenas – assim como de outros grupos sociais – para os centros urbanos que, como já mencionado, se intensificou nos anos 1970. Muitas vezes, esse fluxo em direção às cidades teve à frente mulheres que, como D. Tereza, saem de suas regiões de origem com motivações diversas, sonhos de uma vida melhor na cidade e expectativas geradas pela presença de parentes no meio urbano, pela perspectiva de um emprego assalariado (Sacchi, 2006; Cavalcante, 1997), ou mesmo contra sua vontade, como

os muitos casos de moças indígenas entregues a famílias para trabalhar com serviços domésticos, por vezes com falsas promessas de iniciarem ou darem continuidade a seus estudos.

2.2.1 A ideia: "Levanta, vamos pro movimento"

Em 1979, enquanto conduzia trabalho de campo entre os índios Tukano no Alto Rio Negro, a antropóloga Janet Charnela foi solicitada a entregar encomendas a algumas mulheres, parentes de seus interlocutores nas aldeias, que viviam em Manaus trabalhando como empregadas domésticas de militares da força aérea. A situação que presenciou foi de mulheres abruptamente separadas de suas famílias, confinadas nos seus locais de trabalho, sem informações sobre sua situação ou recebimento de qualquer tipo de salário (Charnela, 2015). A situação foi formalmente denunciada em 1980 pelo Tribunal Russel como o maior tráfico de meninas do Alto Rio Negro, promovido pelas missões salesianas instaladas nas áreas indígenas e por militares. A denúncia levou à interrupção da prática e transferência da missão da região do Uaupés para São Gabriel da Cachoeira. Algumas mulheres retornaram para suas comunidades de origem, enquanto outras permanecem na cidade, já em liberdade. Com apoio da antropóloga e de outras mulheres de etnias do Alto Rio Negro que já viviam na cidade, aquelas que ficaram em Manaus fundam em 1982, a Associação de Mulheres do Alto Rio Negro (AMARN) uma das primeiras associações indígenas registradas no Brasil, que fomentou e inspirou o surgimento de outras.

A exemplo dessas mulheres, a presença de muitas outras indígenas em Manaus neste período está relacionada não só à migração geral impulsionada pela criação da Zona Franca em 1967, mas também à ação de missionários e militares do Projeto Calha Norte, especialmente no Alto Rio Negro, e, no caso sateré-mawé, ao próprio incentivo da FUNAI que então mediava a vinda de mulheres indígenas para o trabalho em "casas de família" e de homens para abertura de estradas e participação na "pacificação" Waimiri-Atroari, numa época em que o Governo Militar tinha pressa na tomada da área para execução de projetos de multinacionais. Como relata Zenilda:

A associação delas (AMARN) só era pra atender as meninas que veio assim como vieram minhas irmãs. É, mas lá é que trabalhavam pra Calha Norte, os militares. Os militares trazem muitas meninas pra cidade, pra se prostituir, às vezes pra trabalhar, e quando não querem mais jogam pra fora. Então pra isso que foi criada essa organização delas aqui. Aí depois com o decorrer do tempo que eu vi que era necessário nós se organizar, porque tinha muito Sateré. Naquela época, que o Waimiri-Atroari era muito bravo, né, aí essa equipe da FUNAI ia buscar os Sateré lá na área pra vir pra linha de frente, pra batalha, inclusive uns morreram na batalha. [...] um primo meu morreu, mais outro também. E as viúvas ficaram aqui, outras voltavam pra área. Então veio muito Sateré. (Zenilda, 1999, entrevista concedida a Kapfhammer, arquivos da AMISM)

Zenilda relata a Jenet Smith (1999) que teve um primeiro contato com o chamado movimento indígena no ano de 1988, por indicação de seu primo João Ferreira da Silva, conhecido por João Canarinho, liderança em Ponta Alegre. João foi quem lhe disse que em Manaus já estava estabelecida a AMARN, recomendando à prima que a procurasse. Zenilda conta que a partir de então passou a se identificar abertamente como indígena Sateré-Mawé e incentivar parentes a fazer o mesmo, cada vez mais interessada pelo movimento indígena voltado às mulheres, que se desenvolvia na cidade.

Eu só entrei no movimento por causa da minha vida difícil. Apesar de estar apanhando eu nunca fui na minha mãe, eu era uma mulher calada. Depois eu comecei a reagir, eu aprendi que mulheres não devem apanhar e que tinha uma lei que me protegia por eu ser índia. Quando eu separei do meu marido eu costumava chorar no meu quarto, mas minha amiga bateu na minha porta e disse: "Levanta! Vamos pro movimento. Esquece o seu marido". (Zenilda, tradução de depoimento concedido a Jenet Smith, 1999)

Durante um ano trabalhou na AMARN, contornando dificuldades de comunicação por não entender a língua Tukano falada entre os indígenas de muitas etnias do Alto Rio Negro que a frequentam. Nesse período, entrou em contato também com representantes da recém-formada Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), que passou a frequentar e onde ajudou a fundar o Departamento de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira. Os contatos que Zenilda travou na AMARN e na COIAB incentivavam fortemente a criação de uma associação que organizasse as mulheres sateré-mawé e prevenisse dificuldades que muitas passavam na cidade, em especial a situação das mães que criam filhos sozinhas e do trabalho em casas de família. Em 1992, com o apoio de D. Tereza, Zenilda reúne suas irmãs Zebina, Kutera e Baku, e apresenta a ideia de criar a organização, dando início a um período de grandes mudanças para a família.

2.2.2 O começo: “Vamos trabalhar pra nós mesmas”

Em muitas narrativas, a Associação teve seu início efetivo relacionado à iniciativa das irmãs em trabalhar com artesanato feito com sementes.

Uma vez ela [Zenilda] falou assim: "Mana, se em vez de nós trabalhar em casa de família, vamos trabalhar pra nós mesmas? Pelo menos nós estamos perto dos nossos filhos, tamo vendo". (...) Aí quando a Zenilda decidiu, perguntou pra mamãe: "Mamãe, no Andirá não fazia artesanato, mamãe?" "Minha filha, a gente fazia." "Como é que fazia mamãe?" "A gente pega o caroço, corta com a faca assim..." Mamãe foi buscar no Tarumã, aí corta aqui, ali, aí leva na pedra de amolar. Pegava a faca e raspa aqui por dentro. Aí tem a embaubeira²¹, folha de embaúba, pegava, tirava ela, botava pra murchar, aí murcha e passa o anel pra brilhar. E foi aí que paramos de andar por aí vendendo lixo. (Zurma, 2014, Manaus-AM)

Assim começaram, comercializando a princípio apenas anéis, feitos com sementes de tucumã-í²² coletados no Tarumã ou sementes de jauari²³ coletadas na região de Manaquiri. Dona Tereza foi fundamental para o processo de consolidação da associação, aconselhando e ensinando às filhas como tudo deveria ser feito.

Na época fizeram a AMISM pra ficar o trabalho de artesanato, pra gente vender e se manter, comprar as coisinhas pra gente. Pra nós não ficar na casa de família, trabalhar fora... com filho pequeno né, tem que ficar reparando. Foi mais pra isso que surgiu a AMISM, foi pra ficar mais perto dos seus filhos. Começaram bem, as irmãs. Tia Zenilda, minha mãe Zebina, a Kutera, mãe da Mói, tia Zelinda, a Baku. Fundaram a associação da AMISM. Trabalhavam muito com artesanato, todo dia, 6 horas já tavam em pé pra trabalhar. Uma serrava, outra lixava, outra ia montando. A vovó [D. Tereza], a vez que ia no Tarumã, catava os carocinhos e levava. Aí foi levantada a AMISM, e aprendemos muita coisa. (Terezinha, 2015, Manaus-AM)

Tereza ensinou que, para confecção dos anéis, as sementes, após coletadas, deviam ser serradas, amoladas em pedra e lixadas em folhas de embaúba, como relatou Zurma – um procedimento que, como veremos, hoje coexiste com outros modos de fazer. Regina conta que desde o princípio da Associação, e até os dias de hoje, o preço do anel acompanhou o preço da passagem de ônibus: em um dia fraco de vendas uma única compra já garante a volta para casa. Seus primeiros clientes foram padres salesianos e estudantes em período de formatura,

²¹ *Cecropia pachystachya*.

²² *Astrocaryum acaule* Mart.

²³ *Astrocaryum jauari*.

que faziam encomendas. A partir da elaboração e venda dos anéis o grupo foi ampliando suas atividades e locais de venda, criando colares com outras sementes encontradas na cidade.

Vendia no Mercado grande. Ia de quinta feira, ajuntava de todo mundo e sexta feira ia vender, sexta já tinha dinheiro pra comprar pão. Quinta ela arrecadava tudinho que nós tão trabalhando aqui. Lá na Redenção, morava na casa de papelão. Tava tudinho, Zelinda, Zeila, Zebina eu, Zilma, Mamãe, Zaqueu, curumim tudo pequeno... o dinheiro dividia igual. Se eu entregasse 5 anel ela trazia o dinheiro dos anel. Fazia pulseira, cordão, fomos aprendendo (...) E aí nos começamos. E ela viu que comprava.. aí ela começou a ir pelos palácios, câmara de vereador, deputado, prefeitura, quando ela arranhou recurso de um rancho, levou foto né. Aí ganhou uns piquete de rancho pra nós. Aí começou mesmo. Aí nós trabalhava assim, pra ela vender pra nós e pra dar pra passagem dela pra ela vir de ônibus, pra ela comer alguma coisa por aí. (Zurma, 2014, Manaus-AM)

O “rancho” de que fala Zurma é a cesta básica que as associações e organizações indígenas passaram a garantir para seus associados, atualmente via FUNAI, fornecida pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB)²⁴. Com alimentação garantida, somada à ajuda da COIAB e CIMI, a Associação foi tomando forma. A sede na Redenção, casa de Zenilda, ganhou uma estrutura de madeira, tornando-se mais adequada para encontros e reuniões, e a partir de onde Zenilda começa a estabelecer novos contatos.

2.2.3 Crescimento: “As mulheres na cidade querem nos dominar”

Em Manaus, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) apoiou uma primeira reunião formal realizada na casa de Zenilda no Redenção, a fim de consolidar a Associação, contando também com representantes da COIAB, AMARN, MEIAM e da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Além das mulheres sateré-mawé na cidade, o evento teve a participação de três representantes do Andirá e Marau, com a viagem financiada pelo CIMI. Zenilda teve então a percepção de que, para ter força política, a Associação deveria ter também o apoio das chamadas comunidades “de base”, as aldeias na terra indígena, onde lideranças já solicitavam presença de representantes da AMISM para legitimar sua atuação.

²⁴ Em 2014, o Programa Cesta Básica atendeu 63 organizações indígenas em Manaus e região, um total de 675 famílias. Atualmente, para participar da lista, a organização deve estar registrada com CNPJ, de modo que nem todas conseguem o benefício. Entre as organizações sateré-mawé na cidade estão inscritas apenas a AMISM, com 9 famílias, Waraná, com 4, e Waikiru com 13. (Fonte: FUNAI/Manaus)

Em 1994, com algum apoio da COIAB, Zenilda faz uma visita à TI, onde se depara com grande resistência para reconhecimento da AMISM por parte de lideranças masculinas, que mais tarde viriam a se tornar seus aliados – como interpreta Regina, “eles pensaram: as mulheres na cidade querem nos dominar”. Zenilda passa a contar com o apoio de Cristina, representante da ONG espanhola Amerindia, que então trabalhava junto aos Sateré-Mawé no Andirá-Marau, especialmente com o Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM) e Organização dos Professores Indígenas Sateré-Mawé (OPISM). A ONG se tornou uma aliada fundamental na difícil tarefa de consolidar a Associação na área, apoiando suas atividades e articulando encontros nas comunidades.

Meu povo queria me matar quando eles souberam da organização de mulheres. Os tuxauas me expulsavam das comunidades, me ameaçavam de morte. Eles disseram que a AMISM era feminista, que é uma coisa imposta pelos brancos. Eles disseram que eu tava mexendo com coisa que não era da minha conta, que mulheres não tinham direito de ser liderança. Eles acham que mulher fala besteira, que o tempo que uma mulher gasta falando é um tempo perdido. (Zenilda, 1999, tradução minha de depoimento concedido a Jenet Smith)

Zenilda relata que, no entanto, prosseguiu com sua proposta de trabalho e, mostrando que a organização estava funcionando, sua persistência virou o jogo. Regina conta que ela e seus irmãos, empregados também em outras atividades remuneradas, ajudavam a mãe financeiramente para que ela pudesse realizar as viagens necessárias para articulação da AMISM na TI. A resistência inicial deu lugar a um respeito mútuo quando Zenilda foi convidada pelo tuxaua geral a integrar a coordenação de uma grande assembleia do CGTSM. Na TI uma série de reuniões foram realizadas, culminando nas primeiras assembleias oficiais da AMISM, uma no rio Marau, comunidade de Vila Nova, e outra em Ponta Alegre, embaixo de uma famosa mangueira²⁵. A grande assembleia em Ponta Alegre teve a participação de mulheres representantes de 15 comunidades, bem como tuxauas e outras lideranças, representantes da FUNAI e do Exército. Em 27 de dezembro de 1995 foi registrado o estatuto da AMISM. Como Zenilda mais tarde afirmaria, a Associação ganhou então um estatuto único mas, na realidade, se dividiu em três: Andirá, Marau e Manaus. Em cada região foi eleita uma

²⁵ A árvore era um lugar privilegiado para reuniões e encontros políticos, tendo sido derrubada em 2014 para dar lugar a casas do projeto Minha Casa, Minha Vida, solicitado pelos indígenas de Ponta Alegre. Quando estive na aldeia este ano presenciei sua queimada, que durou dias, ao longo dos quais reuniões políticas com representantes de todas as aldeias do rio Andirá ocorriam em um outro espaço, uma estrutura semiaberta construída há alguns anos com esta finalidade.

coordenadora e algumas representantes principais, dez no Andirá e seis no Marau, além do núcleo formado pelas filhas de D. Tereza em Manaus.

2.2.4 Maturidade: "Vamos fazer uma troca"

Na TI, a AMISM teve uma forte atuação até o falecimento de Zenilda, em 2007. Trabalhando com o CGTSM e a Amerindia, foram organizadas palestras sobre saúde da mulher, violência doméstica e outros temas. As reuniões eram organizadas com ajuda da ONG, que facilitava o transporte entre comunidades, e contavam geralmente com mulheres representantes de cinco a seis comunidades. Havia, contudo, grande dificuldade em reunir comunidades do Marau com as do Andirá, justificada tanto pela distância e custos, como por uma percepção interna de se tratar de grupos distintos. Ainda assim, ao longo da coordenação de Zenilda a AMISM se envolveu em projetos com aldeias de ambos os rios, promovendo atividades de reflorestamento, cursos de cerâmica, projeto para melhoria das plantações das mulheres, preservação e doação de sementes, criação de galináceos, formação de parteiras e um grande projeto de coleta de lixo que estava alinhado ao Consórcio do Guaraná, firmado entre organizações europeias e o CGTSM²⁶. O projeto de venda do guaraná através do consórcio se beneficiava diretamente da coleta de lixo uma vez que impedia a contaminação do solo, garantindo uma boa safra da fruta. Junto à coleta de lixo, outra principal frente da associação foi o chamado “Projeto de Auto-sustento” voltado ao artesanato, que consistia na elaboração e venda de colares, pulseiras, anéis e brincos de sementes, a partir de trocas de matéria-prima entre mulheres na cidade e na TI, visando o autosustento de mulheres, maior participação na renda familiar e certa independência financeira de seus maridos:

(...) as mulheres hoje na área e aqui na cidade são iguais. Então aí a gente começou a se juntar, então a situação tava muito precária dentro de Manaus para nós. (...) Vamos fazer o seguinte: vamos fazer artesanato, vamos fazer uma troca. Nós troca os panos com as meninas da área que têm o material. As meninas da área trazem o material pra nós. Nós troca com pano, com qualquer coisa que elas pedem. (Zenilda, 1999, entrevista concedida a Kapfhammer, arquivo da AMISM)

²⁶ Articulado pela Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista da Amazônia (ACOPIAMA), o consórcio previa a comercialização do guaraná sateré-mawé com apoio da União Européia e com envolvimento de empresas européias e brasileiras. Após denúncias feitas pelo CGTSM que apontavam irregularidades por parte de grupos parceiros, no ano de 2009, o consórcio passou por modificações em sua formação.

Assim, as mulheres sateré-mawé na TI passaram a coletar sementes como morototó, pucá e chumburana para trocar por roupas, tecidos ou dinheiro com as mulheres que viviam na cidade, especialmente por intermédio de Zenilda, durante suas viagens à TI. Cada coordenadora no Andirá e Marau incentivava as mulheres de suas aldeias à coleta e promovia as trocas quando Zenilda passava de barco pelas comunidades ou durante assembleias.

Em Manaus, a COIAB forneceu uma ajuda financeira inicial para essa compra de matéria prima em Andirá-Marau, principalmente de sementes, mas também penas e palha. A Associação na cidade foi crescendo e envolvendo toda a família de D. Tereza, suas filhas, genros, netos, além de outras pessoas agregadas na ampla categoria "parente". Zenilda buscava constantemente novas parcerias institucionais, por meio de seus contatos nas reuniões do movimento indígena, e também novos pontos de venda e encomendas.

Zurma relembra que, em 1996, outro empreendimento da Associação em Manaus foi um projeto para compra de uma máquina de lavar roupas, que tinha como objetivo servir de instrumento de trabalho para as mulheres sateré-mawé no bairro Redenção que desejavam complementar a renda familiar lavando roupas de moradores do Conjunto Santos Dumont. O projeto não vingou e a máquina mal chegou a ser utilizada devido a um de muitos desentendimentos entre as irmãs. Nesse período eclodiram uma série de conflitos familiares pelo controle da Associação recém-criada e da comunidade no bairro Redenção, que começava a se desenvolver como tal (Bernal, 2009).

No mesmo ano, 1996, Cristina, representante da ONG Amerindia, ajudou Zenilda a comprar uma pequena casa em um terreno legalmente regularizado no bairro Cachoeirinha, onde vivia seu então companheiro, para que a AMISM pudesse ter uma sede própria e cumprisse os requisitos necessários para integrar o mercado de projetos. Através de seu contato com a Amerindia e outras instituições, Zenilda passa a ter a oportunidade de realizar viagens para a venda de artesanato, dentro e fora do Brasil. Ela seria lembrada e admirada entre seus parentes por sua grande habilidade de comunicação, tendo aprendido muitas línguas e visitado diferentes países europeus para divulgação e venda do artesanato e, principalmente, para reuniões políticas. Depois da mudança de endereço da sede, o núcleo familiar no bairro Redenção passa a frequentar a Associação mais esporadicamente devido à

distância, mas sempre presentes nas ocasiões das muitas encomendas feitas por grupos como Barbosa Fair Trade, entidade holandesa criada com um ideal de “comércio justo”, e intermediários na Itália que integravam o projeto do guaraná na TI Andirá-Marau.

Aí as associadas que moravam ao redor não podia ir às vezes porque não tinha passagem. Mas quando tinha encomenda a tia chamava todas pra fazer encomenda lá né. Ficou um bom tempo no Cachorrinha trabalhando, fazia encomenda, e mandava pra fora. Vendia tudinho e ela pagava as associadas. Era bom naquela época, tinha bastante encomenda. Fazia modelo do colar, mandava, e o pessoal pedia. Aí vinha e cada associada fazia tantos, aí tirava a porcentagem da AMISM e a gente ganhava. (Terezinha, 2015, Manaus-AM)

Além de integrar a família de D. Tereza, a AMISM também procurava identificar e contactar outros Sateré-Mawé que viviam dispersos em Manaus, um esforço sem precedentes e que não viria a se repetir entre as atuais organizações sateré-mawé na cidade. A partir de 1998, começam a realizar as chamadas “reuniões do migrante sateré-mawé”, que teve algumas edições com o apoio da COIAB e da Associação de Consultoria e Pesquisa Indigenista na Amazonia (ACOPIAMA). Essas e outras reuniões políticas discutiam a articulação da AMISM na cidade, bem como pautas e demandas trazidas pelos indígenas, tais como o treinamento de agentes de saúde indígenas em diferentes bairros, organização de aulas para ensino da língua sateré-mawé, a necessidade de um mercado mais rentável para venda do artesanato, tratando também de denúncias do preconceito sofrido por muitos em meio urbano (Smith, 1999).

Em 1999, a Associação realiza um censo próprio que reafirma a ampla presença sateré-mawé na cidade, num tempo em que a AMISM contava com 100 associadas entre comunidades do Andirá e Marau, e 80 em Manaus.

São nas comunidades onde ficaram mais aglomeradas as pessoas. Mas num censo que faz um bom tempo por aí, 27 bairros de Manaus tinha Sateré-Mawé. Quando a AMISM tava funcionando mesmo a gente fazia grandes reuniões e conseguia chamar essas famílias pra fazer reunião. Conseguia alugar ônibus, buscar elas, conseguia alugar dois barcos pra juntar as mulheres do Marau, mulheres do Andirá, pra juntar (Regina, 2015, Manaus-AM).

Posteriormente, um dos principais parceiros da AMISM passa a ser a CAFOD (Catholic Agency for Overseas Development), organização de apoio internacional da Igreja Católica sediada na Inglaterra e País de Gales, atuando junto ao CIMI. Nicole, representante da organização, se envolveu pessoalmente com a família de Zenilda, e a ajudou na elaboração

de projetos para a aquisição de uma nova sede, agora no bairro Compensa II, devido a alagamentos constantes na casa do bairro Cachoeirinha, ajudando também com projetos para aquisição de materiais de escritório. No auge da Associação, a sede no bairro Compensa II, composta por três casas de madeira, abrigava muitos dos associados que trabalhavam na produção do artesanato. A grande quantidade e variedade de sementes que a AMISM adquiria na TI Andirá-Marau era lixada, serrada, polida e montada por homens e mulheres, que se dividiam em diferentes funções para criar modelos de colares, pulseiras e brincos. Não só os Sateré-Mawé integravam (ou integram) a AMISM, mas também indígenas de outras etnias, como os Mura, e também não-indígenas aparentados a Sateré-Mawé. Uma divisão de gênero foi empregada no trabalho com sementes, cabendo aos homens o preparo das chamadas “peças”: sementes grandes e duras, denominadas caroços, como babaçu, tucumã e murumuru, que são serradas e lixadas para servirem de pingentes e brincos. Já as mulheres, se dividiam nas atividades que mais lhes interessavam, seja furando sementes, montando colares ou dando polimento e brilho aos objetos já prontos. Um antigo associado Mura relembra o trabalho dessa época como uma verdadeira linha de produção de artesanato, com etapas definidas e organizadas, e constante partilha e atualização de diferentes modos de fazer.

Já tendo consolidado alguns espaços de venda e encomendas regulares feitas por clientes em outros países, a Associação passa a integrar também o Iakinô, espaço desenvolvido pela CAFOD e COIAB para compra e comercialização de artesanato indígena de várias etnias dentro de uma proposta de “mercado justo”, no qual o produto seria valorizado por sua origem, matéria prima e pelo trabalho do artesão, de forma a lhe atribuir um valor mais compatível com o preço de venda final. O projeto priorizava a compra de peças produzidas por indígenas na cidade ou de passagem por Manaus, uma iniciativa que procurava suplantar o problema, ainda muito presente, da baixa valorização dos produtos indígenas na região.

2.2.5 Crise?

Regina e seus irmãos trabalharam por um tempo na loja do Iakinô com Nicole, mas, como muitas outras iniciativas, o projeto teve vida curta. De modo geral, a inserção da AMISM no mercado de projetos não se deu sem sequelas. Apesar de ter uma estrutura devidamente institucionalizada, composta por cargos administrativos, como tesoureira, secretárias e outros, necessários para participação nesse mercado, a associação contraiu dívidas com a dificuldade de adequação às prestações de contas – um problema comum a muitas organizações indígenas. O esforço por acompanhar as exigências institucionais de um mercado de projetos não corresponde necessariamente a dinâmicas próprias das relações estabelecidas entre membros da associação, que acabam por promover rearranjos constantes a uma estrutura que se imagina fixa. Ao longo de sua história, a administração do dinheiro foi motivo constante de potenciais desavenças entre associadas, de modo que, após o falecimento de Zenilda, a própria institucionalização da associação se viu fragilizada. Nesse momento ocorre um novo desentendimento relacionado a sua administração entre a família, provocando um esvaziamento da AMISM, apesar de os cargos administrativos se manterem formalmente preenchidos. A relação da Associação com representantes na TI também passava por estremecimentos nos últimos meses de vida de Zenilda, quando foi destituída da coordenação do projeto de coleta de lixo. Essa situação parece ter sido o princípio do momento de “crise” reconhecido por Regina quando nos conhecemos, em 2009.

Regina acompanhou desde pequena o desenvolvimento da AMISM, mas, até então, sem envolvimento em questões administrativas. Sua participação limitava-se em auxiliar a mãe na elaboração e venda do artesanato e, em determinados períodos, com o recurso financeiro necessário para as viagens ao interior, fruto de seu trabalho ocasional em “casas de família” ou como caseira de sítios. Após morar com Zenilda no bairro Cachoeirinha, Regina passou certo período trabalhando como caseira no bairro Tarumã, vivendo um relacionamento conturbado com o pai de sua segunda filha. Depois de se separar, passou a dedicar-se exclusivamente aos trabalhos da Associação e conheceu o atual marido, Jaime Diakara, da etnia Dessana, ao acompanhar sua mãe em um encontro do movimento indígena em Manaus. Tendo sido levado a Manaus do Alto Rio Negro com o intuito de concluir seus estudos como

seminarista, Jaime mudou de planos e passou a viver com Regina e família. Ele tornou-se um grande companheiro e apoiador do trabalho da AMISM, auxiliando tanto na montagem do artesanato como na elaboração e administração de projetos.

Assim como os demais agrupamentos sateré-mawé na cidade, que serão descritos em breve, a configuração de moradores na Associação passa por constantes transformações. Desde a época da coordenação de Zenilda, o espaço da AMISM tornou-se um ponto de referência e apoio para os indígenas, especialmente mulheres, vindos da TI Andirá-Marau por motivos de estudo, saúde ou para trabalho em "casas de família" – prática fortemente desencorajada pela Associação. Dessa forma, a AMISM sempre abrigou temporariamente indígenas de passagem por Manaus ou que enfrentassem dificuldades na cidade, além de muitos associados. Durante a pesquisa, acompanhei, por exemplo, o caso de uma moça vinda da TI acompanhada de sua mãe para concluir os estudos, e outra, de uma comunidade do Marau, resgatada pela Associação após denúncia de que era vítima de maus tratos em uma "casa de família"²⁷. As duas situações parecem elucidar o papel central que a Associação desempenha mesmo em um período de esvaziamento. Também nesse período, a família de Ageu Sateré, filho mais velho de Zenilda, retirou-se da sede da Associação para a comunidade I'apirehyt, no bairro Redenção, onde a família mantém a antiga casa de dona Zenilda. Essa circulação de parentes entre os espaços conquistados na cidade pela família de D. Tereza é muito comum, ocorrendo igualmente a situação inversa, quando membros de outras comunidades vivem por alguns períodos na Associação devido a conflitos circunstanciais. A sede da Associação, atualmente, é lar de três famílias, principais associadas: Regina, Jaime, e suas filhas; seu irmão Abakuke, a esposa Bel e filhos, e também a família de Russian, filho de Regina, casado com Tânia, irmã de Bel. Muitas das primeiras associadas, moradoras de diferentes bairros da cidade, mantêm contato constante com a família. Algumas delas se aposentaram através da AMISM; outras ainda são chamadas a participar de encomendas, mesmo que mais escassas.

²⁷ A situação foi denunciada à AMISM por uma indígena Ticuna, apontando uma rede de apoio e comunicação entre outros grupos indígenas na cidade. A moça Sateré-Mawé foi trazida por um tio para trabalhar em serviços domésticos sem o consentimento dos pais, com a promessa de receber um salário e estudar. No entanto, uma vez na cidade, foi impedida de sair da casa da família e tampouco recebeu qualquer valor pelos serviços prestados. A mulher Ticuna que fez a denúncia trabalhava em uma casa vizinha. Mulheres da AMISM a resgataram da casa e entraram em contato com a família.

Nos últimos anos, Regina tem se esforçado em manter o legado de sua mãe e retomar a rede de apoio político que Zenilda construiu. Seu principal foco, e meio de manutenção da Associação e associadas, é o artesanato, que ainda mobiliza uma ampla rede de pessoas e sementes. Em 2015, foi inaugurada na sede da AMISM a loja Kakury, um marco no esforço de restauração da associação, que hoje conta com cerca de 30 associadas em área urbana, entre os bairros Compensa II, Armando Mendes, São José, Cidade Nova, Betânia, Parque das Laranjeiras e Viver Melhor. Com o desenvolvimento das demais comunidades, impulsionadas pela primeira experiência da família com o artesanato e criação da AMISM, os trajetos sateré-mawé de sementes extrapola os contatos firmados pela associação e passa a incluir também outros espaços e pessoas, formando redes que se sobrepõem num mesmo circuito.

2.3 O surgimento de comunidades

Tendo apresentado a AMISM, desde seu surgimento até os dias atuais, retornamos nesta seção ao ano de 1996, quando a Associação deixa o bairro Redenção para assumir uma sede própria no bairro Cachoeirinha. Agora o foco são os acontecimentos que tiveram lugar na chamada “área verde” do Conjunto Santos Dumont, ocupada pelos filhos de D. Tereza, que culminaram no surgimento das comunidades existentes hoje na cidade. No apêndice, o leitor poderá encontrar uma descrição mais detalhada de cada comunidade presente na cidade, cabendo aqui apenas a introdução de espaços-chave no cenário do circuito de sementes, abordado no próximo capítulo.

Naquele mesmo ano, 1996, D. Baku retira-se para a região de Iranduba, próxima a Manaus, a convite de um "hotel de selva", para viver e trabalhar com sua família, atendendo turistas interessados em um "turismo étnico", consistindo na venda de artesanato, apresentação de danças, músicas e performatização de rituais. Posteriormente, a família deixa o hotel, fundando a comunidade Sahu-Apé²⁸ em suas imediações. No bairro Redenção, Kutera assume a liderança do grupo, agora formado pelas demais irmãs, maridos e respectivos filhos, que então já se reconheciam como um coletivo. A intenção seria dar

²⁸ "Casco de tatu", em língua sateré-mawé.

continuidade ao esforço organizativo iniciado com a AMISM, formando assim uma nova organização, que poderia receber visitantes, integrar um mercado de projetos voltado a atividades culturais e cadastrar famílias para recebimento das cestas básicas, possibilitando um meio de subsistência no espaço urbano que incluísse a vivência de uma identidade sateré-mawé.

Apesar da falta de unanimidade entre os moradores, Kutera aceitou abrigar no terreno uma família sateré-mawé vinda do Marau para tratamento de saúde. Nandia e Manoel Luiz Gil da Silva, junto a duas filhas, estiveram até então hospedados em casa de parentes no bairro Jorge Teixeira. Eles foram avisados que alguns Sateré-Mawé estavam ocupando o terreno no bairro Redenção e talvez pudessem ceder uma área para a família. Após trabalhar por muitos anos com garimpo, Manoel Luiz teve a saúde fragilizada, transferindo a Dona Nandia e filhas a responsabilidade pelo sustento familiar através do trabalho em "casas de família" e revenda de ouro – mais tarde, no entanto, toda a família se envolveria na produção de artesanato e na rede de troca de sementes com parentes em aldeias do Marau. Já aceitos e instalados no bairro Redenção, aos poucos Nandia e Manoel Luiz trouxeram seus filhos e outros parentes que até então viviam no município de Maués. Juntas, as famílias se engajaram na produção e venda de artesanato, com incentivo de Kutera, e na formação de um grupo musical que fazia apresentações em feiras e eventos do Dia do Índio.

Após a chegada da família, porém, disputas internas se intensificaram, culminando em um grande conflito no ano 2000. Acusações de que Kutera estaria privilegiando sua família nuclear na divisão de recursos, como as cestas básicas distribuídas pela CONAB, doações de roupas e objetos, e não praticando a devida prestação de contas de um dinheiro destinado à construção de um centro cultural, vieram à tona em assembleias, resultando em um embate violento envolvendo a família de Kutera, seu Manoel Luiz e Ageu – filho de D. Zenilda que permaneceu no bairro Redenção.

O conflito chegou a mobilizar a Polícia Civil, CIMI, FUNAI, COIAB e o poder judiciário, resultando na saída de D. Kutera com sua família rumo à formação de uma nova

comunidade no bairro Tarumã, chamada Inhãam-bé²⁹, próximo ao terreno da família Fonseca onde dona Tereza se estabeleceu com o filho Zaqueu após a morte de Antônio. No bairro Redenção, Manoel Luiz e dona Nandia assumiram a coordenação, com o apoio dos filhos e filhas de Dona Zebina, que se tornaram os principais moradores da comunidade.

Em 2001, foi realizada uma assembleia interna no Redenção visando a consolidação da comunidade como uma organização formal, registrada em cartório sob o nome Waikiru - "estrela", em língua sateré-mawé. Segundo Moisés Ferreira da Silva, filho de D. Zebina e atual coordenador da comunidade I'apirehyt, o período que seguiu ao registro da organização foi marcado por novas disputas familiares e denúncias de má administração do dinheiro, agora direcionadas a Manoel Luiz, acusado de centralizar documentos e recursos em benefício próprio. Mais uma vez o conflito foi interrompido por intervenções externas, chegando a uma tentativa de resolução por parte da FUNAI, mas, sem acordo, os grupos entraram em brigas judiciais pela posse da terra e da associação. Ambos os lados conflitantes colocavam em questão a indianidade do outro, acusando-se mutuamente de não serem indígenas ou Sateré-Mawé verdadeiros.

É notável que acusações do gênero surjam em muitos dos conflitos de que temos notícia na área urbana³⁰, quando desavenças circunstanciais servem de gatilho para disputas de legitimidade étnica, podendo também ser nesse momento acionada a lógica clânica que é, em geral, desconsiderada ou até mesmo evitada no dia a dia – um comportamento já observado por Alba Figueiroa (1997) entre grupos sateré-mawé na TI Andirá-Marau dos anos 1990. No caso em questão, diferentes tipos de provas entraram em jogo, da parte da família de Dona Zebina, evocando uma combinação de lógicas. Documentos e reportagens jornalísticas que atestavam a precedência da ocupação da família em relação à outra foram

²⁹ Nome sateré-mawé de um chocalho que é amarrado nas pernas, utilizado principalmente no ritual da Tucandeira, feito com semente de aguáí, também conhecida como chapéu de napoleão (*Thevetia Peruviana*),

³⁰ Outro exemplo são os campeonatos de futebol. O jogo é uma atividade muito presente em todas as comunidades, sendo praticado com grande dedicação por homens e mulheres, que competem anualmente nas Olimpíadas Indígenas e na chave indígena do Peladão, maior campeonato de futebol amador do Brasil. O jogo do dia-a-dia pode ser um momento em que desavenças familiares são suspensas ou superadas, enquanto que, nos campeonatos a restrição de inscrição a jogadores com registro indígena e a própria dinâmica dos jogos fazem com que muitos conflitos entre jogadores e times sejam expressos através de acusações de falsa indianidade, que, caso comprovada, é motivo de desclassificação (Chiquetto, 2012).

apresentadas lado a lado a confirmações vindas da TI de que o outro grupo se trataria do clã Munduruku.

Cabe aqui um comentário sobre o assunto, que se relaciona a comportamentos que parecem reger muitas das relações entre os Sateré-Mawé. Como já mencionado, os Munduruku são considerados inimigos históricos dos Sateré-Mawé, tendo sido, além disso, recrutados pelo governo do Amazonas para lutar em território sateré-mawé na Revolta da Cabanagem (Figueiroa, 1997). Porém, além de configurar uma etnia a parte, os Munduruku configuram também um clã entre os Sateré-Mawé, cuja origem narrativa remonta ao evento de uma criança órfã do grupo inimigo ter sido por eles adotada por compaixão, após um embate entre os grupos. João Canarinho, liderança em Ponta Alegre, ao falar sobre tais narrativas inclui os Munduruku entre os demais clãs, deixando claro ser ainda uma categoria de alteridade. Seria como se pacificassem o inimigo tornando-o um Sateré-Mawé que permanece, no entanto, em constante risco de voltar a ser um Outro. Esse parece ser o mesmo caso dos ditos "Sateré-Mawé misturados", categoria que, nas aldeias, pode se referir a descendentes da Cabanagem (Figueroa, 1997), e que, na cidade, se trata principalmente de filhos de não-indígenas com Sateré-Mawé.

Seria logicamente aceitável que uma categoria se transformasse: "um filho de cearence" ou de Munduruku, torna-se ou "se naturaliza Sateré". Esta atitude é bastante coerente com a lógica geral das transformações que governa a cosmologia sateré-mawé. (...) É interessante ver que, entre os Sateré-Mawé, a possibilidade de tornar-se um outro não implica um risco de desaparecimento de diferenças: esta tendência a sempre categorizar se aloja em outros lugares, em outros níveis, onde se cristalizam novas fraturas e onde ressurge a alteridade. (Figueroa, 1997, p. 29, tradução minha)³¹

Assim, longe de ser um problema, a "mistura" e integração de outros no meio sateré-mawé estão plenamente de acordo com seus modos de vida, e tampouco implica na dissolução de alteridades – que se realocam, podendo ser acionadas durante conflitos, como no caso em questão. Cabe notar, porém, que a família de Manoel Luiz não se reconhece como

³¹ "Il était logiquement acceptable qu'une catégorie se transforme: "un fils de cearence" ou de Munduruku, devient ou "se naturalise Sateré". Cette attitude est tout à fait cohérente avec la logique générale des transformations qui gouverne la cosmologie Sateré-Mawé. (...) Il est intéressant de voir que, chez les Sateré-Mawé, cette possibilité de devenir autre n'entraîne pas un risque de disparition des différences: cette tendance à toujours catégoriser se retrouve en d'autres lieux, en d'autres niveaux où se cristallisent de nouvelles fractures et où l'altérité réapparaît."

Munduruku, fazendo desse argumento clânico também uma categoria de disputa, que procura estabelecer uma gradação de identidade sateré-mawé no intuito de pautar hierarquias e prioridades na resolução de conflitos.

O conflito em questão mobilizou parentes aliados na TI Andirá-Marau que se dirigiram a Manaus na intenção de atestar uma origem não-Sateré-Mawé do grupo rival. Tal constatação não influenciou na resolução prática da disputa por parte de agentes externos, que propuseram a divisão do terreno entre as famílias litigantes, mas colocou em questão considerações de outra ordem a serem levadas em conta pelos próprios Sateré-Mawé, que em determinadas circunstâncias podem ou não acionar a hierarquia clânica sobre a legitimidade das lideranças³². O ocorrido fornece um bom exemplo de como redes de pessoas e referências são continuamente acionadas entre cidade e TI.

Voltando à história das comunidades do bairro Redenção, o conflito mencionado teve como desfecho a divisão da comunidade em duas, por intermédio da FUNAI, uma chamada I'apirehyt³³, coordenada por Moisés, filho de Zebina, e outra mantendo o nome e registro de Waikiru, sob comando de Manoel Luiz e Nandia, uma divisão que se consolidou pela construção de uma cerca entre comunidades. A primeira incluía filhas e filhos de D. Zebina, além de casas de apoio de outras irmãs, enquanto Waikiru era formada pelo casal e seus parentes.

Após um período de coordenação de Moisés, ocorre em 2005 um novo conflito familiar em I'apirehyt, dessa vez envolvendo três filhas de Zebina e maridos, que se desentenderam com os irmãos Moisés e Nilson. Zurma, que transitava entre o Manaquiri e Redenção, também se envolveu na briga, a favor das sobrinhas. Mais uma vez a disputa

³² Historicamente, e tais quais as narrativas míticas, as lideranças tradicionais pertenceriam ao clã Sateré e seus aliados, como Waraná. Haveria tensões entre todos os clãs, mas alguns seriam considerados mais distantes dos Sateré e, logo, mais distantes das posições de liderança, em especial os Munduruku e Meiru. Assim, no caso em questão, o clã Gavião teria mais legitimidade para liderar uma comunidade Sateré-Mawé em relação aos Munduruku. Tais considerações são, no entanto, fluidas e podem passar por outras interpretações. D. Tereza e suas filhas e filho, por exemplo, pertencem ao clã Gavião pela tradição patrilinear. Porém, já foi relatado em campo algumas menções ao clã Meiru da mãe de D. Tereza como justificativa de algum comportamento familiar, entrando novamente nas categorias de acusação que lançam mão de lógicas clânicas. D. Zenilda relata também em entrevistas que o fato de não pertencer a um clã tradicional de liderança foi motivo de atrito na época de formação da AMISM, além de seu gênero.

³³ Nome de um dos muitos tipos de luvas tecidas em palha, utilizadas no ritual da Tucandeira. A I'apirehyt é a mais longa das luvas, chegando até ao cotovelo. O nome da comunidade foi sugerido por D. Tereza.

sofreu intervenção policial e foi interrompida com a ajuda de Zenilda, que então já vivia no bairro Compensa II.

A AMISM pagou o táxi, AMISM deu hospedagem, curativo. Depois ela [Zenilda] disse assim, lá vocês não voltam mais. Aí foi que eles foram fazer a comunidade deles, o Mawé, que acabou. Eu fui pra lá também, acompanhar o grupo deles. Aí formamos um barracão. Tereza já morava lá, tava sozinha. Aí mamãe deu apoio. Fiquemos lá um tempo. Aí quando passou, ficaram tudo na paz, eles começaram a ir de novo. Aí um dia começamos a vender artesanato. (Zurma, 2014, Manaus-AM)

Como relata Zurma, o grupo partiu para o terreno ocupado por D. Tereza no Tarumã, às margens do igarapé do Tiú, afluente de Tarumã-Açu, fundando ali a comunidade Mawé, que se consolidou como espaço turístico frequentado por um hotel da região. Por um tempo, o empreendimento vingou; o grupo construiu casas de madeira e palha, um grande barracão central (também chamado centro cultural) e recebia turistas através de um convênio firmado com um hotel de selva próximo, com o combinado de que receberiam cestas básicas e teriam visitantes direcionados a sua comunidade para a compra de artesanato. Mais tarde, prevendo a eclosão de desavenças que já começavam a despontar, Dona Zurma, apoiada por seus filhos e cunhado, deixou Mawé para retornar a Manaquiri onde funda a comunidade Waraná. No Tarumã, novos conflitos, de fato, surgiram entre irmãs e cunhados, envolvendo recursos do convênio, gerando uma violenta retirada de uma parte do grupo com apoio da comunidade Inhãam-bé e ocasionando, assim, o retorno do grupo ao bairro Redenção. Terezinha e seu marido Eliomar, junto a D. Tereza e o filho Zaqueu permaneceram, fundando a comunidade Hiwy (Gavião).

Na comunidade de Waikiru, o casal Manoel Luiz e Nandia, se retira para Maués, deixando a associação em situação de inadimplência. Seu filho, filhas e irmãs, no entanto, decidiram pela manutenção de Waikiru em Manaus, agora sob a coordenação do filho Wilason André, casado com Valda, filha de D. Zebina. O casal fundou, nos últimos anos, também a comunidade Porantim, na área do Tarumã, com a expectativa de que, em um futuro próximo, os parentes pudessem se mudar para o novo local, uma vez que Waikiru está localizada em uma área condenada pela Defesa Civil por risco de desabamento. A percepção de Wilason André é de que um local em área de mata e próximo ao rios é um espaço mais adequado à família, muitos dos quais vieram de aldeias, incluindo seu avô que hoje vive em

Waikiru. Já em Maués, dona Nandia passa a ser a principal articuladora da rede de sementes entre seus parentes em Manaus e indígenas do Marau.

Em Inhãam-bé, após falecimento de D. Kutera, o filho Pedro Hamawt assume como tuxaua sem admitir rotatividade no cargo, gerando desentendimentos que levaram as irmãs Amazonina (Mói) e Marta (Ariá) a se retirar para formação de um novo grupo. Em 2005, é fundada a Organização de Mulheres Indígenas de Manaus (OMISM), ainda sem sede própria. A organização, hoje coordenada por Inara, filha de Mói, inclui mulheres descendentes de Kutera e indígenas Mura e Baré. Atualmente moradoras de comunidades próximas a Barreirinha, as irmãs Mói e Ariá também são responsáveis pelo fornecimento de sementes vindas do Andirá, utilizadas para artesanato, não só pelas filhas na OMISM mas também por outros parentes em comunidades de Manaus, como será descrito no próximo capítulo. A OMISM, assim como a AMISM, surge interessada não só pela geração de renda através do artesanato mas principalmente pelo fortalecimento político e apoio a mulheres na cidade:

A associação foi criada através da minha mãe [Mói] e minha tia [Ariá], que sentiram essa necessidade da gente se organizar, porque elas viram muitos homens tomando a frente e muitos homens não sabem da dor que a gente passa, então elas tomaram essa decisão de criar, e também com o pensamento de nos ajudar. Quando elas criaram eu não sabia de quase nada. Então foi um jeito delas botarem a gente no movimento (...) pra gente não ficar só a mercê, dependendo do governo mas também de nós próprias, e sabermos nos expressar, e nós mesmas nos defender diante tanta coisa que a gente passa. A gente também tem um trabalho social com elas [associadas], de levar elas pra reuniões, pra falar sobre política voltada às mulheres. A gente sabe que hoje as mulheres já são discriminadas, e quando se trata de indígena é pior ainda. Então a gente tenta levar elas e repassar o que a gente aprende, e elas também aprendem, repassar pra a comunidade delas né. Pra gente não ficar a mercê também só dos homens. E também é um avanço pra nós, porque falar de política pra mulheres hoje tá sendo um avanço pra todo mundo né, principalmente pras mulheres indígenas. Então a nossa organização foi feita mais pra isso também, pra ajudar outras mulheres que vinham também do Andirá, vinham pedindo ajuda, e a gente anda com elas, leva as vezes num setor jurídico, às vezes elas tão passando por um momento de separação e não sabe como recorrer, porque as vezes ela é indígena, o marido é branco né, e ela não sabe de quase nada dos direitos, então a gente faz esse trabalho com ela. A gente leva, a gente traz elas, e elas também pra não perderem o pouco do que é direito delas. Então a gente anda mais pra isso também. Esse é nosso trabalho na Associação. (Inara, 2015, Manaus-AM)

Mapa 4: Comunidades sateré-mawé em Manaus, Iranduba (Sahu-Apé) e Manaquiri (Waranã).

2.4 Barracão, artesanato, Tucandeira

Neste ponto já estão colocadas todas as regiões onde as comunidades se desenvolveram até o momento: municípios de Iranduba e Manaquiri, e bairros Redenção e Tarumã em Manaus, onde foram criadas, após fundação da AMISM, Sahu-Apé, I'apirehyt, Waikiru, Inhãam-bé, Hiwy, Waranã, Porantim e ainda a OMISM. Elas são fruto de um processo criativo de territorialização (Freitas, 2014) no espaço urbano, que está em constante transformação. O fato de as comunidades terem sido criadas a partir de rupturas familiares temporárias, e que estejam centradas em famílias nucleares, não surpreende se levarmos em conta que por processos semelhantes se transformam as aldeias na TI Andirá-Marau. Ainda que a fundação de uma comunidade demande um grande esforço coletivo, constata-se que elas podem ser divididas, criadas ou refeitas por desavenças entre parentes, discordâncias administrativas, religiosas, dentre outras. Tais rupturas não implicam, porém, em um afastamento permanente. No caso de Manaus, as famílias logo voltam a conviver e estabelecem novos arranjos. As comunidades não são estáticas, mas fluidas e dinâmicas, de modo que todos, com maior ou menor frequência, transitam entre elas, frequentam os mesmos eventos e estabelecem casas de apoio. Os próprios moradores das comunidades, por vezes, passam a viver em outras, de modo que em pouco tempo, é possível vislumbrar alterações significativas na composição dos coletivos. Moisés, o jovem tuxaua de I'apirehyt é um exemplo interessante deste fenômeno, pelo fato de ter passado períodos de afastamento vivendo em Hiwy, Sahu-Apé e na aldeia de Ponta Alegre, sem, no entanto, ter se desvinculado de I'apirehyt³⁴.

A ideia de uma “comunidade”, bem como alguns de seus componentes principais, como a presença de um tuxaua e um barracão, surgem inspirados em referências das aldeias da TI Andirá-Marau. Perceber este paralelo não significa dizer, no entanto, que haja entre os Sateré-Mawé uma percepção de que se trate de coletivos semelhantes ou que não sejam constantemente traçadas inúmeras comparações que apontam diferenças nos modos de vida na cidade e na TI. Pelo contrário, os Sateré-Mawé em Manaus lançam mão de referências de

³⁴ Durante o período em que viveu em Hiwy, Moisés construiu uma torre de madeira para garantir sinal de sua operadora de telefone celular, permitindo comunicação com parentes em I'apirehyt e assim mantendo a coordenação de atividades na comunidade.

suas aldeias para a criação de algo que reconhecem como novo, configurando estratégias que se desenrolam em outro espaço, com outros agentes – e nas quais percebem continuidades e rupturas.

Proponho que há três componentes principais na consolidação de uma comunidade sateré-mawé em Manaus e região, até então presentes no processo de formação de todas: a construção de um barracão, a prática do artesanato e a realização do ritual da Tucandeira. Esses elementos estão sintetizados na fala de Zurma sobre a fundação de Waranã:

Aí a Kutera disse: "Mana, pra tu ter mais apoio faz um barracão, um centro cultural. Vive a tua cultura mana, faz artesanato mana". Quando foi um dia o prefeito [*de Manaquiri*] mandou chamar nós. Aí ele perguntou se nós era mesmo indígena, se nós trabalhava com artesanato. "Sim, nós trabalha", eu falei. Aí mostremos, anel, cordão, brinco. Ele chegou e nós tava trabalhando. Com caroço de tucumã, lá tem jauari muito, tem tento lá. Pegava lá mesmo. (...) E aí ele acreditou em nós. E aí foi que as meninas foram pra lá, a Mói [*filha de Kutera*], foram cantar. E dessa coisa ele liberou pra fazer água, botar água pra nós. Que hoje nós tem poço aí. Foram fazer abertura de ritual da Tucandeira na inauguração do nosso barracão, teve ritual, todos os anos teve. (...) Lá tem tucandeira. Chamamos cantador daqui, o professor, ele que canta. E aí nós comecemos mesmo a se organizar, viver nossa cultura, e hoje graças a deus nós tamos lá. (Zurma, 2014, Manaus-AM)

O "barracão" é um espaço coletivo, às vezes chamado de centro cultural, que consiste em uma estrutura semiaberta feita de madeira ou alvenaria, geralmente coberta com palha. A construção de um barracão comunitário é uma das primeiras providências tomadas pelos grupos, o que foi também verificado no processo de formação da nova comunidade Porantim, e sua inauguração é um importante momento de abertura da comunidade para outros agentes. O barracão pode ser um espaço de eventos, como o ritual da Tucandeira, apresentações, ensaios, aulas, cultos religiosos, e também um lugar de convívio cotidiano, especialmente para manufatura do artesanato e brincadeiras entre as crianças. No caso de Waranã, como outros, foram os sinais diacríticos (Carneiro da Cunha, 2009) tornados visíveis que garantiram seu reconhecimento como comunidade indígena por parte de sujeitos externos, dando início à negociação de novas relações com seu entorno. Por esses meios, a comunidade garantiu um poço artesiano após a visita do prefeito. Nesse contexto, a prática de fazer anéis, colares e pulseiras com sementes é uma das primeiras a serem selecionadas pelo grupo como marcador de alteridade – e a ser cobrada por outros que, a exemplo do prefeito, relacionam de imediato uma identidade indígena à manufatura de artefatos ditos tradicionais. Em sua fala, Zurma

destaca ainda o apoio das sobrinhas ao realizar uma apresentação de seu grupo musical, com músicas em língua sateré-mawé, abrindo a realização de um ritual da Tucandeira.

A tucandeira (*Paraponera clavata*) é uma formiga utilizada no rito de passagem masculino³⁵ sateré-mawé, onde o iniciado insere uma ou as duas mãos em luvas de palha, dentro das quais centenas de formigas foram tecidas com o ferrão direcionado à pele. Por seu forte e duradouro veneno, a formiga recebe o apelido de “24 horas”. O ritual, chamado *waumat* em língua sateré-mawé, é um evento público e publicizado, em que membros da comunidade estabelecem contatos com pessoas de fora e ferrantes exibem qualidades de resistência e coragem, sendo uma ocasião em que são também estabelecidos possíveis casamentos. O rito está diretamente associado a concepções sateré-mawé de saúde e bem-viver, sendo ideal que um homem passe pela experiência por no mínimo vinte vezes ao longo da vida. Sediá-lo em um ritual da Tucandeira na cidade marca que aquela não se trata de qualquer comunidade indígena, mas uma comunidade especificamente sateré-mawé.

Na cidade, o rito está intrinsecamente associado à construção pública das comunidades, sendo também um momento em que a comunidade demonstra grande articulação, uma vez que sua execução envolve muitas pessoas e etapas – coleta da formiga, preparo do ferrante, tecimento da luva de palha, presença de um cantador, farta alimentação. Se na TI Andirá-Marau o ritual reúne comunidades próximas e distantes, podendo incluir pesquisadores que porventura se encontrem na área e representantes de outras etnias, convidados a testemunhar pela festa a dolorosa passagem de jovens à vida adulta, na cidade é mantido o mesmo caráter público, porém contando agora com interlocutores próprios do espaço urbano, e parceiros em potencial: vizinhos não-indígenas, redes de televisão, representantes de órgãos governamentais e ONG's, turistas, estudantes da UFAM, integrantes do movimento indígena, entre outros. Além daquele que vem "de fora", o ritual como evento agrega também os “de dentro”, configurando um momento de suspensão de possíveis desavenças entre famílias. No caso do ritual realizado em Waranã, no ano de 2010, Andrade (2012) relata que de fato contou com intensa participação de vizinhos de Manaquiri, tornando a comunidade muito conhecida e visitada na região. Também aqueles realizados em Sahu-Apé

³⁵ Na cidade o rito começa a ser performatizado também por mulheres, uma subversão da prática muitas vezes repreendida pelos mais velhos (Andrade, 2012).

são frequentados pelos moradores da Vila do Ariaú, possibilitando novas parcerias e encontros – como o de Moisés, tuxaua de I'apirehyt, e sua esposa Hellen, moradora da Vila.

O rito, em todas as comunidades, pode ocorrer a partir de demandas externas, que são aliadas aos interesses internos ao grupo. A Tucandeira que ocorreu em Porantim no ano de 2015, por exemplo, foi encomendada por não-indígenas interessados em passar pela experiência e divulgá-la na internet, mas isso possibilitou, ao mesmo tempo, que os meninos da comunidade se ferrossem pela primeira vez, tendo os visitantes providenciado a farta alimentação necessária para a festa. Quando há muitos convidados não-indígenas com quem os Sateré-Mawé não mantêm uma relação próxima, pode ser proposto um valor como entrada, a depender do número de convidados pouco conhecidos e do caráter do evento – se foi realizado a pedido de hotéis turísticos, se contou com auxílio financeiro de alguma entidade para alimentação etc³⁶. Esse tipo de negociação e conjunção de interesses das comunidades com aqueles de interlocutores externos faz parte do cotidiano de todos os coletivos sateré-mawé, e, no contexto urbano, torna possível continuidades de seus modos de vida, agora inseridos em um novo registro. Tais alianças são mediadas pelos tuxauas de cada comunidade.

O nome “tuxaua”, do tupi, ou *tui'sa* em língua sateré-mawé, designa as principais lideranças na TI Andirá-Marau, onde há geralmente um tuxaua por aldeia, além de dois tuxauas representantes do conjunto de aldeias de cada rio, Andirá e Marau, e um tuxaua geral³⁷. O cargo de tuxaua na TI segue uma tradição patrilinear hereditária. Na cidade, com exceção de Inhãam-bé, os tuxauas são eleitos de quatro em quatro anos, podendo ser eleitas também mulheres. Atualmente, Moisés é tuxaua de I'apirehyt, Dona Baku de Sahu-Apé, Zurma de Waranã, Terezinha de Hiwy, André de Waikiru e Porantim, e Pedro Hamawt de Inhãam-bé, após falecimento de sua mãe, Kutera. A designação de um tuxaua legítimo no espaço urbano ainda gera controvérsias entre alguns Sateré-Mawé na cidade e na TI, que consideram o título restrito à tradição da TI. No entanto, o feito foi legitimado por deliberação em assembleia do CGTSM por parte de lideranças no Andirá-Marau, decidindo pelo

³⁶ Sobre o ritual da Tucandeira realizado no espaço urbano ver Andrade (2012).

³⁷ Outros cargos políticos de relevância na TI, é o de Capitão, *akag hiit*, figura que surgiu sob influência do SPI, que substitui o tuxaua em caso de sua ausência e é seu principal interlocutor no debate de decisões; Capataz, que se encarrega da organização do trabalho coletivo; além dos especialistas em trocas com o mundo espiritual, os *paini* (Figueroa, 1997).

reconhecimento da eleição de tuxauas nos centros urbanos, ainda que haja uma percepção de que se trata de tipos distintos de liderança. A decisão marca uma conquista para aqueles que vivem na cidade, que se ressentem de qualquer indício de deslegitimação por parte de seus parentes na TI, e evidencia um grande dinamismo dos costumes ditos tradicionais. Essa legitimação expressa-se também na materialidade de colares de sementes que circulam como presentes entre lideranças: Dona Baku fala de sua posição como tuxaua contando ter sido "coroadas" com determinados colares por capitães e tuxauas da TI Andirá-Marau.

A atuação do tuxaua envolve, como prega o Poratig³⁸, qualidades de diplomacia e a valorização do poder da fala, de modo que o tuxaua seria, em todo agrupamento sateré-mawé, aquele que conduz o grupo pela “boa palavra” – uma postura historicamente estabelecida entre os Sateré-Mawé na passagem de um estado de guerra a relações diplomáticas (Figueroa, 1997). Nas comunidades urbanas essa atuação se traduz, geralmente, na resolução de conflitos internos, recepção de visitantes, contato com instituições, pesquisadores, redes de televisão, agendamento de visitas e apresentações de dança e canto remuneradas, o esforço pela inserção do ensino diferenciado dentro da comunidade, execução de projetos, apresentação de demandas ao poder público e organização do trabalho para manutenção das estruturas coletivas. Parcerias formadas com grupos religiosos, professores, hotéis, empresas e estudantes de universidades locais, bem como instituições governamentais e não governamentais auxiliam as comunidades na realização de seus projetos e eventos. A maioria dessas relações ocorrem, em geral, de maneira pontual³⁹, de modo que muitas lideranças estão abertas a novos interlocutores, recebendo todos que procuram suas comunidades e sondando possíveis parcerias para empreendimentos de curto prazo. Esses empreendimentos podem ser, por exemplo, a elaboração de projetos para compra de materiais de construção, o fornecimento de alimentação necessária para um ritual da Tucandeira, produção de material gráfico para divulgação turística, gravação de vídeos, transporte para campeonatos de futebol, entre outros.

³⁸ Também chamado Porantim, Puratig, Puretig. Instrumento sagrado, principal objeto ritual dos Sateré-Mawé, talhado na forma de uma borduna (arma), que marcou a transição do regime da guerra a um regime da convivialidade e trabalho (Figueroa, 1997). O Poratig traz escrito em língua antiga os preceitos da boa liderança, através do mito de origem, ou a História do Guaraná, e o mito da guerra (Lorenz, 1992). Nimuendaju estima que tenha sido talhado na metade do século XIX. Há atualmente três exemplares, sendo um original, *sese*, distribuídos entre os rios Andirá, Marau e Manjuru. (Figueroa, 1997).

³⁹ Com exceção de Sahu-Apé e Inhãam-bé, que mantêm parcerias mais estáveis com hotéis de selva.

* * *

Como vimos, o ponto de partida das próprias comunidades foi a organização inicial da AMISM, que por sua vez contou com incentivo de lideranças da TI inseridas no movimento indígena, como João Ferreira, e associações pré-existentes na cidade, como a AMARN e a COIAB. Talvez pudéssemos ver essa proposta como uma espécie de solução indígena para um "problema urbano". Ou seja, frente às dificuldades vivenciadas pela família no ambiente urbano, quase alcançando nas narrativas o estereótipo da cidade desagregadora de que fala Magnani (2012), a solução foi transformar esse ambiente em uma cidade que é também indígena, e que comporta um modo de vida sateré-mawé através dos coletivos. Essa solução permitiu, ainda, às famílias desenvolverem modos de subsistência mais interessantes que o trabalho em "casas de família" ou canteiros de obras, onde se declarar indígena é uma desvantagem.

Assim, as soluções sateré-mawé aos desafios do meio urbano voltam-se a referências da comunidade de origem, ao mesmo tempo em que fazem uso de “benefícios” da experiência urbana a seu favor, unindo tradição e desenvolvimento, ao invés de os opor (Sahlins, 1997). Essa colocação relaciona-se à noção de “arranjo” de Magnani (2012), como um "resultado de escolhas frente a um repertório de alternativas”. O repertório de Magnani não é o mesmo para todos, tampouco está dado de antemão no ambiente. Ou seja, as alternativas são elas próprias um constructo instável de estratégias possíveis, imaginadas e desenvolvidas pelos diferentes grupos que habitam o espaço urbano, de modo que as mesmas estratégias consideradas por alguns poderiam sequer ocorrer a outros. A estratégia de constituir comunidades urbanas com um padrão específico de práticas e moradia não é parte do repertório de alternativas de todos os moradores da cidade de Manaus: ela é particular da experiência urbana dos Sateré-Mawé, que *negociam criativamente* seu próprio arranjo com os elementos disponíveis combinados a um ideal de bem viver.

As comunidades compõem um *circuito* sateré-mawé na cidade, sendo reconhecidas também como pontos de referência para indígenas vindos de Andirá-Marau a Manaus por motivos diversos. Além disso, como já mencionado, elas são pontos essenciais da circulação de sementes utilizadas para artesanato, a ser descrita no próximo capítulo. Todas as

comunidades se consolidaram visando a criação de um ambiente propício para o desenvolvimento de formas de subsistência mais próximas do que seria um modo de vida sateré-mawé. Esse processo colocou em diálogo um movimento voltado ao externo, onde o grupo se afirma politicamente como indígena e Sateré-Mawé através da seleção e exibição de alguns sinais diacríticos frente a entidades, turistas, pesquisadores e vizinhos, e um movimento interno em que são atualizados, na produção do cotidiano, valores sobre o que é ser Sateré-Mawé.

Nesse ponto, D. Tereza desempenhou um papel fundamental, transmitindo a filhas e netos modos de viver e de fazer aprendidos em Andirá-Marau, e construindo a seleção dos traços culturais sateré-mawé exibidos nas comunidades e associações. Até seu falecimento em 2013, ela ensinava como deveriam ser feitas as danças, os anéis, o ritual da Tucandeira, construções de moradias e encontros, sendo uma fonte de conhecimento e aconselhamento. Ao ser questionada sobre um suposto resgate cultural em entrevista, Zenilda rebate com uma percepção que indica mais continuidades que rupturas, por uma identidade que é apresentada também como memória e substância:

Olha, isso daí não é bem assim “resgatar” não! Porque quando nós iniciamos, a minha mãe, ela sabe muito bem que veio da área. Eu principalmente, eu nunca esqueci da minha origem, eu nunca esqueci. (...) Eu acho que a gente já não precisa falar “resgate” porque a gente já dentro do sangue da gente já corre. (Zenilda, 1999, entrevista concedida a Kapfhammer, arquivos da AMISM)

Manuela Carneiro da Cunha (2009) propõe uma abordagem à etnicidade como *situação*; uma linguagem e forma de *organização política* antes de uma essência. Essa cultura, como algo em ininterrupta elaboração, está sendo continuamente reinventada, recomposta, realocada. Frente a uma situação de intenso contato a cultura adquire novas funções, tendendo a se transformar também em cultura de contraste – um processo de enrijecimento de fronteiras entre os grupos em contato, que se concretiza pela eleição de alguns traços que se tornam diacríticos, garantindo a diferenciação entre os grupos. Nesse enrijecimento e simplificação discursiva da cultura, como linguagem política, nem todos seus traços são escolhidos para funcionarem como diacríticos: apenas aqueles que podem se contrapor a outros do mesmo tipo na sociedade mais ampla, ou seja, aqueles que são operativos no contexto de contato.

Essa cultura de contraste, que elege traços a serem apresentados como tradição, seria um modo ativo pelo qual os povos reposicionam suas relações com os Outros, adotando politicamente uma noção – a de cultura – externamente aplicada a eles.

Hoje a gente sabe que a nossa cultura é uma arma muito forte. Que o próprio sistema político às vezes a gente olha e ele quer acabar com ela. (André, 2014, Manaus-AM).

Para Carneiro da Cunha, esse movimento pode ser pensado pela distinção de uma “cultura” (com aspas), ou *cultura para si*, em contraponto a uma cultura (sem aspas), *cultura em si*, entendida pela autora como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas, e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (Carneiro da Cunha, 2009, p. 313). Essa “cultura” que surge do contato interétnico nasceria como uma espécie de metalinguagem, uma linguagem que fala de si mesma, frequentemente em desencontro com a outra noção de cultura, formando sistemas conceitualmente distintos, com lógicas não coincidentes, mas que se articulam entre si: “Assim, quando confrontada à “cultura”, a cultura tem de lidar com ela, e ao fazê-lo, será subvertida e reorganizada. Estamos falando aqui da indigenização da “cultura”, “cultura” na língua local” (Carneiro da Cunha, 2009). Longe de ser uma oposição entre uma “cultura verdadeira” e outra “falsa”, a distinção propõe abordar o uso *político* que a noção de cultura assume pela eleição de traços entendidos como distintivos, bem expressa na concepção de “sinal diacrítico” e na etnicidade como linguagem e situação.

Sahlins argumenta que essa renovação e adoção da noção de cultura por povos nativos marcam uma tomada de consciência dos fenômenos etnológicos de que fazem parte – e que constroem. Inserindo a cultura em seus discursos, e direcionando a ela suas práticas, promovem um movimento que faz parte daquilo que Sahlins denomina “invenção da tradição”, uma invenção que significa mais uma elaboração secundária da cultura a partir de seus próprios elementos do que mero exercício imaginativo:

As elaborações secundárias conscientes permanecem sendo autênticas expressões culturais; elas articulam os meio organizacionais e os fins da sociedade. Para compreendermos os movimentos culturalistas contemporâneos, as lições da sabedoria boasiana tradicional poderiam ser tomadas da seguinte forma: a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição. (Sahlins, 1997, pág. 136)

2.5 Reconfiguração do papel das mulheres

É notável que a construção destes arranjos sateré-mawé no espaço urbano tenha contado com um forte protagonismo feminino, tendo à frente a matriarca Tereza - assim referida por suas filhas e netos após morte de Abdão. Não só assumindo a liderança na ocupação de terrenos, o que já é um papel correntemente assumido por mulheres em meios urbanos (Cavalcante & Assis, 2013), mas também na fundação e coordenação da maioria dos coletivos, Dona Tereza e suas filhas, de certa forma, subverteram prerrogativas que são tipicamente masculinas entre os Sateré-Mawé. Basta lembrar que as comunidades no bairro Redenção (I'apirehyt e Waikiru) foram fundadas a partir da ocupação das irmãs; Sahu-Apé foi fundada por dona Baku, que hoje é sua tuxaua e pajé; Waranã foi criada por dona Zurma, também tuxaua, Inhãam-bé foi fundada por Kutera, tendo sido tuxaua até seu falecimento, e Hiwy foi criada no terreno conquistado por D. Tereza, tendo atualmente à frente Terezinha. Ou seja, apesar de posteriormente alguns desses agrupamentos (I'apirehyt, Inhãam-bé e Waikiru) passarem a ter lideranças masculinas, sua origem decorreu da ação de figuras femininas. Além da fundação da ocupação de terrenos e fundação das comunidades, a criação da AMISM e OMISM se tornam emblemáticas de uma luta ativa por direitos das mulheres.

Essa conquista está sendo também transmitida a novas gerações, a exemplo de Sahu-Apé, onde Sahu, filho de Baku, está se preparando para herdar as funções de pajelança da mãe, enquanto Mirian (Piã) herdará seu cargo como tuxaua, seguindo o caminho incentivado por Zenilda.

Se o que eu sou hoje devo a Zenilda, eu não dava pra ser uma tuxaua porque nem de escutar reunião eu gosto. Ela dizia: “Zelinda, tu tem que ter paciência, é escutando que tu vai aprender”. Tudo começou da Zenilda, (...) Quem primeiro começou no movimento de tuxaua, de liderança, foi o Lucemir, mas ele não deu conta. A Zenilda disse: “mana, tu tem que tomar a iniciativa”, mas eu achava que não dava conta, então eu tomei a iniciativa. (Zelinda da Silva Freitas, entrevista concedida a Freitas, 2014)

Em sua tese “União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira” (2006), Sacchi enfoca questões de gênero que perpassam o tema das organizações de mulheres indígenas a partir de seu aspecto mais político. Homogeneizadas dentro do movimento feminista mais amplo – assim como nas políticas

públicas destinadas a mulheres – e, por outro lado, tendo suas demandas específicas pouco integradas à agenda do movimento indígena geral, as mulheres indígenas ainda constituem um grupo político em vias de fortalecimento e visibilidade, um processo que não se passa sem conflitos. Tomando a dianteira na migração para os centros urbanos, essas mulheres acabam por promover uma reconfiguração dos papéis de gênero em suas sociedades de origem ao assumirem prerrogativas tradicionalmente masculinas nas relações políticas, principalmente as externas. Sacchi afirma que tal mudança de papéis de gênero é uma das principais que ocorrem na estrutura da dinâmica social dos grupos indígenas a partir do contato com a sociedade não-indígena. Nas cidades, são, muitas vezes, as mulheres que arcam com os gastos domésticos, que cuidam mais diretamente dos filhos e de suas necessidades de educação e segurança, que estão mais vulneráveis a violências e explorações, elementos que impulsionam novas demandas e formas organizativas e promovem grandes transformações entre seus grupos.

Alba Figueiroa (1997), em uma das mais importantes bibliografias sobre os Sateré-Mawé, aponta que no fim da década de 1990 na TI Andirá-Marau, as mulheres assumiam posições políticas geralmente quando relacionadas aos papéis desempenhados por seus maridos. A esposa de um tuxaua, por exemplo, teria sua fala respeitada durante reuniões, ao contrário de outras mulheres, havendo inclusive relatos de uma mulher ter assumido implicitamente o cargo após morte de seu marido. Figueiroa (1997) menciona haver ainda outros exemplos de mulheres que assumiram cargos similares ao de tuxaua em comunidades, algumas nas proximidades da TI, mas mantendo um *status* inteiramente diferente das lideranças masculinas. Excetuando tais circunstâncias e exceções, algumas tomadas como uma extensão do poder do tuxaua masculino, caberia em geral aos homens as responsabilidades políticas, a fala pública e negociações comerciais, de modo que o papel assumido pelas mulheres na cidade foge a algumas expectativas constitutivas da divisão de gênero sateré-mawé.

Verifica-se que as transformações protagonizadas na cidade por mulheres também reverberam nas aldeias, manifestando-se, primeiramente, pela aceitação lenta e gradual da AMISM por parte de lideranças masculinas, e, em seguida, pela organização e participação

ativa de mulheres na TI em reuniões e assembleias deliberativas inovadoras, com fala reservada apenas a elas⁴⁰. Como relembra Regina:

A associação sempre trabalhou juntamente com os homens, nós nunca descartamos os homens. Sempre são bem vindos, o apoio deles sempre é bem vindo. Só que nas reuniões, nas assembléias, eles não podem opinar, sabe. Ali quem tem vez e voz e voto é a mulher, eles não podem. Eles podem ser o apoio, de buscar água, de fazer alimentação, de dirigir o barco... esses apoios é bem vindo (*risos*) mas na hora de falar, na hora de botar ideias, na hora de discutir mesmo era só as mulheres. Minha mãe não permitia que os homens dessem opinião. (Regina, 2015, Manaus-AM).

Pelas histórias de vida que marcam o surgimento da AMISM e a reunião de mulheres em outros coletivos sateré-mawé na cidade, o combate à violência doméstica passa a ser uma das principais frentes da Associação, na cidade e na TI. Após o início de atuação da AMISM e suas muitas palestras organizadas na TI, a Associação passou a receber semanalmente denúncias de novos casos na área, através de cartas ou durante visitas às aldeias, sendo procurada também pelos próprios tuxauas para mediar a solução de conflitos – abrindo diálogo para um tema espinhoso e ainda pouco debatido. Marta (Ariá), filha de Kutera, uma das fundadoras da OMISM que hoje está assumindo a coordenação de uma comunidade rural próxima a Barreirinha, também se engajou profundamente no tema da violência doméstica, executando junto à COIAB um trabalho de divulgação da Lei Maria da Penha (lei número 11.340/2006) entre terras indígenas. Assim como ela, Dona Nandia, que hoje vive em Maués, também tomou parte na divulgação da referida lei entre as mulheres sateré-mawé do Marau, em parceria com a FUNAI e a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). O tema se mostra central na construção das lideranças femininas, o que se verifica não só nos casos apontados em Manaus mas também por exemplos em Parintins, como no caso de Jana Mequides (*in memoriam*) que, à frente da coordenação da Casa de Trânsito na cidade começava a articular uma nova associação de artesanato com mulheres na comunidade de Molongotuba primeiramente pela organização de palestras sobre violência doméstica. Nesse sentido, o artesanato surge na composição de um leque mais amplo de práticas e discursos

⁴⁰ O tema foi também tratado no Encontro de Estudos sobre Mulheres da Floresta (EMFLOR) no ano de 2009, registrado por Rodrigo Chiquetto, membro do GEU, em seu caderno de campo: “Disse que foi por causa daquele mundo “machista” da aldeia, que ela (*D. Tereza*) precisou vir para a cidade, com sete filhas, para trabalhar em casa de família. Falou que, atualmente, muitos “parentes” estavam se identificando, e que eles deveriam sempre estar todos juntos. (...) E terminou contando que sua luta na cidade tinha modificado a forma de vida da reserva, que, por causa de as mulheres tomarem as rédeas aqui, na reserva as moças também começaram a aparecer mais, a terem mais participação política, sendo que, hoje, existem até Tuxauas mulheres na reserva também. As mulheres, agora, andam lado a lado com os homens”. (Caderno de campo, 2009)

relacionados a uma independência feminina, o que se confere em todos os casos relativos à formação de associações de mulheres de que tive notícia entre as Sateré-Mawé.

Figuerola observa, ainda, em reuniões da AMISM que acompanhou em 1995, que outra das principais preocupações da Associação na TI passou a ser a discussão de temas como a patrilinearidade do pertencimento étnico sateré-mawé, pelo direito a filhos de pais não Sateré-Mawé serem considerados membros da etnia por transmissão da identidade da mãe – regras que já começavam a se flexibilizar mesmo antes do surgimento da AMISM. Segundo Figuerola, haveria entre os Sateré-Mawé um ideal de patrilinearidade que também se quer patrilocal, ou seja, uma transmissão étnica e clânica que seguiria a linhagem masculina, bem como a residência ideal da família seria na aldeia do marido. Na prática, porém, e o que é exacerbado na cidade, as famílias fixam residência onde, de seu ponto de vista, a vida é mais fácil – melhor acesso a transporte, possibilidades econômicas mais favoráveis etc. – seja ela matrilocal, patrilocal, neolocal, ou uma sucessão de diferentes modalidades. A autora afirma ainda que nas fronteiras do território, onde haveria mais “mestiçagem”, a unifiliação matrilinear já se colocava em prática na união entre mulheres indígenas e homens não-indígenas.

Na cidade, então, essas novas possibilidades para as mulheres se mostram completamente estabelecidas, e não parece haver muito interesse em questioná-las. Ainda que não pareça um tema de grande relevância no cotidiano dos Sateré-Mawé na cidade, a possibilidade de transmitir aos filhos sua etnia e clã confere às mulheres um novo *status*, se comparado ao ideal comentado por Figuerola. Apesar das muitas diferenças contextuais, a situação remete a uma hipótese formulada por Lasmar (2005) sobre esse mesmo aspecto entre mulheres indígenas do Uaupés em São Gabriel da Cachoeira: casar com um branco pode ser uma oportunidade de ressituar a mulher no sistema indígena de relações sociais, criando uma situação propícia para que, como é o caso no Alto Rio Negro, ela transmita aos filhos o nome de seus antepassados – uma transmissão tradicionalmente masculina.

Não proponho aqui me estender no debate sobre a construção de gênero entre os Sateré-Mawé, e evito abordá-la a partir de teorias ocidentais sobre o tema. Mas não se pode escapar ao fato de que essas questões estão colocadas em campo na prática e nos discursos

das mulheres sateré-mawé na cidade. Ao longo de toda a narrativa apresentada sobre a presença da família de D. Tereza em Manaus, desde a morte de Seu Abdão até a criação da AMISM e das comunidades, há uma tensão constante em torno de questões de gênero, como as dificuldades da família na TI sem uma figura masculina, o trabalho em "casas de família" em Manaus e a violência doméstica sofrida por muitas mulheres. Nas narrativas, essas tensões são seguidas por um tipo de superação que culmina na criação dos coletivos. Neste cenário é colocada ainda uma oposição discursiva essencial entre o trabalho em "casas de família" e o artesanato, atividades que fizeram parte da trajetória de muitas das filhas e netas de D. Tereza. Isso não significa que as mulheres deixaram de vez de exercer atividades domésticas nas chamadas "casas de família", mas sim que narram a dependência de um trabalho doméstico, muitas vezes abusivo, como anterior ao trabalho com manufatura de artefatos, e essencialmente distinto deste: em oposição ao trabalho com artesanato, o trabalho em "casa de família" é feito "para os outros", em um ambiente onde não se conhece bem as regras (a "casa de branco", como fala dona Baku), onde se declarar indígena é estar em desvantagem e onde se está sujeita a possíveis arbitrariedades impostas pelos empregadores, como o não pagamento do salário, descumprimento de horários ou combinados e até mesmo tentativas de abuso sexual. O trabalho com artesanato – que é, de fato, inserido nesse contexto na categoria trabalho – representou uma possibilidade de trabalhar em casa e com um ofício conhecido, cuidar e zelar pela segurança dos filhos, socializar com outras mulheres durante oficinas coletivas e permitiu ainda vivenciar, atualizar e politizar no dia a dia aspectos de uma indigeneidade antes negada ou escondida.

Quando Zenilda fundou a AMISM, um dos pontos principais da associação se tornou o incentivo ao trabalho artesanal em oposição ao trabalho doméstico. Ainda que contasse com a inclusão de homens, essa diretriz tocava especialmente a situação de trabalho precário a que muitas mulheres se submetiam quando chegavam ou eram trazidas da área indígena. Hoje, entre este mesmo grupo sateré-mawé, algumas mulheres alternam entre os dois tipos de trabalho, mantendo, porém, como referência primeira as atividades no espaço comunitário, e tendo, em relação ao trabalho doméstico, uma frequência mais esporádica, cientes de seus direitos.

A importância do artesanato no estabelecimento das comunidades, na expressão e atualização de uma identidade indígena na cidade, no desenvolvimento de novos meios de subsistência e na manutenção de relações com outros agentes e espaços, se expressa também nos deslocamentos e relações impulsionadas pelas sementes, matéria-prima viva que faz mover um amplo circuito para além da cidade.

Figura 1: AMISM, reunião no bairro Redenção, com presença de D. Tereza, Sara, Juscemeire, D. Baku e Regina (Fonte: Arquivo da AMISM)

Figura 2: Zenilda, única liderança feminina em encontro realizado pela COIAB, 1997 (Fonte: Arquivo da AMISM)

Figura 3: AMISM, primeira sede da associação no bairro Redenção (Fonte: Arquivo da AMISM)

Figura 4: AMISM, Tânia, Regina e Bel fazem artesanato, bairro Compensa II, 2013. (Foto: Autoria própria)

Figura 5: Coleta de lixo na TI Andirá-Marau (Fonte: Arquivos da AMISM)

Figura 6: Sahu-Apé, D. Baku e família, na época de fundação (Fonte: Arquivos da comunidade)

Figura 7: Waranã, Dona Zurma (Foto: Ana Letícia Fiori)

Figura 8: I'apirehyt, Barracão da comunidade, 2011 (Foto: Autoria própria)

Figura 9: I'apirehyt, captada pelo Google Street View, 2014

Figura 10: I'apirehyt, Moisés coordena ensaio de canto e dança das crianças, 2012. (Foto: Autoria própria)

Figura 11: Hiwy, antiga casa de D. Tereza, 2011. (Foto: Autoria própria)

Figura 12: Porantim, Ritual da Tucandeira, 2015. (Foto: Autoria própria)

Capítulo 3: Uma rede de pessoas e sementes

Em *A Vida Social das Coisas*, Appadurai percebe o movimento das coisas no mundo como um indicador privilegiado do contexto humano e social em que foram geradas, não restrito à prática arqueológica mas também útil à antropologia. Para ser possível compreender qualquer aspecto dessa circulação, por uma perspectiva antropológica, é necessário "seguir as coisas em si mesmas, pois seus significados estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias. Somente pela análise destas trajetórias podemos interpretar as transações e os cálculos humanos que dão vida às coisas" (Appadurai, 2008, p.17).

Muitas análises voltadas às coisas tendem, porém, a criar oposições caricaturais e artificiais entre as chamadas sociedades ocidentais e não ocidentais, por vezes reduzindo as primeiras a trocas estritamente calculistas, onde coisas configuram sempre mercadorias, enquanto nas sociedades não ocidentais as trocas seriam traduzidas em termos de solidariedade.

Parte das dificuldades que se encontram nas análises interculturais de mercadorias, como também de outros domínios da vida social, reside no fato de a antropologia ser demasiado dualista: "nós e eles", "materialista e religioso", "objetificação de pessoas" versus "personificação de coisas", "troca comercial" versus "reciprocidade"; e assim por diante (...) Um sintoma desse problema tem sido uma concepção demasiado positivista da mercadoria, como um determinado tipo de coisa e, portanto, restringindo o debate à questão de decidir de *qual* tipo de coisa se trata (Appadurai, 2008, p. 26, 27).

Ao invés de procurar estabelecer que gênero de coisa constitui uma mercadoria, e em que ela difere daquela destinada a práticas de permuta e troca de presentes, Appadurai propõe que todas essas trocas, envoltas em diferentes graus e formas de sociabilidade, tratam essencialmente de um mesmo *tipo* de coisa – alocada em diferentes contextos situacionais. A questão se desloca assim de uma vocação intrínseca a um *estado* de mercadoria. Todas as coisas seriam mercadorias em potencial, sendo mercadorias coisas em *situação mercantil*: uma situação que caracteriza um *momento* de sua vida social em que sua trocabilidade por outra coisa é relevante. Mercadorias são assim retratadas não como um *tipo* mas uma *fase* possível na vida das coisas. Partindo da análise de teorias clássicas sobre as mercadorias, a perspectiva de Appadurai insere neste cenário a relevância de uma biografia das coisas,

propondo que consideremos a diversidade de papéis que as coisas podem ocupar em diferentes contextos culturais ao longo de sua história social.

Nessa proposta, coisas poderiam entrar e sair do estado de mercadoria, temporário ou não, estando sujeitas assim a uma *fase mercantil* que depende de seu contexto e elegibilidade. Appadurai compreende a *candidatura das coisas ao estado de mercadoria* como um aspecto determinado por critérios simbólicos, classificatórios e morais que variam entre sociedades. Ou seja, a elegibilidade de coisas a uma fase mercantil está relacionada a um “quadro cultural” em que são classificadas. Não é necessário, entretanto, que sociedades compartilhem de um mesmo quadro cultural para que trocas sejam possíveis, pois o que as possibilita é antes o compartilhamento de padrões de valor – o que Appadurai denomina *regimes de valor* –, ainda que diferentes quadros culturais possam acarretar ruídos e discrepâncias entre expectativas de vendedores e compradores que interagem em determinado contexto. O *contexto mercantil* seria a “variedade de arenas sociais, no interior ou entre as unidades culturais, que ajuda a estabelecer o vínculo entre a candidatura de uma coisa ao estado de mercadoria e a fase mercantil de sua carreira”. Unindo todos os aspectos mencionados, o autor chega a uma ampla acepção final de mercadorias como “*coisas que, numa determinada fase de suas carreiras e em um contexto particular, preenchem os requisitos da candidatura ao estado de mercadoria*” (Appadurai, 2008). Pensar a elegibilidade de coisas à categoria de mercadoria nos ajuda a pensar também a seleção do que constitui ou não um artesanato entre diferentes grupos indígenas.

Assis (2006), Grunewald (1999), Barbosa (1999) e Ribeiro (1983) identificam o surgimento do artesanato indígena no Brasil nos anos de 1970, inserido principalmente por intermédio da FUNAI. Em sua tese sobre o turismo entre os índios Pataxó da Bahia, Grunewald (1999) apresenta relatos de indígenas que apontam o chefe de posto do período como responsável direto pela inserção do artesanato entre os Pataxó para comercialização nas cidades próximas, um incentivo que foi desde a sugestão e ensino de elaboração até o fornecimento de materiais. Barbosa (1999) esclarece que o exemplo Pataxó foi regra em todo o território brasileiro, consistindo em uma política sistemática adotada pelo órgão. O incentivo à produção era acompanhado de uma ação didática sobre o próprio tipo de artefato

que era esperado de cada povo, pelo fornecimento de modelos ilustrativos encontrados em livros antropológicos, segundo Ribeiro (1983, apud Barbosa 1999).

A partir da década de 1970, a FUNAI passou a incentivar os grupos indígenas a produzir artigos artesanais destinados à venda, através de suas lojas “Artíndia”, espalhadas em pontos estratégicos do território nacional (aeroportos, shoppings e museus) Esta política, que inicialmente visava facilitar a manutenção econômica dos grupos envolvidos (Ribeiro, 1983:11), mais tarde acabou transformando o artesanato indígena - definido sob determinados parâmetros pelos funcionários do órgão de assistência - em um dos principais elementos de legitimação da identidade étnica indígena, ao lado da língua e das práticas performáticas e/ou rituais. Não tardou que a cultura material fosse reelaborada e utilizada de forma emblemática pelos grupos emergentes que buscavam seu reconhecimento oficial (Barbosa, 1999, p. 200).

Assim, em seu surgimento, o "artesanato" no meio indígena não designa toda e qualquer produção de artefatos, mas uma produção destinada à venda. Dentro do amplo repertório de coisas que compõem a cultura material de um povo nem tudo é artesanato, como categoria de mercadoria, e nem todo artesanato o é *o tempo todo*. Há uma escolha do que é ou não é vendido, que passa por considerações simbólicas, históricas e mercadológicas, além de compor estratégias contextuais. Assim, algumas coisas do repertório sateré-mawé são eleitas como artesanato, enquanto outras não; algumas coisas são ainda especificamente *criadas* para serem artesanato, enquanto outras podem entrar e sair desse estado – os colares que D. Baku mostra terem sido presentes de tuxauas e capitães da TI, “coroando-a” tuxaua, dificilmente seriam chamados “artesanato”. Em suma, o "artesanato indígena” de que estamos falando remete a uma produção de cultura material que evoca elementos particulares de um determinado grupo, como materiais ou técnicas, é por ele acionado como autêntico e próprio, mas voltada para o "outro". Ele está, assim, diretamente relacionado às referidas reflexões de Sahlins (1997) sobre as “elaborações secundárias da cultura” e de Carneiro da Cunha (2009) sobre a seleção de sinais diacríticos que se apresentam como estáveis e distintivos, atuando na composição de estratégias e novos arranjos.

Em estudo sobre a circulação de objetos utilizados e produzidos pelos índios Mbyá-Guarani no Rio Grande do Sul, Assis (2006) identifica também naquele contexto uma seleção cuidadosa dos artefatos voltados para fins comerciais e uma divisão clara entre estes e aqueles de uso próprio dos Mbyá, que muitas vezes têm sua produção restrita a alguns segmentos de sua sociedade, ou são interditados à circulação externa. Assis fala em uma “conversão” dos

objetos em artesanato, o que seria considerado, a partir de Appadurai, a entrada de coisas em um estado de mercadoria em um momento de sua vida social.

Os Mbyá escolheram alguns tipos de objetos para convertê-los em artesanato. A escolha foi feita com cuidado, pois tais objetos possuem características reveladoras dessa tensão entre tradição e mudança, em que se observam as estratégias utilizadas para articular as relações entre si (os Mbyá) e os outros (outros grupos indígenas e a sociedade englobante) (Assis, 2006, p. 243).

Ou seja, o acesso mercantil externo a uma cultura material interna não é amplo, mas sim restrito e controlado. Nas barracas de artesanato sateré-mawé não estão à venda reproduções do Poratig, redes de algodão e teçumes⁴¹ utilizados na TI, artigos da produção de farinha, luvas da Tucandeira, pedras de ralar *çapó*⁴², chocalhos de inhãam-bé, ou mesmo colares de *waruru* e pombinhos⁴³, de uso próprio de muitos Sateré-Mawé. Tampouco vendem-se objetos de produção industrial e uso cotidiano, as chamadas “coisas de branco” – também elas um tipo de “cultura material” (Ingold, 2000). O que está comumente à venda, especialmente em Manaus, é uma outra categoria de objetos desenvolvidos ou voltados para o consumo não-indígena. Trata-se de uma produção de artigos vendáveis que combina alguns traços, materiais e modos de fazer que minhas interlocutoras identificam como próprios da etnia e expectativas que identificam no mercado de artesanato da cidade, onde inovações não são apenas bem vindas como incentivadas. Criar modelos de colares de sementes inspirados na “novela das 8”, aprender com outras artesãs diferentes formas de tecer uma pulseira, participar de cursos, inserir sementes coloridas entre as sementes naturais e testar as preferências de diferentes tipos de compradores fazem parte do processo criativo de elaboração dos artefatos voltados principalmente ao consumo externo.

A resistência à comercialização de uma cultura material interna pode ser discursivamente expressa por alguns Sateré-Mawé, quando dizem por exemplo que não se pode tocar a luva da Tucandeira “de brincadeira”, ou que “esse colar é mais da gente mesmo”,

⁴¹ Identificado por Lorenz (1992) como um dos principais elementos da cultura material sateré-mawé: “Os Sateré-Mawé possuem rica cultura material, sendo os teçumes sua maior expressão. Eles designam por *teçume* o artesanato confeccionado pelos homens: peneiras, cestos, tipitis, abanos, bolsas, chapéus, paredes e coberturas de casas etc, feitas com talos e folhas de caraná, arumã, e outros”. (Lorenz, 1992, p. 13)

⁴² Nome dado ao “pão de guaraná”, um bastão defumado produzido com os grãos.

⁴³ Como veremos, este colar é o “colar sateré-mawé” por excelência, feito com sementes de pucá (*waruru*, em língua sateré-mawé) e pombinhos talhados em murumuru.

mas, principalmente, é evidenciada pela própria seleção prática do que é ou não vendável. A escolha do que pode ser vendido fica igualmente clara na circulação restrita dos outros artefatos, que não constam na "lista" de objetos comercializáveis, entre não-indígenas. Em Manaus, alguns desses objetos podem ser ofertados como presentes de alto valor simbólico, como a luva da Tucandeira e o colar de pombinhos e *waruru*, ou comercializados com ressalvas após uma avaliação do comprador, inferindo suas intenções e considerando o grau de proximidade deste com o grupo, especialmente no caso da luva. Outros artigos da cultura material sateré-mawé, que fazem parte de um cotidiano mais ligado às aldeias e são de pequena produção para uso próprio, podem ser dados ou vendidos a partir de demandas em circunstâncias extraordinárias, ainda que produzindo um certo estranhamento – como pode ser o caso de pedras raladoras⁴⁴. Já uma reprodução de Poratig, como aquela que orna a entrada da comunidade de I'apirehyt em Manaus, entraria num conjunto de objetos proibitivos, uma vez que não integra nenhum tipo de produção como artefato e é um objeto dotado de sacralidade que ocupa entre os Sateré-Mawé posição de grande importância, tratando de saberes “muito respeitados” – expressão que significa, nesse contexto, que não são facilmente revelados, especialmente aos de fora⁴⁵.

Olhar os objetos de artesanato como resultado de uma seleção protagonizada pelo grupo que os produz nos leva a ver nessa prática estratégias próprias e autônomas de gerenciamento de suas relações com os outros. Como descrito por Assis (2006) em sua análise do caso Mbyá, também o artesanato sateré-mawé explora em seus próprios termos um imaginário ocidental sobre os indígenas e uma demanda por esse tipo de comércio, somada ainda a expectativas próprias das múltiplas interações promovidas no espaço urbano. Lembremos, por exemplo, do prefeito de Manaquiri ao saber que D. Zurma era indígena, quando pedia apoio para a recém-fundada comunidade de Waranã: "São índios mesmo? Fazem artesanato?".

⁴⁴ Segundo Appadurai, tais casos de vendas imprevistas são uma consequência possível do contato entre diferentes quadros culturais: "Negociações com estrangeiros podem produzir contextos para a mercantilização de coisas que noutras ocasiões estariam protegidas da mercantilização" (Appadurai, 2008, p. 22).

⁴⁵ O próprio objeto, que está na TI, tem seu paradeiro incerto para muitos Sateré-Mawé, inclusive as duas réplicas que circulam no Andirá e Marau guardadas por lideranças, de acesso restrito a muitos e proibido a mulheres.

O artesanato é assim um dos primeiros, senão o primeiro, sinal diacrítico (Carneiro da Cunha, 2009) acionado e exibido pelos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e, junto à festa da Tucandeira, se torna uma importante ferramenta de afirmação e de distinção não só entre os Sateré-Mawé e a população não-indígena mas também entre outras etnias presentes na cidade. Ele passa a integrar estratégias criativas de vida na cidade e se apresenta como um mediador de relações. Antes de descrever a rede de sementes utilizadas no artesanato sateré-mawé em Manaus apresentarei brevemente no que consiste esse artesanato, ou seja, quais artefatos foram eleitos entre os Sateré-Mawé para configurar objetos de venda, bem como alguns aspectos de sua produção, que serão retomados ao fim do capítulo. Para apresentar o artesanato sateré-mawé retornarei à TI Andirá-Marau e à relação dos artesãos e artesãs com os municípios próximos – onde são vendidos os artefatos –, para enfim chegar a Manaus.

3.1 O artesanato sateré-mawé

No Andirá, no Marau, eles fazem artesanato. Que antes só usava como proteção, né, agora não, uns fazem pra vender. Agora eu vi cada colar bonito que eles fazem lá, bem tecido. A AMISM teve um trabalho excelente lá na reserva, até hoje eles tão fazendo. (Terezinha, 2015, Manaus-AM)

O artesanato produzido e vendido pelos Sateré-Mawé com quem tive contato consiste principalmente em artigos feitos com sementes, particularmente colares, pulseiras e anéis, que, apresentando elementos presentes também nos artefatos de uso pessoal, não são, no entanto, os mesmos. Os colares de uso próprio são, em geral, feitos com sementes pretas, como chumburana, murumuru, maniva-do-mato e, principalmente, a pucá, sementes que serão abordadas em detalhes na próxima seção. Os colares de proteção de que fala Terezinha são precisamente aqueles feitos com as sementes de pucá (*waruru*), amplamente utilizados pelos Sateré-Mawé e reconhecidos como um marcador da etnia em todos os locais onde estive - Manaus, Maués, Barreirinha, Parintins e na aldeia de Ponta Alegre.

Qualquer pessoa que você vê usando pucá pode saber, é Sateré ou é amigo de Sateré. (Regina, 2011, Manaus-AM)

Além dos longos colares compostos pelas pequenas sementes de pucá, um outro tipo de colar produzido com essa mesma semente, misturada a pombinhos talhados em sementes

de murumuru, é considerado o mais importante entre os Sateré-Mawé – um dos colares mostrados por D. Baku como legitimadores de sua atuação como tuxaua. Ele é usado por lideranças, pajés (*paini*) e outros Sateré-Mawé, principalmente em contexto público, no contato com outros grupos, quando consideram necessário ou desejável se identificar como representantes da etnia, enquanto também se protegem contra possíveis desavenças – como relatado, usar muitos colares em situações públicas, especialmente em reuniões políticas, é uma forma de evitar os efeitos de potenciais conflitos sobre o corpo do usuário.

O colar de pombinho pode ser ocasionalmente encontrado para venda, principalmente nos municípios próximos à TI, mas não está comumente presente entre os artefatos comercializados – menos ainda o colar feito só com pucá, utilizado no artesanato como matéria-prima para outros modelos⁴⁶. Os colares para artesanato produzidos por mulheres na TI Andirá-Marau são compostos de misturas das sementes pretas de uso pessoal e outras encontradas nas aldeias, como morototó, lágrima-de-nossa-senhora, olho de boi, inajá, além da madeira de muirapiranga, acrescentando-se, no caso da produção em Manaus, variedades coletadas ou compradas na cidade, incluindo também sementes tingidas de diferentes cores. Os colares tecidos, comentados por Terezinha no início desta seção, são aqueles feitos com dois ou mais fios entrelaçados, que formam uma trama com as sementes. Eles são colares mais grossos, considerados “trabalhados”, em oposição aos colares de um só cordão, considerados simples, “só de enfiar mesmo”.

Não há relatos precisos sobre o início da produção de artesanato entre os Sateré-Mawé, mas sabe-se que há algumas décadas as aldeias próximas aos municípios de Maués e Parintins integram os festivais locais com sua produção artesanal. Tanto o Festival Folclórico de Parintins – a famosa Festa do Boi – e a Festa do Guaraná de Maués, performatizadas como eventos desde os anos 1980, lançam mão de elementos da cultura sateré-mawé ou um repertório de imagens ocidentais mais gerais sobre “os índios” – o que não implica necessariamente em um esforço de inserção dos mesmos nas festividades.

O elemento central da economia de Maués e região é o guaraná, do qual a domesticação e cultura são historicamente atribuídas aos Sateré-Mawé (...) A cada

⁴⁶ O próprio colar é a matéria-prima, pois a semente na TI é furada ainda verde e inserida em um cordão, que pode ser usado pelas mulheres como colar ou desmanchado para elaboração de artesanato.

ano ocorre Festa do Guaraná em Maués, da qual participam os índios e que se traduz entre eles como um fortalecimento de sua etnicidade. (...) O Festival Folclórico de Parintins, onde a imagem dos Índios em geral, e dos Sateré-Mawé em particular, pelo nome de fácil pronúncia e memorização, reporta muito ao setor público, municipal ou estadual do Amazonas, e privado. [O festival] funciona como um gigantesco festim marcado por um canibalismo simbólico inverso, onde os “brancos” ou “civilizados” (...) incorporam a imagem dos Ameríndios com quem sonham. (Figuerola, 1997, p. 254, tradução minha)⁴⁷

O grande fluxo de turistas faz dos eventos um momento propício para que os Sateré-Mawé na TI tentem um lugar no disputado mercado de artesanato das cidades, seja como vendedores finais dos artefatos ou como fornecedores para revenda. No Festival do Guaraná, em Maués, foi estabelecido desde 2014 um espaço de destaque, à beira do rio, para a venda de suas produções – um marco significativo na relação do poder público local com os Sateré-Mawé que vivem a maior parte do tempo na cidade ou transitam por ela e que antes comercializavam seus produtos de modo informal. Já em Parintins, foi cedido a algumas famílias, por uma associação, espaço de venda em uma tenda localizada na praça em frente ao local das festividades, o Bumbódromo.

O artesanato vendido em ambos os eventos é composto principalmente pelos acessórios de sementes e alguns artefatos produzidos com penas, como enfeites de cabelo. Além disso, a produção comercializada inclui ainda, no caso de Maués, cestos de palha de arumã ou produtos alimentícios como farinha de mandioca e bastões de guaraná e, em Parintins, figuras antropomórficas, animais e utensílios talhados em madeira molongó. Os festivais mobilizam também artesãs sateré-mawé que vivem em Manaus, que se deslocam até as cidades ou enviam por barco sua produção para parentes revenderem – como no caso das comunidades Waikuru e Porantim, que têm dona Nandia em Maués como intermediária, ou integrantes da OMISM que mantêm contato direto com familiares na região de Parintins.

Fora do contexto dos festivais, artefatos são comercializados nos municípios próximos à TI em menor escala. A venda é feita por indígenas habitantes das cidades que transitam também pelas aldeias, ou por aqueles que frequentam os municípios no fim do mês para

⁴⁷ "L'élément central de l'économie de Maués, et de sa région, est le guaraná, dont la domestication et la culture sont historiquement attribuées aux Sateré-Mawé (...) Chaque année se déroule la Fête du Guaraná à Maués à laquelle participent les Indiens et qui se traduit pour eux par un renforcement de leur ethnicité. (...) Le Festival Folklorique de Parintins, où l'image des Indiens en général, et des Sateré-Mawé en particulier au nom facile à prononcer et à mémoriser, rapporte beaucoup au secteur public, municipalité ou État d'Amazonas, et privé. (...) [Le festival] fonctionne comme un gigantesque festin marqué par un cannibalisme symbolique inversé ou les "blancs", "civilisés" (...) incorporent l'image des Ameríndien dont ils rêvent."

passeios, recolhimento de aposentadorias, benefícios sociais e tratamento de saúde, chegando por barcos de linha que semanalmente passam por aldeias da TI. Esse artesanato, menos variado e em menor quantidade, é composto principalmente por colares de sementes, que circulam entre as Casas de Trânsito, CASAI (Casa de Apoio a Saúde do Índio) e casas de parentes. No caso daqueles que vêm da TI, a circulação dos artefatos, muitas vezes distribuídos para revenda, acompanha também o fornecimento de sementes a artesãos indígenas e não-indígenas das cidades, em troca de roupas, tecidos ou dinheiro. No entanto, excetuando o período de maior atividade da AMISM na TI, essa prática não apresenta um caráter sistemático ou contínuo. Ela consiste em uma pequena produção individual, intermitente, que acompanha a dinâmica das rotas socialmente reguladas entre terra indígena e municípios.

Além da experiência da AMISM, que incentivava a produção do artesanato no território indígena e imediações, em Parintins a Casa de Trânsito possui um espaço permanente para produção e venda dos artefatos feitos pelos muitos indígenas que lá se hospedam⁴⁸. Juracy, professora em Manaus, relembra que, durante a infância, também seu tio, capitão Zezinho, criou uma oficina de artesanato em sua casa no município, fornecendo um “kit” de sementes e materiais para que mulheres na cidade produzissem artefatos que seriam vendidos durante o festival. Juracy conta que sua mãe nunca as deixou “*trabalhar* com artesanato”, que parecia opor ao incentivo que dava à educação formal, mas permitia que usassem os colares de pucá feitos pela avó.

A oficina era de fazer anel, de montar colar, de lixar as sementes. Pegava cada pessoa, cada artesã pegava o seu kit, ou levava pra casa ou ia lá montar. Aí quando eu apareci com o meu kit a mamãe disse: “Tu pode devolver”. Ela nunca disse o motivo. Ela nunca gostou. Mas ela gostava muito que a gente usasse colar, simples, de pucá. (Juracy, 2015, Manaus-AM)

⁴⁸ Acompanhei ainda o projeto de criação de uma nova associação de mulheres, já comentado, que teve à frente Jana Mequides, coordenadora da Casa de Trânsito até seu falecimento em 2014. Jana, também artesã, planejava dar início a uma nova associação de artesanato na aldeia de Molongotuba, rio Andirá, dessa vez sediada nas proximidades da TI, voltada à participação das associadas no território sateré-mawé. Assim como as outras associações criadas em Manaus, Jana começava a organizar palestras e reuniões sobre violência doméstica e fortalecimento político das mulheres na aldeia, contando também com apoio de professores da UEA. Durante minha última visita a Parintins, em 2014, conversamos longamente sobre a criação da nova associação nos dias que passei na Casa de Trânsito, e chegamos a organizar atas, consultar contadores na cidade para obter informações sobre o registro, iniciando também o levantamento de recursos necessários. Após o falecimento de Jana o projeto da associação foi colocado em suspenso, talvez momentaneamente.

Muitas artesãs em Manaus traçam diferenças significativas entre os colares produzidos na cidade e aqueles produzidos na TI, que passam pela noção de que na cidade há uma maior produção de colares tecidos, com maior variedade de sementes, feitos em um ambiente (o urbano) onde se tem mais “ideias” de modelos, pelo contato com “o que está usando”. Essas diferenças são circunstancialmente enfatizadas, como nos comentários de que “lá elas têm os materiais, aqui a gente tem as ideias”, ou amenizadas, como quando uma artesã orgulhosamente afirma trabalhar com “sementes originais”, “artesanato da aldeia”. Nesse contexto, “sementes originais” se opõem ao uso de açaí tingido, muito difundido entre todas artesãs em Manaus, uma oposição que será retomada adiante.

Regina, coordenadora da AMISM, também reforça que, enquanto na cidade o artesanato se tornou um trabalho, nas aldeias ele é executado em um tempo entre outras tarefas prioritárias. Esse tempo é, por exemplo, durante uma viagem de barco, na passagem de horas na rede, ou no período menstrual, quando as mulheres não vão para seus roçados e devem permanecer reclusas. Esse seria um dos motivos, segundo a coordenadora, pelos quais não vingaram alguns programas propostos nas aldeias por agentes externos para elaboração contínua de artesanato. Sobre o artesanato como trabalho, André, tuxaua de Waikuru e Porantim acrescenta:

Na aldeia a gente fazia artesanato mas não era como em Manaus. A diferença é que aqui em Manaus a gente faz pra sobreviver né, e na aldeia a gente faz como um costume, tipo um *hobby*, digamos assim né. A gente cria um ou dois colar, aí bota no pescoço, e pode fazer outros... (André, 2014, Manaus-AM)

Como descrito no Capítulo 2, esse artesanato-trabalho elaborado na cidade de Manaus é narrado como uma prática que passa a fazer parte do cotidiano das famílias nos anos 1990 de forma gradual, no contexto de surgimento da AMISM, partindo também da experiência de Zenilda na AMARN, onde mulheres do Alto Rio Negro já produziam artefatos para venda desde os anos 1980. A seleção do que se tornaria artesanato na cidade veio da experiência anterior de D. Tereza e algumas de suas filhas na produção de artefatos na TI, além de considerações próprias sobre o que seria ou não comercializável no novo contexto. Entre as principais sementes utilizadas e conhecidas na TI Andirá-Marau as únicas encontradas com facilidade na cidade eram tucumã-í e jauari, empregadas na produção de anéis, de modo que, a partir do que eram então suas referências, o núcleo familiar começa suas atividades com

essa produção. As árvores foram identificadas em áreas de mata nos arredores da cidade (Tarumã e Manaquiri), onde membros da família haviam se estabelecido. Sem possibilidade de mobilizar um fluxo regular de sementes vindas da TI e ainda no princípio do empreendimento, a família começa então a utilizar outras sementes que encontram no meio urbano.

Elas construíram elas mesmas, mulheres, elas construíram [*a sede da AMISM no bairro Redenção*]. Lá dentro elas trabalhavam, ainda me lembro, minha vó lixava anel, minha tia fazia brinco e outra fazia colar. Às vezes elas diziam: “Olha, hoje é dia do anel”, ia todo mundo lixando anel. E a gente também, era pequeno e queria tá lá no meio, brincando, às vezes perdia algum caroço e elas brigava. Às vezes a gente acompanhava elas, ainda me lembro, minha mãe acompanhando minha avó, aqui era muita área verde, então tinha ali pra banda pra trás do condomínio tinha muita árvores, eu ainda me lembro, que elas entravam no mato pra pegar o caroço de tucuma-í pra fazer o anel, e brinco, e palha também trazia de lá, trazia muita semente que elas achavam. Aí no outro dia todo mundo sentada, descascava o tucumã, limpava ele tudinho e no outro dia era serrado. Ainda me lembro que era aquelas lata de tinta, era cheia do caroço, ainda me lembro, que foi elas que começaram o artesanato Sateré em Manaus. (Inara, 2015, Manaus-AM)

As “caçadas” para coleta de objetos e alimentos em bom estado no lixão de Novo Israel e nas escadarias do Mercado Municipal, mencionadas por D. Zurma e Regina, dão lugar a “caçadas” para coleta de sementes. Assim, desenvolvem técnicas para fazer artefatos com sementes de ingarana, muito presentes em toda a cidade, e de tento-carolina. Como será descrito, cada semente possui um modo próprio de coleta e preparo, e demanda cuidados específicos: algumas devem ser fervidas antes de furadas, outras devem ser antes descascadas, lixadas, polidas. O domínio das habilidades de manejar diferentes variedades de sementes remete à adaptação de técnicas desenvolvidas e apreendidas na TI mas também ao contato com outras artesãs na cidade, por uma partilha constante de modos de fazer.

Aos poucos o repertório de sementes possíveis se expande, acompanhando o estabelecimento de famílias em diferentes locais, onde encontram diferentes árvores, e a nova possibilidade de adquirir variedades em alguns pontos de venda. Com a consolidação da AMISM e da rede de sementes entre TI e cidade, posteriormente mobilizada também por outros Sateré-Mawé no Andirá e Marau, os artefatos produzidos em Manaus passam a ser uma combinação destas com aquelas da cidade. Neste processo, as artesãs desenvolvem uma eleição cuidadosa do que é vendido nas feiras em Manaus, o que é vendido em encomendas para estrangeiros e o que é produzido para uso pessoal.

Essa seleção sofre constante reavaliação, sendo o próprio artesanato sateré-mawé algo que está sendo continuamente reinventado pela criatividade das artesãs. Atualmente, entre os artigos comercializados em Manaus encontram-se outros tipos de objetos, como a buzina⁴⁹ (chamada *huhu*), tradicionalmente produzida com taboca, mas adaptada ao bambu na comunidade Sahu-Apié, figuras de animais talhados em madeira molongó, chaveiros de formigas tucandeira feitos com resina, amuletos de filtros-do-sonho, e os chamados “xoró”⁵⁰ de cabelo, além dos colares, pulseiras, brincos e anéis. Desde o início de sua produção até os dias atuais houve uma diversificação de materiais, dos tipos e modelos dos artefatos, mas a matéria-prima principal se manteve a mesma: as sementes.

3.2 Rede de sementes

As sementes utilizadas na produção de artesanato das associações e comunidades em Manaus movimentam um amplo *circuito* para além do contexto urbano. Adquirir sementes é um misto de improviso e intenção: um trajeto de ônibus pelo centro da cidade, a caminho de outras atividades, pode revelar a uma artesã novas árvores de sementes de tento ou ingarana que ainda não conhecia, ou uma visita a familiares de outras comunidades pode resultar na coleta de sementes da região; uma vez identificadas as árvores, a coleta pode ser feita individualmente ou são organizadas excursões específicas para realização de coletas coletivas. Outras variedades podem ser adquiridas na ocasião da visita de algum parente da TI, que as compra ou troca por roupas e tecidos com artesãs das aldeias. Em algumas circunstâncias, essas trocas podem ser pessoalmente realizadas pelas artesãs de Manaus e seus parentes próximos durante viagens para as imediações de Andirá-Marau, o que geralmente ocorre em consonância a outras motivações, como visitar algum parente ou cuidar de negócios. Em suma, as rotas das sementes são rotas entremeadas a outros trajetos traçados dentro e fora do meio urbano e guiadas pelas relações de sociabilidade entre parentes, vizinhos e afins.

⁴⁹ A buzina é um exemplo de um artefato sateré-mawé que foi contextualmente convertido em artesanato.

⁵⁰ Zurma conta que, depois de começarem a fabricar anéis e, em seguida, colares com sementes encontradas na cidade, as mulheres da AMISM criaram enfeites de cabelo que batizaram “xoró” - uma brincadeira com o nome de Xoró, um menino que costumava roubar bacias e objetos das mulheres no bairro Redenção.

Há variedades que são coletadas por homens, como os chamados caroços de babaçu, tucumã-í e sementes de morototó, enquanto outras são adquiridas por mulheres. A produção artesanal dos homens é mais focada na confecção das já descritas “peças”, feitas com os caroços coletados, e na montagem de colares que consideram atender também a um público masculino – colares de uma só volta, com menor variedade de sementes. Porém, pelo fato das mulheres estarem à frente dos processos de aquisição de sementes, manufatura e venda do artesanato vou me referir principalmente a elas nas descrições a seguir.

As artesãs não renovam seus estoques de sementes apenas quando estes chegam ao fim. Elas também o fazem quando têm grandes encomendas a cumprir (especialmente no caso da AMISM); nas vésperas de uma feira ou evento (como foi a Copa do Mundo, os eventos escolares do Dia do Índio, ou na execução do rito da Tucandeira em alguma comunidade); e também aproveitando circunstâncias não previstas: quando outras artesãs as convidam a acompanhá-las em coletas pela cidade; quando parentes chegam da TI; quando visitam regiões na época em há algum tipo de semente em abundância; quando outras mulheres aceitam encomendas para a compra de sementes em lugares mais distantes. Grupos que têm venda regular de artefatos, como Sahu-Apé e a AMISM, produzem artesanato diariamente, adquirindo sementes por diferentes meios, enquanto outros podem apresentar diferentes ritmos de produção, o que significa também outra frequência na aquisição de sementes.

Acompanhei em campo quatro formas principais de adquirir sementes: **1. a coleta em árvores no perímetro urbano e proximidades**, **2. a compra de sementes na cidade**, **3. o cultivo de plantas** e **4. a troca ou compra na terra indígena e imediações**. Após adquiridas, as sementes podem circular ainda entre parentes e vizinhos de diferentes comunidades ou núcleos familiares, pela doação, venda ou troca das variedades que possuam em maior quantidade – um repasse que, ao longo do tempo, segue a máxima das trocas sociais formulada por Mauss (1924), "dar, receber e retribuir".

Nas próximas páginas descrevo atividades de coleta, compra, plantio e troca de sementes a partir de minhas relações com algumas pessoas que desempenham papéis centrais em suas comunidades e associações na elaboração de artesanato. Para cada seção selecionei algumas sementes que terão seus processos de aquisição descritos em pormenores,

procurando elucidar detalhes mais sutis desses procedimentos para chegar ao fim a uma visão mais geral do circuito, como sementes de um colar que vai aos poucos sendo montado. Como um guia para a leitura desta que é a parte mais descritiva e etnográfica da dissertação, proponho que se atente desde já a algumas questões que serão ao fim retomadas. Primeiramente, que as práticas de coleta indicam formas específicas de caminhar por Manaus e de vivenciar suas transformações: a identificação de novas árvores e derrubadas de outras acompanham também processos de urbanização da cidade; em seguida, que a compra de sementes parte de trocas e negociações com interlocutores que se tornam possíveis no meio urbano, e associam-se a transformações nos modos de fazer, expressas principalmente pela inclusão de sementes tingidas no artesanato; já o plantio, apesar de não gerar quantidade suficiente para configurar o modo principal de aquisição de nenhuma variedade, é uma prática muito difundida entre as famílias e modifica o espaço urbano pela inserção de espécies típicas do Baixo Amazonas, consideradas essenciais para o artesanato sateré-mawé; por fim, a troca de sementes e roupas estabelecida pelos Sateré-Mawé entre cidade e terra indígena promove continuidades e atualizações dessa relação pela circulação constante de coisas, pessoas e referências. Os trajetos para coleta fazem passagens fluidas entre cidade e áreas de floresta em suas proximidades, bem como aqueles realizados para trocas com a terra indígena, conformando uma intensa mobilidade entre espaços que assim se aproximam, em lugar de se opor.

Essas práticas não ocorrem de forma isolada ou pontual; elas são regularmente realizadas por diferentes pessoas em diferentes lugares e momentos, configurando redes familiares que, em conjunto, formam o *circuito* aqui proposto. As pessoas que mobilizam essas redes terão seus nomes frequentemente mencionados, bem como as comunidades descritas no Capítulo 2. No anexo 1 encontra-se um genograma das famílias em Manaus, que apresenta as relações familiares até a geração de netos de D. Tereza, sendo importante notar que a circulação de sementes é direcionada por relações de parentesco e pelas alianças feitas e refeitas entre famílias.

A tabela a seguir apresenta os nomes das principais sementes conhecidas e utilizadas, incluindo sua denominação em língua sateré-mawé e nome científico. Cabe apontar que o nome de algumas sementes podem variar entre comunidades do rio Andirá e aquelas do rio

Marau. Foi relatado ainda que, em muitas comunidades no rio Andirá, algumas sementes são chamadas do mesmo modo como em português, apesar dos moradores desses rios compreenderem os nomes dados no Marau. O nome de algumas sementes em português parece ter vindo da língua geral, o Nheengatu, como ingarana e chumburana, que se refere respectivamente a um similar (*rana*) ao ingá e ao chumbo. Em Manaus não é comum as pessoas utilizarem o nome indígena das sementes, a não ser no caso de pucá (*waruru*) e morototó (*apetu*) – de modo geral, muitos se comunicam apenas em língua portuguesa e outros não conhecem nomes de muitas sementes em língua sateré-mawé mesmo quando possuem algum conhecimento do idioma, apenas daquelas mais comuns na TI.

Os nomes registrados foram relatados por Danila, vinda do Andirá há dois anos, moradora no bairro Redenção em Manaus, fora de comunidades. Os nomes foram posteriormente confirmados por Seu Mair, sateré-mawé chefe de posto da FUNAI aposentado na cidade de Maués, e a grafia dos mesmos foi checada por Deise, professora sateré-mawé da comunidade Nova América no Marau, durante sua passagem por Manaus para retirada de certificado de conclusão do ensino fundamental. O objetivo aqui não será aprofundar um estudo classificatório sobre as sementes e as palavras que as nomeiam, mas apenas apontar a existência de diferentes formas de categorização, possibilitando também sua identificação em outros contextos. Junto a cada semente apresento suas principais formas de aquisição: **Col** (Coleta na cidade e imediações); **Com** (Compra de variedades na cidade); **Pla** (Plantio na cidade e imediações); **TI** (Troca e compra na terra indígena Andirá-Marau e municípios adjacentes).

Semente	Nome Sateré-Mawé	Nome científico	Col	Com	Pla	TI
Tucumã	/hywy/	<i>Astrocaryum tucuma</i> Martius	X	X		X
Tucumã-í	/jawari/	<i>Astrocaryum acaule</i> Mart.; <i>Arecaceae</i>	X			
Jauari	/jawari/	<i>Astrocaryum jauari</i>	X			
Tento carolina	/waty haipy/	<i>Adenanthera Pavonina</i> L. chegar ORMOSIA SP.	X			
Ingarana	/moku ran/	<i>Leucaena leucocephala</i> (Lam.) R. de Wit.; <i>Fabaceae</i>	X			
Babaçu	/kyha/	<i>Attalea speciosa</i> Mart.	X			
Arara-tucupi	/mukiurã/ ou / momi/	<i>Parkia discolor</i> Spruce ex Benth.; <i>Fabaceae</i>	X			X
Olho de boi	/ahiã eha/	<i>Dioclea</i> spp.	X			
Jatobá	/ma'ate/	<i>Hymenaea courbaril</i>	X			
Jarina	—	<i>Phytelephas macrocarpa</i> Ruis & Pav.		X		
Açaí	/wasai/	<i>Euterpe oleracea</i> Mart.		X		
Jupati	/papa/	<i>Raphia taedigera</i> , <i>Acercasse</i>		X		
Bacaba	—	<i>Oenocarpus bacaba</i> Mart.	X	X		
Tauari	/tawari/	<i>Couratari tauari</i>				X
Jará	/jara-í/	<i>Pouteria</i> sp.	X	X		
Muru-muru	/kury/	<i>Astrocaryum murumuru</i> Wallace				X
Chumburana	/urigatinhat/	<i>Canna</i> spp.; <i>Cannaceae</i>			X	X
Pucá	/waruru/	<i>Cardiospermum halicacabum</i> L.; <i>Sapindaceae</i>				X
Morototó (Caracuru)	/apetu/	<i>Didymopanax morototoni</i> (Aubl.) Decne. & Planch.; <i>Araliaceae</i>				X

Semente	Nome Sateré-Mawé	Nome científico	Col	Com	Pla	TI
Caramuri	/toto/ ou /y'wahup/	<i>Ecclinusa guianensis</i> Eyma, Sapotaceae				X
Maniva de Veado	/yty e mani ape/					X
Tento Olho de Cabra	/waty haipyty perup/	<i>Ormosia paraensis</i> Ducke <i>Ormosia arborea</i>	X			X
Inajá	/puwi/ ou /awyato waiti/	<i>Maximiliana maripa</i>	X			X
Lágrima de Nossa Senhora	/santo eha/	<i>Coix lacryma-jobi</i> L.		X	X	X
Paxiúba	/panti/	<i>Socratea exorrhiza</i> (Mart.)	X	X		
Paxiubão	—	<i>Iriartea deltoidea</i>		X		
Patauá	/awuhu'í wato/	<i>Oenocarpus bataua</i>	X			
Tucumã piranga	/tawará/	<i>Astrocaryum vulgare</i>				
Outros materiais						
Espinho de quando	/nhuim sap/		X			
Tucum	—	<i>Astrocaryum vulgare/ Bactris setosa</i>		X		
Bambu	/akwara wato/		X			
Taboca	/akwara hit/	<i>Guadua weberbaueri</i>				X
Molongó	—	<i>Ambelania acida</i>	X			
Muirapiranga		<i>Brasimum paraense</i> Hub. Maraceae	X			X

Tabela 2: Relação das principais sementes utilizadas pelos Sateré-Mawé

3.2.1 Coleta de sementes no perímetro urbano e região

Como descrito no Capítulo 2, as comunidades sateré-mawé em Manaus e região estão localizadas em áreas com ecossistemas variados. Imaginar uma comunidade sateré-mawé na cidade pode nos remeter tanto a um cenário predominantemente urbano com edifícios, carros, asfalto e comércio, como também a áreas de floresta, à beira de rios ou grandes igarapés. Essa diversidade de ecossistemas implica em um diferente acesso a sementes e promove a circulação de variedades entre as mulheres.

Na área do Tarumã, por exemplo, existem três comunidades à beira do igarapé Tarumã-açu – Hiwy, Inhãam-bé e Porantim – que têm acesso privilegiado a sementes de arara-tucupi, abundantes nas margens do rio e muito utilizadas por todos os outros grupos. I'apirehyt, Wairiku e a AMISM, localizadas em área urbana, coletam com mais facilidade sementes de ingarana e tento em árvores espalhadas pela cidade. Já Waranã, no município de Manaquiri, e Sahu-Apé, em Iranduba, são comunidades com ampla área verde e acesso ao rio, o que significa também uma maior variedade de sementes. Em Sahu-Apé, por exemplo, encontramos babaçu, lágrima-de-nossa-senhora, chumburana, tucumã-í, jará, tento e olho de boi, que são também coletadas por parentes durante visitas ou repassadas por meio de doação, troca e venda, enquanto em Waranã existem sementes de tucumã-í, jauari, tento e jatobá - semente que D. Zurma leva às sobrinhas quando vai a Manaus, por ser dificilmente encontrada na cidade. Essas trocas obedecem a relações de proximidade entre parentes mais que uma proximidade física entre comunidades. De modo geral, pode-se dizer que as comunidades de I'apirehyt (Redenção), Sahu-Apé (Manaquiri) e Hiwy (Tarumã) estabelecem trocas mais frequentes entre si; assim como Inhãam-bé (Tarumã) e a OMISM (Redenção); Porantim (Tarumã) e Waikiru (Redenção) – que apenas ocasionalmente faz trocas com a vizinha I'apirehyt. Já a AMISM, realiza trocas ou repasses com pessoas fora de comunidades ou parentes em Sahu-Apé e Waranã (Manaquiri). Indiretamente, porém, suas sementes chegam também a I'apirehyt por repasses secundários.

Figura 13: Diagrama da troca de sementes entre comunidades e com a TI Andirá-Marau. As setas indicam a direção do fluxo de sementes de uma região a outra, ou a pessoas específicas.

O diagrama acima representa algumas dessas trocas entre comunidades e a TI Andirá-Marau. Os blocos azuis indicam localidades de Manaus e região: o bairro Tarumã, onde estão localizadas as comunidades Hiwy, Inhãam-bé e Porantim; o bairro Redenção, onde estão as comunidades I'apirehyt, OMISM, Waikiru; o bairro Compensa II, onde está localizada a AMISM; o município de Manaquiri, onde está Waranã; Iranduba, onde está a Sahu-Apé e o município de Manacapuru, onde está localizada a Vila do Jacaré, onde vivem parentes de associadas da AMISM que moram na associação e em Sahu-Apé. As sementes apontadas nos blocos laranja são aquelas encontradas na área das comunidades, não estando representadas sementes coletadas em outros espaços da cidade, como a ingarana. Além das trocas já mencionadas entre comunidades, também, como veremos, cada uma tem acesso privilegiado a um fornecedor de sementes vindas TI: D. Nandia fornece sementes vindas do Marau a Waikiru e Porantim; Seu Orestes leva a Hiwy sementes vindas do Andirá; as sementes de Mói e Ariá chegam até I'apirehyt, Sahu-Apé, OMISM e Inhãam-bé; já representantes da AMISM, realizam viagens para adquirir suas próprias sementes na área. As sementes adquiridas podem ser repassadas a outras comunidades através de trocas, como aquelas que ocorrem entre Waikiru e I'apirehyt, ou entre a AMISM e Sahu-Apé.

Neste bloco apresento exemplos de sementes coletadas em Manaus e municípios próximos, que fazem parte do circuito de sementes na cidade. As sementes que escolhi apresentar exemplificam algumas coletas realizadas nas diferentes regiões ocupadas pelos Sateré-Mawé: no centro urbano (ingarana, tento, inajá e tucumã), nas proximidades de Tarumã-Açu (arara-tucupi), no interior do terreno de comunidades em área de mata (babaçu, tucumã-í, olho de boi). Cabe apontar ainda que algumas sementes mencionadas também podem ser adquiridas de outras formas e em outros locais (vide tabela 1), sendo a divisão proposta para descrição aquela que percebi ser mais recorrente entre minhas interlocutoras no decorrer da pesquisa.

3.2.1.1 Ingarana (*Leucaena leucocephala*)

Antigamente a gente fazia mais é com ela, não tinha pucá né, era difícil, chumburana e o tento também. A gente colhe pelas ruas, é mais onde tem mato, aí tem ingarana a gente vai e colhe ela. (Valda, 2014, Manaus-AM)

Figura 14: Sementes de Ingarana. (Foto: Autoria própria)

Manaus é uma cidade de ingaranas. A planta, conhecida em outras localidades como leucena, é abundante no perímetro urbano e acessada com facilidade por todas as artesãs. Caminhando pela cidade, podemos reconhecer suas árvores em muitas das áreas de mata espalhadas pelos bairros. Ela está nas calçadas, canteiros centrais, terrenos baldios, parques e beira de igarapés que cruzam Manaus.

Originária da América Central, presente em muitas regiões tropicais do mundo, a ingarana é amplamente utilizada no reflorestamento de áreas degradadas, sendo comum em muitas outras cidades do Brasil (Costa & Durigan, 2010). O nome vulgar *ingarana* vem da junção de *ingá* (*Ingá sp.*) e *rana*, sufixo tupi que significa similar, parecido. Deve-se notar, no entanto, que em outras partes do país o mesmo termo dá nome a outra planta, *Abarema Jupunba*. Quanto à ingarana amazonense, trata-se de uma espécie arbustiva, perene, que apresenta raízes profundas, podendo chegar a uma altura de 20 a 40 metros. Em Manaus suas sementes são também chamadas de “sementes de melancia”, pela semelhança.

Por ser facilmente encontrada, a semente de ingarana é um material muito presente no artesanato indígena da cidade. As artesãs sateré-mawé contam que esta foi uma das primeiras variedades que começaram a empregar na elaboração de colares na cidade, numa época em que não tinham fácil acesso a outras espécies, especialmente àquelas que conheciam e utilizavam na TI Andirá-Marau, como chumburana e pucá, ou mesmo a semente de tento, que mais tarde descobririam na cidade. Se num primeiro momento os colares de ingarana eram feitos de forma simples, apenas pela inserção das sementes num único cordão, com o passar do tempo a produção passa a se diversificar. Atualmente encontramos as sementes de ingarana em colares, pulseiras e brincos, mescladas a outras, principalmente o morototó ou o açai tingido, com modelos variados. Elaborar medalhões em formato de flor utilizando a semente é uma das habilidades mais valorizadas entre artesãs, orgulhosamente repassada àquelas que ainda não sabem. O colar de ingarana com um medalhão central e pulseiras grossas elaboradas com várias sequências da semente são alguns dos artesanatos mais vendidos a consumidores na cidade. Já para fins de exportação, na ocasião de encomendas, a semente é menos usada e requisitada. Uma particularidade no cuidado dessa semente em relação a outras é que, uma vez furada, ela não pode ser molhada, correndo o risco de mofar.

Figura 15: Medalhão de ingarana (Foto: Autoria própria)

A coleta de ingarana é feita durante todo o ano sendo, em geral, uma atividade coletiva realizada por mulheres, em duplas ou em grupo. As sementes nascem dentro de vagens, que geralmente dão de seis a oito sementes. O ideal é que sejam coletadas quando não estão muito verdes e tampouco secas; as sementes ideais já adquiriram o tom amarronzado característico mas ainda estão maleáveis o suficiente para serem furadas com agulhas de costura sem esforço. Caso estejam secas, elas serão antes fervidas ou deixadas de molho.

Valda, que atualmente vive na comunidade Porantim (Tarumã) conta que, quando morava no bairro Redenção, coletava a ingarana com suas irmãs e cunhadas que vivem nas comunidades de Waikuru e I'aprehyt. Por muito tempo a coleta era feita nas proximidades das comunidades, no conjunto Santos Dumont e no conjunto Jardim Hiléia, ambos localizados no próprio bairro, Zona Centro-Oeste. Na coleta, as mulheres retiram primeiramente as vagens que conseguem alcançar e, em seguida, alguém deve subir na árvore para forçar para baixo os galhos mais altos. Dada a proximidade dos pontos de coleta, não era necessário reunir sempre grandes quantidades. Porém, houve um tempo em que as árvores foram derrubadas pela prefeitura, mudando a rota do grupo para a região do bairro Distrito Industrial e do antigo bairro Ceasa, atual Mauazinho, Zona Sul de Manaus. Devido à distância e os gastos com transporte, novas estratégias foram criadas para retirar uma maior quantidade de sementes e tornar a coleta mais esporádica. Assim como é feito na coleta de arara-tucupi, o grupo passou a levar uma lona, que algumas esticavam em baixo das árvores enquanto outra subiria na árvore para jogar as vagens de cima. No próprio local são abertas as vagens e selecionadas as sementes, que são então depositadas em um pote ou sacola plástica.

Já foram relatados também outros pontos de coleta dos núcleos familiares que vivem nas comunidades do bairro Redenção, e que correspondem aos trajetos feitos pelas famílias em suas atividades cotidianas. A avenida Torquato Tapajós, uma das principais de Manaus, por exemplo, é um trajeto de passagem entre o bairro Redenção e o bairro Tarumã, realizado quando famílias vão visitar parentes em outras comunidades, e onde aproveitam para coletar sementes. Thayná Pinheiro (2011), em seu estudo sobre as sementes utilizadas na comunidade de Waikuru, aponta ainda o bairro Alvorada como um outro local onde famílias da comunidade encontram a semente. Mais um exemplo de coletas que se dão em meio a outras atividades é o de Sara, moradora de I'aprehyt, que, mesmo tendo acesso à semente em locais

mais próximos, costuma coletá-la nas proximidades da casa de sua mãe no bairro Parque das Laranjeiras, durante suas visitas.

O núcleo que vive na sede da AMISM, composto pelas famílias de Regina, Tânia e Bel, realiza coletas de ingarana em árvores mais próximas da associação, no bairro Compensa II, Zona Oeste da cidade, especialmente na Av. Brasil. Quando tinham um ponto de venda de artesanato no bairro Ponta Negra, região nobre de Manaus, encontravam a semente também em terrenos baldios localizados entre os luxuosos condomínios. Outras aquisições seguem o acaso de trajetos realizados por motivações variadas. Ao longo de meu trabalho de campo uma grande coleta foi feita, por exemplo, quando Regina avistou uma árvore de ingarana derrubada no seu trajeto de ônibus entre o centro da cidade e a AMISM. Pela oportunidade de colher uma quantidade maior de sementes, facilitada pela derrubada da árvore, todo o grupo da AMISM retornou no dia seguinte, cedo pela manhã, para avaliar e retirar as sementes antes que o sol se tornasse incômodo – como é feito no caso da maioria das coletas.

Na região do igarapé Tarumã-Açu, onde estão localizadas Hiwy, Inhãam-bé e Porantim, e na Vila do Ariaú, onde está Sahu-Apé, a semente é mais escassa. Apesar de ser considerada uma semente fácil para se trabalhar e, sendo um material que começa a ser utilizado apenas no contexto urbano, a ingarana não é considerada essencial para o artesanato de muitos grupos sateré-mawé, que podem passar sem seu uso. Para ser utilizada pelos membros das comunidades mencionadas, a semente é trocada ou doada por parentes moradores das demais comunidades durante suas visitas, ou coletadas em pouca quantidade nos trajetos que alguns fazem regularmente em direção ao Centro. Outra solução vislumbrada é o plantio da árvore, que, no caso de Porantim servirá simultaneamente para reflorestamento da área da nova comunidade e para ter à mão o material para elaboração de artesanato. Já na Vila do Ariaú, próximo à comunidade de Sahu-Apé, Dona Graça, mãe de associadas da AMISM, também procurou plantar a árvore para ajudar as filhas, que utilizam a semente em muitas de suas produções – um empreendimento que, no entanto, ainda não vingou devido à inadequação do solo arenoso de seu terreno.

3.2.1.2 Tento carolina (*Adenanthera pavonina*)

Que a minha mãe, ela gostava muito de trabalhar com essa semente. Todo colar dela tinha que ter essa semente. Podia ter outra semente, mas ela gostava mais dessa semente aqui. Ela dizia que essa semente parece que chamava atenção. Ela gostava muito dessa semente. (Regina, março/2015, Manaus-AM)

Figura 16: Sementes de Tento. (Foto: Autoria própria)

Uma das sementes mais usadas pelas artesãs sateré-mawé em Manaus, especialmente na AMISM, é o tento – particularmente o tipo conhecido como tento vermelho ou tento carolina. Trata-se de uma árvore originária da Ásia, da família das leguminosas, que pode chegar a até 20 metros. Estima-se que foi há muito introduzida no Brasil, sendo amplamente empregada para reflorestamento em várias regiões do país. Seus frutos são vagens estreitas e achatadas, que se abrem, expondo sementes vermelhas de brilho intenso. A frutificação ocorre principalmente entre os meses de março e abril, época da coleta por parte das artesãs.

Regina e as demais mulheres da AMISM conseguem a semente em três pontos principais na cidade: em árvores próximas ao Terminal I, do sistema de transporte urbano, localizado na Av. Constantino Nery, Centro; na Av. Mario Ypiranga, também região central; e na Universidade Federal do Amazonas, Zona Leste, que abriga um dos maiores fragmentos florestais nativos em área urbana do mundo. A coleta pode ser feita individualmente, aproveitando um momento de passagem pelo Terminal, por exemplo, ou em grupo, quando necessário um número maior de sementes. Na UFAM a semente é coletada principalmente

quando as associadas são chamadas a participar de eventos, geralmente para exposição de artesanato. Não é necessário subir nas árvores para a coleta do tento; quando as vagens se abrem e liberam as sementes elas estão no ponto ideal para uso, sendo coletadas diretamente do solo.

Quando precisam da semente em ainda maior quantidade, encomendam a Beth, moradora da comunidade Sahu-Apé que também integra a AMISM. Beth consegue a semente em grande quantidade no bairro Armando Mendes, Zona Leste, compradas a dez reais o litro, considerado um bom preço. A semente é necessária em quantidade quando a associação recebe encomendas de artesanato de compradores no exterior, que muitas vezes solicitam especificamente peças feitas com tento. Regina conta que uma das primeiras encomendas da AMISM foi de colares feitos com essas sementes, solicitados pela empresa de turismo Emantur para venda em São Paulo. Sua mãe, Zenilda, gostava de inserir a semente em todos seus trabalhos, especialmente quando mesclada com sementes pretas como arara-tucupí, pucá e murumuru, associando as cores à etnia Sateré-Mawé. A semente é naturalmente lisa e brilhante, dispensando lixas e polimento. Depois de marcada com um objeto perfurante, geralmente uma agulha grossa acoplada a um material de plástico⁵¹, ela é perfurada com uma furadeira elétrica.

Já os núcleos familiares do bairro Redenção costumavam coletar a semente em uma árvore localizada no próprio conjunto Santos Dumont. A árvore foi derrubada, fazendo o ponto de coleta se deslocar para a Av. Torquato Tapajós, no Bairro da Paz, ainda próximo do Redenção. Novamente, a árvore foi derrubada por ação da prefeitura. "Agora, só pelo centro que tem, eu acho. Por lá que a gente vai catando semente", explica Valda. Além de coletar algumas sementes no Centro, como as associadas da AMISM, as mulheres de I'apirehyt e Waikiru atentam a outras possíveis árvores em seus trajetos de ônibus pela cidade. Valda conta ter mapeado uma árvore próxima à caixa d'água do Terminal I, o que parece ser o mesmo ponto de coleta da AMISM, e outra na Fiocruz (Fundação Oswaldo Cruz), bairro Adrianópolis, onde às vezes é chamada para expor seu artesanato.

⁵¹ Um dos principais instrumentos das artesãs. A ponta não perfurante da agulha é inserida em um pedaço de plástico, como uma tampa de caneta, que é levemente derretido para sua fixação. Assim é criado um instrumento de fácil manipulação para perfurar ou marcar sementes.

Agora, vivendo nas margens do igarapé Tarumã-açu, ela relata que há muitos outros tipos de tento no rio Cueiras, próximo dali, acessível por via fluvial:

Tem vários, tem bem pequenininho, miudinho, lá tem tento, do grande até o menorzinho. Mas eu ainda não consegui, não. Principalmente porque não tem canoa, que senão a gente ia atrás de *caçar* os tento! (Valda, março/2015, Manaus-AM, grifo meu).

Por não possuírem canoa ou rabeta (canoa motorizada), ela espera uma oportunidade para fazer a coleta com outros parentes, como os de Hiwy, que possuem transporte para atravessar o rio. O fato de não manterem relações com pessoas da região faz com que não a frequentem, apesar da quantidade e variedade de sementes. Nas áreas de floresta em frente a sua comunidade, Porantim, encontram-se algumas poucas árvores de um outro tipo de tento muito apreciado, o tento olho-de-cabra (*Ormosia arborea*). Seu fruto, que surge no mês de setembro, é uma vagem pequena e de casca grossa, que contém de uma a três sementes coloridas, com uma metade preta e outra laranja, coletadas diretamente no solo. Na área do Tarumã-açu são ainda encontradas sementes de tento amarelo (*Ormosia excelsa*), que André explica serem, no entanto, mais utilizadas pelo povo Mura.

3.2.1.3 Inajá (*Maximiliana maripa*)

Ele serve pra fazer artesanato, pra gente comer, os braços dele a gente tira o talo pra tecer o caranã pra cobrir a casa, sabia? E come eu, come a paca, come a cotia (*risos*). (Regina, março/2015, Manaus-AM)

Figura 17: Sementes de inajá. (Foto: Autoria própria)

O inajazeiro é uma palmeira comum na Amazônia, que ocorre principalmente em áreas de terra firme e solo arenoso, cuja árvore pode chegar a 20 metros de altura. Seus frutos, que servem de alimento a humanos e animais silvestres, surgem principalmente entre os meses de janeiro e março. Regina conta que do inajá se aproveita tudo; além do alimento, sua palha pode ser utilizada para cobertura de construções e o caroço é empregado no artesanato. Geralmente as artesãs em Manaus serram as sementes ao meio, usando-as na montagem de colares e brincos. As sementes podem ainda ser utilizadas para confecção de anéis, ou para talhar pequenos animais, como o jabuti. Observei este último uso também na TI Andirá-Marau, aldeia de Ponta Alegre, e entre os Sateré-Mawé que vivem em Maués.

A semente é coletada por D. Graça na Vila do Jacaré em Manacapuru e repassada às filhas na AMISM e em Sahu-Apé. Em Manaus, as associadas também as coletam na área de floresta da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e nas matas do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Zona Sul, onde a Associação possui um ponto de venda quinzenal. As sementes são coletadas diretamente do solo e passam por um trabalhoso

processo antes de serem utilizadas, como o babaçu e o caroço de tucumã. Deve-se lixar sua casca fibrosa (epicarpo) com diversas lixas, sendo em seguida polidas. Não acompanhei ou tive notícia de outros grupos sateré-mawé que façam a coleta do inajá em área urbana. Outra forma de adquiri-la é pela compra ou troca com mulheres na TI Andirá-Marau. Nesse caso, a semente já vem lixada, pronta para a montagem do artesanato. Cabe ressaltar que o INPA, sendo um fragmento florestal em área urbana, apresenta também outras variedades de plantas utilizadas no artesanato sateré-mawé, como a bacaba – semente coletada pelas associadas no mês de setembro durante seu período de exposição no Instituto. Ainda que haja uma interdição ao acesso a coletas por parte do Instituto, sementes como a bacana e o inajá são retiradas diretamente do solo, não provocando alterações diretas nas árvores e, portanto, sendo toleradas pela instituição. Já na UFAM, as associadas contam terem sofrido represálias por parte de seguranças da instituição durante uma de suas coletas de tento, sendo posteriormente autorizadas por outras autoridades.

3.2.1.4 Arara-Tucupi (*Parkia discolor*)

Tira ela da árvore, tira a casca dela, lava, tem que lavar rápido, que ela tufa. Lava, enxuga, bota no sol, aí fica assim. Porque tem um grude nela, tem que tirar né. Aí depois é só furar, mas é com furador elétrico. Dá na época da cheia, ele é árvore de dentro da água mas é um produto que não pode molhar. Aí faz as gargantilhas e tem que manter ele no saquinho pra não pegar bichinho. (Terezinha, fevereiro/2015, Manaus-AM)

Figura 18: Sementes de arara-tucupi. (Foto: Autoria própria)

A arara-tucupi é uma espécie amazônica que ocorre em áreas de igapó, em solos arenosos de floresta sazonalmente inundada. A árvore alcança 15 m de altura, com frutos do tipo vagem, que possuem entre 9 e 15 sementes compridas e pretas (Hopkins, 1986).

A árvore de arara-tucupi é abundante nas margens do igarapé Tarumã-Açu, próximo às comunidades de Hiwy, Inhãam-bé e Porantim. A coleta das sementes se dá na época da cheia do rio, que alcança seu auge em meados de junho, quando a vagem ganha um tom marrom escuro. A coleta é feita por canoa, com participação de três ou mais pessoas. Um pedaço de madeira é utilizado para fazer com que as vagens, já propensas, caiam na própria canoa ou em uma lona estendida. A semente é muito utilizada na TI Andirá-Marau, e pode também ser adquirida na região por compra ou troca. As famílias em I'aprehyt dos netos de D. Tereza costumavam realizar visitas semanais à área do Tarumã-Açu, principalmente aos domingos, quando aproveitavam para coletá-las na época da cheia. Após falecimento de D. Tereza, em 2013, as visitas ficaram mais esporádicas, mas as coletas ainda ocorrem. Por relações estabelecidas com parentes de Inhãam-bé, outros núcleos familiares sateré-mawé que vivem na cidade fora de comunidades também ganham acesso à arara-tucupi no Tarumã, como a família de Inara, sobrinha de Pedro Hamawt, tuxaua de Inhãam-bé, e Maria do Carmo, cunhada de Kutera que vive no bairro São José. O estabelecimento de Porantim fez também com que as artesãs de Waikiru acessem diretamente as sementes, uma vez que há uma circulação intensa entre as duas comunidades. Antes do estabelecimento da comunidade, as artesãs em Waikiru trocavam com mulheres de I'apirehyt as sementes coletadas em visitas a Hiwy, por variedades enviadas por D. Nandia, como o morototó.

3.2.1.5 Olho de boi (*Dioclea spp.*)

Figura 19: Sementes de olho de boi (Foto: Autoria própria)

Conhecido também como olho de boto, olho de acauã, olho do diabo. É abundante no interior do Amazonas, encontrado nos rios próximos a roçados de mandioca, segundo Regina. Dona Graça, mãe de Bel, Tânia e Beth traz para as filhas, na AMISM e comunidade Sahu-Apé, sementes que coleta na comunidade ribeirinha Vila do Jacaré, município de Manacapuru. Apesar de ter se mudado para uma casa próxima a Sahu-Apé, muitos de seus parentes que ainda vivem na Vila coletam várias espécies de sementes para enviar às irmãs em Manaus e Iranduba. O olho de boi é igualmente encontrado em Sahu-Apé, porém mais distante da área da comunidade, de mais difícil acesso.

Ele é encontrado nas águas dos rios que margeia. Segundo Regina, o nome "olho do diabo" foi cunhado exatamente por se tratar de uma semente que surgiria misteriosamente boiando nas águas, intrigante por parecer uma semente sem árvore. Isso se deve à característica da planta de se enlaçar em outras, alcançando a copa das árvores mais altas, de onde caem as sementes. Dona Ana, mãe de Sara, explica que o nome "olho de acauã" refere-se à ampla visão que tem o pássaro acauã em seus vôos altos, uma qualidade que seria transferida ao usuário da semente. A semente é muito procurada e utilizada no Amazonas como amuleto contra inveja e mau-olhado.

3.2.1.6 Babaçu (*Attalea speciosa* Mart.)

Figura 20: Sementes de babaçu (Foto: Autoria própria)

O babaçu é uma palmeira nativa do leste e sul da Amazonia, ocorrendo também em áreas menores da Amazônia central. Seu fruto é um coco ovalado, onde um endocarpo extremamente duro protege de uma a duas sementes, oleaginosas e comestíveis (Smith, 2014). É uma planta que frutifica o ano todo, alcançando seu pico de produção entre agosto e janeiro.

Além de servir como alimento, o fruto é usado para produção de vinho, óleos e farinha, enquanto a folhagem da palmeira, conhecida como “palha branca” é utilizada por muitas etnias para cobertura de construções (Smith, 2014). Já os Sateré-Mawé em Manaus fazem uso da planta principalmente para a produção de artesanato, mas também como ingrediente de receitas culinárias e isca para alguns tipos de caça, como a paca, que se alimenta de sua massa.

O coco é coletado na Vila do Ariaú, comunidade Sahu-Apé, sendo acessível a membros da AMISM, I'apirehyt e Hiwy, que estabelecem relações estreitas com a comunidade fundada e coordenada por D. Baku. A coleta é feita em uma árvore de fácil

acesso, localizada dentro do terreno da comunidade, próxima às casas e ao campo de futebol, ou, caso não haja babaçu suficiente neste ponto, é organizada uma incursão pelas matas nativas no entorno do rio Ariaú. Neste segundo caso a coleta é feita pelos homens e em maior quantidade, resultando em um grande e pesado saco do coco. Também os irmãos de D. Graça, tios de associadas da AMISM, enviam às sobrinhas babaçu coletado na Vila do Jacaré, em Manacapuru. Entre Waikiru e I'apirehyt são mobilizadas trocas para o repasse do babaçu.

O babaçu pode ser coletado diretamente do solo, após uma avaliação de sua qualidade: se tem um tamanho adequado, ou se está roído por pacas; o cacho cheio de frutos também pode ser retirado da própria árvore, por um procedimento mais trabalhoso. Yuri Tambucci, membro do GEU, nos apresenta uma descrição detalhada da coleta de babaçu nas matas, que acompanhou durante uma visita de nosso grupo a Sahu-Apé em 2009.

Mais alguns minutos de navegação, atracamos na outra margem, com a tarefa de buscar o babaçu, com o qual Moisés [*tuxaua de I'apirehyt*] faria artesanato. Passamos por várias árvores de babaçu no caminho, mas nenhuma agradava Moisés, já que os frutos estariam pequenos, em pouca quantidade ou roídos por pacas. Reclamaram dos turistas que passavam por lá e espalhavam o babaçu. Próximo ao igarapé, mas cerca de 2 km de distância de onde deixamos o barco, encontramos duas árvores de babaçu. A primeira tinha os frutos secos no chão e juntados por pacas. Nos explicaram que para caçar esses animais, eles devem armar uma rede no alto do babaçu e esperar em silêncio que as pacas venham se alimentar. (...) A segunda árvore não tinha frutos caídos, mas um cacho grande de babaçus graúdos a cerca de 15 metros do chão. Depois de pensarem um pouco em como coletar as frutas, Moisés decidiu escalar a árvore, através das plantas que a circundam. Disse temer que encontrasse um ninho de cobras em um trecho mais denso do tronco, mas foi mesmo assim. O outro Sateré, com um facão, decidiu derrubar uma árvore próxima para auxiliar a empreitada. A derrubada foi perfeita e a árvore, de uns 15 ou 20 metros, caiu exatamente na outra, oferecendo um apoio oblíquo para Moisés. Ainda com dificuldade de alcançar o cacho, o Sateré que ficara no chão cortou três outras árvores (“varas”) para servir de ferramenta. A primeira, mais comprida, serviu para passar o facão, fincado em uma das pontas, para Moisés. As outras duas foram cortadas em formato de Y (para empurrar o cacho) e outra em forma de J invertido (para enganchar e puxar o babaçu). Depois de cerca de meia hora, vimos o pesado cacho caindo no chão. Moisés, quando desceu, nos disse: “Agora Yuri viu que não é fácil ser índio, pegar material”. (Caderno de Campo, 2009)

3.2.1.8 Tucumã-í (*Astrocaryum acaule* Mart.)

Figura 21: Sementes de tucumã-í (Foto: Autoria própria)

A palmeira, de caule único e folhas largas ocorre em áreas florestais alagáveis e solos arenosos. O caroço de tucumã-í foi uma das primeiras sementes usadas pelas mulheres em Manaus para elaboração de artesanato, especialmente na confecção de anéis.

A semente é muito presente na região de Manaquiri, comunidade de Waranã, e também coletada no Tarumã. Ela é similar ao tucumã, porém de menor tamanho. A coleta é feita pelos homens no interior das áreas de mata, cortando os cachos do fruto com um terçado (facão). Para uso no artesanato, o caroço deve ser lixado com diversas lixas, até perder sua casca fibrosa. Ele é então fatiado com auxílio de uma serra, resultando em três peças: duas pontas, que servem de pingentes para brincos, e uma fatia central, que é o anel. Em seguida, as peças são polidas, até que fiquem brilhantes. O anel pode ser produzido com diferentes larguras, sendo mais comum o tipo fino, chamado aliança. A aliança é a fatia central do corte horizontal da semente, sendo que um outro tipo de anel pode ser feito com a fatia central do corte vertical, incluindo a ponta do tucumã-í. Na TI Andirá-Marau, aldeia Ponta Alegre, notei anéis de tucumã-í com o detalhe de pequenos animais talhados, de produção e uso pessoal de Aniziomar Sateré, Tinico, cantador da Tucandeira.

Mapa 5: Pontos de coleta de ingarana, tento e arara-tucupi, as espécies mais coletadas na cidade.

3.2.2 Compra de sementes na cidade

Algumas sementes, que são preferencialmente coletadas, trocadas ou plantadas, podem ser também compradas no Mercado Municipal Adolpho Lisboa, caso necessário. Esse é o caso por exemplo do morototó, lágrima-de-nossa-senhora e paxiúba, descritas em outras seções. A compra, no caso dessas sementes, ocorre quando as pessoas não têm tempo ou oportunidade de acessá-las de outra forma. Outras, como a jarina, vinda de Tabatinga e apelidada “marfim do Amazonas”, e o jupati, vindo do Pará, são adquiridas apenas por meio da compra. Essas sementes são muito apreciadas, mas não são consideradas fundamentais para a produção do artesanato entre as Sateré-Mawé, sendo adquiridas esporadicamente pela

maioria dos núcleos familiares – exceto a AMISM, que utiliza com frequência uma maior variedade de materiais.

No Mercado Municipal as sementes são vendidas em pouca quantidade, dentro de um pequeno saco plástico de tamanho padrão – o mesmo do “dindin”, suco de frutas congelado –, com exceção de sementes maiores como a jarina, vendida por unidade. Até outubro de 2013, as barracas, de proprietários não-indígenas, costumavam ocupar uma ala reservada a artesanato dentro do grande mercado de alimentos chamado Feira da Manaus Moderna, tendo sido então transferidas ao recém-reformado Mercado Municipal Adolpho Lisboa, de maior apelo turístico. Nelas estão expostas toda sorte de artefatos voltados ao grande contingente de turistas que visitam a região, havendo também sementes para venda a artesãs que, muitas vezes, retornarão com seus artesanatos prontos para revenda. Esse comércio cíclico estabelecido com os vendedores do Mercado Municipal é dos menos lucrativos e mais evitados pelas Sateré-Mawé, considerando que as sementes são vendidas a preços altos e os artesanatos comprados a preços muito abaixo do valor final.

Perto dali, na Praça Tenreiro Aranha, onde quiosques de palha vendem uma grande variedade de artigos de artesanato, também é possível encontrar sementes, vendidas pelos próprios comerciantes ou, aos sábados e segundas-feiras, por representantes de uma comunidade próxima a Manaus, com valores bem reduzidos. O grupo, que improvisa um ponto de vendas ao lado dos quiosques, vem da comunidade Janauari, localizada no município de Iranbuba, às margens do rio Negro. Zeneide, representante da comunidade, conta que nela vivem mais de 200 famílias de artesãos, que se dividem entre atividades de coleta, preparo de sementes e montagem do artesanato. Muitos de seus artigos são feitos com sementes de açaí tingido, que é o material mais procurado por artesãos de Manaus. Seus produtos são vendidos a preços bem abaixo do mercado, voltados principalmente para revendedores como lojistas, comerciantes da Praça Tenreiro Aranha e do Mercado Municipal e, ocasionalmente, outros artesãos. Além do Mercado Municipal e da Praça Tenreiro Aranha, também na região central muitas mulheres frequentam lojas de utilidades como a Tropical, que vende sementes a altos valores e, o que é mais procurado, engates de brincos e miçangas. Como será abordado na seção sobre a semente de pucá, as únicas miçangas procuradas são

aquelas que se assemelham perfeitamente a essas sementes – pretas, de tamanho maior que miçangas padrão.

O tucumã é um caso interessante na categoria de "sementes compradas", pois o que é comprado, nesse caso, não é a semente para artesanato mas sim o fruto para consumo. Após servir de alimento, a semente pode então ser aproveitada na produção de artesanato. Já o açaí é um fruto também consumido, cujas sementes podem ser doadas por produtores de sucos e cremes e, no entanto, as mulheres não só preferem comprá-la, como avaliam cuidadosamente a qualidade das sementes fornecidas por diferentes beneficiadores – aqueles que as preparam para o artesanato, lixando, polindo, furando e também, neste caso, tingindo. Nesta seção apresento considerações sobre a compra dos dois últimos exemplos de sementes, o tucumã e o açaí.

3.2.2.1 Tucumã (*Astrocaryum tucuma*)

Conhecido como tucumã-do-amazonas, o *Astrocaryum tucuma* é uma palmeira que, no Brasil, ocorre principalmente no Amazonas, Acre, Rondônia e Roraima, além de algumas partes do Pará - onde é, no entanto, mais comum o *Astrocaryum vulgare*, ou tucumã-do-pará. Sua árvore, de tronco único e grosso, pode atingir até 25 metros de altura. Os frutos fibrosos e alaranjados figuram entre os alimentos principais da dieta amazonense, sendo muito consumidos em sanduíches e tapiocas nas barracas de lanches e casas de “café regional” espalhadas pela cidade de Manaus. Em geral, a palmeira frutifica de fevereiro a agosto, produzindo de 3 a 4 cachos por ano, com uma média de 250 frutos por cacho. Em Manaus, porém, é possível encontrar frutos de tucumã à venda todos os meses do ano, ainda que a produção seja menor entre agosto e fevereiro.

O fruto pode ser coletado no terreno da comunidade Hiwy, em Tarumã, e nos municípios de Manacapuru e Iranduba, na comunidade de Sahu-Apé. Além da coleta, ele é frequentemente comprado pelas mulheres sateré-mawé no Mercado Municipal para ser consumido como alimento, podendo, em seguida, ter sua semente utilizada no artesanato.

Outra forma já relatada de conseguir a semente de tucumã – ainda que menos comum que a compra e coleta – é pela doação por parte de cooperativas que trabalham com o fruto.

Figura 22: Sementes de tucumã (Foto: Autoria própria)

Ao contrário do caroço de tucumã-do-pará e o tucumã-í, o tucumã-do-amazonas não é empregado na produção de anéis por seu tamanho avantajado. Ele é, no entanto, usado em outros tipos de artesanato. Algumas artesãs serram o caroço em três partes, fazendo pingentes para colares, que serão ainda lixados e polidos. Ele pode também ser utilizado para elaboração de um tipo de colar considerado particularmente trabalhoso, feito com pequenos pedaços da semente:

Aí pega, limpa ele, tira toda a casca, passei a lixa 80 e a 400 nesse aqui. [Na AMISM] aprendemos também a fazer aqueles colares de tucumã né, esse tucumã aqui ó, quebra ele todo em pedacinho, vai furando com a furadeira, vai metendo no ferro, depois passa na lixadeira e vai fazendo aqueles colares de tucumã né. Bem fininho, ou grosso, também. Tucumã, ele serve pra fazer argola, como brinco, peça, pra gargantilha, colar, tucumã ele é... serve pra varias coisas. Nós aprendemos. (Terezinha, 2015, Manaus-AM)

Entre os Sateré-Mawé em Manaus tive notícia de três famílias que atualmente fazem este colar: Dona Maria do Carmo, moradora do bairro São José, associada da AMISM que também mantém relações estreitas com a comunidade Inhãam-bé; o núcleo familiar de Pedro Hamawt, atual tuxaua de Inhãam-bé; e parentes de Nandia e Manoel Luiz que hoje vivem em Waikiru e Porantim. Primeiramente, o caroço de tucumã é quebrado com um martelo em

pequenos pedaços; em seguida, cada pequeno pedaço é furado com uma furadeira elétrica e é passado por um fio de aço. A família de Nandia e Luiz criou uma lixadeira elétrica ao acoplar lixas a um pequeno gerador. Assim, o fio é deslizado pelas lixas até que todos os pedaços de tucumã sejam uniformizados. Por ser muito trabalhoso, o colar de tucumã é de pequena produção e um dos mais caros entre os colares vendidos em Manaus, sendo mais encontrado entre os artefatos de uso próprio das famílias.

3.2.2.2 Açaí (*Euterpe oleracea* Mart.)

Quando eu cheguei aqui, só fazia os mesmos colares, com semente natural, até que um dia a Regina me deu meu primeiro saco de sementes de açaí pintado e disse: tente trabalhar com essas. Agora já aprendi vários modelos diferentes e invento vários! (Bel, 2011, Manaus-AM)

Figura 23: Sementes de açaí tingido (Foto: Autoria própria)

Há sementes que não podem faltar no acervo das artesãs sateré-mawé e o açaí é uma delas. A semente começou a ser utilizada pelas mulheres após sua inserção no mercado de artesanatos de Manaus, passando a ser discursivamente associada ao meio urbano, especialmente quando tingida. No artesanato sateré-mawé produzido na cidade, sementes de cor rosa, verde, roxo e outros tons vibrantes se alternam com sementes chamadas naturais. Há

uma percepção de que não apenas o uso do açaí tingido surge *na* cidade, mas também *para* a cidade: segundo as artesãs, os consumidores de Manaus – ao contrário de outros públicos – preferem peças coloridas em detrimento daquelas feitas apenas com sementes naturais. É interessante notar que a solução dada para tal demanda por diferentes cores se volta ao próprio material já conhecido e utilizado pelas artesãs, as sementes, ao invés da inserção outros materiais como miçangas de vidro, ou mesmo peças de plástico colorido, presentes em outras produções.

O preparo e tingimento da semente de açaí demandam um procedimento cuidadoso e demorado. Apesar de muitas saberem prepará-la, na forma natural e tingida, a maioria das artesãs prefere adquiri-la de pessoas especializadas no preparo – dado também que algumas etapas do processo se tornam muito demoradas sem o uso de um maquinário próprio. Com menor frequência a semente é coletada no terreno de Sahu-Apé após o consumo do fruto, ou doada à AMISM por produtores.

Figura 24: Sementes de açaí com casca (Foto: Autoria própria)

Os núcleos familiares no bairro Redenção, especialmente de Waikiru, adquirem a semente de açaí no bairro da Paz, a cerca de quinze quarteirões da comunidade, com a família de Seu Pedro. Quando Miriam ou suas irmãs e tias precisam da semente, ela aproveita o trajeto que faz para buscar seu filho na escola, a meio caminho da casa do beneficiador de sementes. Na oficina da família de Pedro encontramos somente sementes de açaí, naturais ou já tingidas em diversas cores. Na porta de sua casa, nenhuma placa anuncia a venda das sementes, sendo um comércio que se estabeleceu pelo boca-a-boca no bairro e que hoje atende encomendas também para revendedores e artesãos em outras localidades.

As artesãs ocasionalmente compram a semente nas barracas de artesanato do Mercado Municipal, quando estão de passagem pelo Centro, ou com expositores da comunidade Janauari, na Praça Tenreiro Aranha. Já a AMISM adquire o açaí com o beneficiador Chico, no bairro Santa Etelvina, Zona Norte. As sementes são geralmente compradas por Regina e repassadas às demais, quando encomendadas. Assim, Tânia, e Bel, na sede da Associação, Dona Ana, no bairro Parque das Laranjeiras – que as repassa ainda à filha Sara, em I'apirehyt – e Beth, na comunidade Sahu-Apé trabalham com sementes do mesmo produtor. Por sua qualidade, as sementes de Seu Chico são muito conhecidas entre outras artesãs expositoras do INPA e da Praça Tenreiro Aranha. A produção da família teve início com Carmem, indígena Tukano que integrava a Associação Bayaroá, que, assim como a AMISM, também expõe artesanato no espaço de vendas localizado no Bosque da Ciência no INPA. Após o falecimento de Carmem, em 2013, sua família se encarregou de dar continuidade ao trabalho, já contando com clientes fiéis. Atualmente, Seu Chico trabalha em tempo integral com o beneficiamento de sementes, junto a filhos e enteados. Por ter uma grande demanda, ele atende principalmente a encomendas, vendendo o excedente na Praça Tenreiro Aranha às sextas-feiras pela manhã. Suas atividades começaram com o açaí mas hoje incluem vários outros tipos de sementes, como a jarina, jupati, patuá, paxiúba, paxiubão, babaçu e tucumã-í, ocasionalmente compradas pelas mulheres da AMISM quando vão retirar seus pacotes de açaí.

Seu Chico conta que a família deu início ao trabalho com beneficiamento de açaí quando Carmem começou a expor artesanato como integrante da associação Bayaroá em uma famosa feira indígena que havia na cidade, a Pukaá. Para baratear os custos da produção da

esposa, ele decidiu preparar ele mesmo as sementes, criando seu próprio maquinário para lixar, polir e secar. Aos poucos outras pessoas foram solicitando materiais e o comércio foi se estabelecendo. Atualmente o açaí utilizado por Seu Chico tem muitos fornecedores, geralmente pessoas que comercializam o fruto vindo de Codajás, batido em sucos e cremes. A semente que sobra deste processo é vendida a um valor de cinco a dez reais a saca, ou mesmo doada.

Quando recebe o produto, Seu Chico segue uma série de etapas até chegar à semente que comercializa. Ele mesmo montou todos os equipamentos que utiliza para trabalhar: uma máquina de lixar, outra de furar e uma estufa improvisada dentro da geladeira, com lâmpadas, para secar as sementes. Primeiramente, elas devem ser lavadas e secadas antes de começar o beneficiamento. Em seguida, elas serão lixadas pela primeira vez, para ter sua casca removida. Então será possível ver o que Chico chama de “olho” do açaí: uma marca que indica o ponto onde o fruto nasce. Caso o furo não seja feito neste “olho”, o açaí pronto ficará marcado – é um cuidado apreciado e comentado pelas artesãs, que diferencia o trabalho de seu Chico de outros vendedores.

As sementes neste estágio mantêm seu aspecto amarelado, com rasuras em tons amarronzados, e já podem ser comercializadas. Algumas são, assim, reservadas para a venda; a maioria, porém, será tingida. Carmen, durante uma conversa que tivemos em 2011, relatou em detalhes esse processo. Para ser tingida, a semente passa por diferentes tipos de lixas até que fique branca – um outro estágio comercializável da semente de cor natural. Ela é deixada de molho na água limpa por uma noite inteira. No dia seguinte, a semente é cozida em uma mistura de água, limão e corante para roupas, por meia hora. O segredo de um bom tingimento é enxaguar bem as sementes após tingi-las. Outras sementes de açaí tingidas em Manaus são criticadas por artesãs e compradores por soltarem tinta nas roupas.

As pessoas ficam com medo da tinta não “pegar” na semente e então não lavam direito depois de tingir. Aí o que acontece é que a semente solta tinta na roupa das pessoas, e também, quando faz frio, ela começa a ficar esbranquiçada, como se estivesse mofada. Na verdade, isso é o sal do corante que fica na semente por falta de enxague. Algumas pessoas não têm esse cuidado para tratar a semente, e por isso quem compra pode acabar achando que toda semente de açaí é assim, sendo que é só falta de cuidado. Outra coisa importante é que depois de tudo isso tem colocar ela numa estufa para secar. Se a semente não é seca direitinho ela fica maior do que devia, e aí depois que o colar é montado a semente muda de tamanho e então o colar fica cheio espaços vazios.

Depois, as pessoas tem que cuidar muito bem dos colares de semente, porque a semente é viva! Tem que limpar direitinho, passar um creme de vez em quando... (Carmem, 2011, Manaus-AM)

Encomendas em Manaus são feitas principalmente por mulheres indígenas que integram associações como a AMARN, AMISM e Bayaroá. Além de atender demandas em Manaus, Seu Chico também envia as sementes a Boa Vista, São Gabriel da Cachoeira e Parintins, de onde recebe muitos pedidos, especialmente nos meses que antecedem a Festa do Boi. Essas encomendas são enviadas via barco e recolhidas no porto em seu destino. Saindo do Amazonas, as sementes também chegam até a França, onde uma irmã de Carmem vive. Como veremos mais adiante, também através do mesmo contato o artesanato sateré-mawé chega ao país.

3.2.3 Sementes cultivadas

Algumas espécies de sementes utilizadas no artesanato são cultivadas pelos Sateré-Mawé em Manaus e região, geralmente atendendo apenas o núcleo familiar que as planta. As plantações costumam ser pequenas e podem não fornecer uma quantidade suficiente de sementes, tornando às vezes necessário complementá-las de outras formas. Assim, com exceção talvez de Sahu-Apé, o plantio não configura a modalidade principal de aquisição de sementes para nenhum núcleo, mas é de interesse de todos.

Nos terrenos da AMISM, Waikiru, Sahu-Apé e da casa de Danila, fora das comunidades, estão sendo plantados pés de chumburana, uma semente também adquirida via TI. Em Sahu-Apé há ainda pequenas plantações de lágrima-de-nossa-senhora, suficiente para abastecer a produção familiar. Para a comunidade de Porantim, o tuxaua André tem grandes planos no plantio de árvores que forneçam sementes, como ingarana, chumburana e lágrima-de-nossa-senhora. Além dessas, Valda pretende plantar a semente de pucá, de difícil fixação, mas insiste: "nem que seja só pra mostrar". Também, como mencionado, Dona Graça tentou com insistência plantar na Vila do Ariaú algumas espécies utilizadas por suas filhas, que, no entanto, ainda não vingaram, como ingarana e lágrima-de-nossa-senhora.

3.2.3.1 Chumburana (*Canna Indica L.*, *Cannaceae*)

Artesanato que eu gosto mais é o chumburana, que ele é mais bonitinho, pretinho, bem feitinho, é esse daí. (Bubu, março/2015, Manaus-AM)

Figura 25: Sementes de chumburana (Foto: Autoria própria)

Além de ser adquirida por meio de trocas, a semente é a mais plantada nos terrenos dos Sateré-Mawé em Manaus, por ser muito utilizada e de mais fácil adaptação – ao contrário da semente de pucá. "Ele é muito usado na nossa etnia, ele sempre acompanha esse *waruru*", explica Regina. Miriam, na comunidade de Waikiru, mostra que a planta é de de baixo porte, facilmente acessada. A chumburana é encontrada dentro de um invólucro natural, cuja textura é testada para saber a época certa de coleta: quando não está muito verde, tampouco madura, a semente deve ser retirada e imediatamente furada, antes que endureça. Se for coletada já madura, ela só pode ser furada com uma furadeira elétrica.

Figura 26: Miriam avalia a chumburana em sua plantação (Foto: Autoria própria)

3.2.3.2 Lágrima de Nossa Senhora (*Coix lacryma-jobi* L.)

Figura 27: Sementes de lágrima-de-nossa-senhora (Foto: Autoria própria)

A lágrima-de-nossa-senhora, também chamada lágrima-de-maria, é um capim com até 1,5 metro de altura, que frutifica principalmente no mês de junho. Muitos Sateré-Mawé dizem ser uma semente que deve ser necessariamente plantada, não nascendo naturalmente, mas já foi encontrada na cidade à beira de igarapés. Valda conta que nasciam muitos pés de lágrima no próprio bairro Redenção, até que a área foi desmatada para a construção de casas do PROSAMIM – Programa Social e Ambiental dos Igarapés de Manaus. Essa semente é igualmente adquirida de várias outras formas, não parecendo predominar nenhuma. Ela pode ser comprada no Mercado Municipal, trazida da TI Andirá-Marau, e colhida na plantação da comunidade Sahu-Apé.

Batata, filho de D. Baku, e Regina mostram que a semente deve ser coletada diretamente do pé, quando adquire um tom branco acinzentado. Ela é uma semente de fácil uso no artesanato, pois apresenta um brilho natural e já possui um furo interno por onde se passa a linha. André conta que há muitas lágrimas-de-nossa-senhora nos quintais da cidade, e que recentemente ele conseguiu colher uma muda para plantar na comunidade Porantim. Tendo avistado também outro pé em um terreno perto de sua casa, Valda, sua esposa, apressa sua coleta antes que os proprietários removam o capim – que se apresenta como um mato genérico, obstáculo para alguns, e de grande importância para as artesãs. No município de Maués, próximo à TI Andirá-Marau, muitas mulheres sateré-mawé plantam a semente em seus quintais para uso medicinal, contra infecções urinárias, além do uso para artesanato.

3.2.4 Sementes compradas ou trocadas com mulheres da TI

Há três sementes muito presentes na TI Andirá-Marau e utilizadas no artesanato: pucá, chumburana e morototó. Mesmo em Manaus, as artesãs sateré-mawé as utilizam na maioria de suas produções, sendo a chumburana e a pucá identificadas como características dos artefatos sateré-mawé, como já mencionado. Além de serem trazidas da TI, as sementes de morototó e chumburana podem ser adquiridas de outras formas na cidade, como por compra e plantio. Já a pucá é uma semente acessada estritamente pela rede de trocas com a terra indígena, assim como outras variedades menos utilizadas, como o caramuri e o paroacaxi, encontradas apenas no Baixo Amazonas. Na TI e imediações as sementes são trocadas por roupas, tecidos ou dinheiro com mulheres que as colhem em suas aldeias. Famílias de todas as comunidades são informadas quando parentes vem da TI com sementes para vender, mas cada grupo tem seus fornecedores principais.

Mói (Amazonina) e Ariá (Marta), filhas de Kutera, atualmente vivem em comunidades próximas a Barreirinha, na fronteira com a terra indígena. Anualmente, na ocasião de visitas a Manaus, elas levam sementes para artesanato e farinha de mandioca aos parentes mais próximos, vendendo o excedente a outras famílias em I'apirehyt, localizada ao lado da casa de Inara; em Sahu-Apé, comunidade que frequentam por seus laços com D. Baku; e em Inhãam-bé, onde vive o irmão Pedro Hamawt. Inara, filha de Mói, comenta sobre a aquisição das sementes no rio Andirá:

Até uns tempos ainda dava pra trocar, a gente mandava roupa, rancho, ainda dava pra trocar. Mais lá pra dentro, mas como a civilização chegou nas comunidades, nas comunidades mais próxima a gente não tá conseguindo trocar, só com compra. Aí minha mãe, ela vai lá pra dentro e aí ela consegue fazer essa troca dos materiais com o que a gente precisa, que é as sementes. (...) Mirituba, Molongotuba, plantam pucá chumburana, sabe que é difícil, ainda colhe. Em Ponta Alegre não faz mais troca. Simão também. E quando os pessoal vem da área pra a CASAI eles trazem muito morototó aí dá pra gente trocar lá na CASAI de Parintins, e faz a troca lá mesmo. (Inara, 2015, Manaus-AM)

Quando a mãe e outras três tias conseguem uma boa quantidade de morototó, longe da época de visita a Manaus, elas se deslocam de suas comunidades até o município de Barreirinha, onde podem telefonar a Inara por celular para combinar um valor e mandar as sacas via barco. Diferentes linhas fazem o trajeto Parintins-Manaus, sendo necessário

especificar o nome da embarcação para que, em Manaus, Inara o encontre no porto e acerte a quantia de transporte – atualmente a 30 reais por volume.

Terezinha, em Hiwy, tem acesso privilegiado às sementes trazidas por Orestes, *paini* morador da comunidade, que frequentemente realiza viagens a Andirá-Marau para visitar parentes e realizar atendimentos, aproveitando para trazer encomendas de sementes e alguns artesanatos já prontos para revenda. Já os artesãos de Waikiru e Porantim conseguem o material com dona Nandia, que atualmente vive em uma comunidade próxima a Maués, mobilizando um fluxo constante de sementes entre Manaus e o Marau. Pinheiro (2011), em monografia sobre as sementes utilizadas pelas mulheres de Waikiru, descreve em detalhes a dinâmica de trocas protagonizada pela família. Na época de sua pesquisa, 2011, Nandia e Luiz viviam no próprio município, onde recebiam tuxauas do rio Marau de passagem pela cidade, que levavam para suas aldeias as roupas recolhidas pelo casal entre os familiares em Manaus, em troca de sementes coletadas pelas mulheres de suas comunidades. Essa troca não ocorria de imediato, sendo possível também a ordem inversa: os tuxauas trariam sementes, para depois o casal providenciar as roupas. Atualmente, Nandia e Luiz voltaram para a comunidade Monte Salém, localizada na entrada da TI Andirá-Marau, rio Marau. Na comunidade, D. Nandia está começando a plantar algumas qualidades de sementes, ainda em estágio inicial. Pelas relações que estabeleceu entre Maués e o Marau, ela continua tendo acesso às principais qualidades utilizadas por ela e por suas filhas, nora e irmãs em Manaus, a quem envia principalmente morototó e chumburana, ocasionalmente em troca de artesanatos prontos para venda.

Danila, indígena Sateré-Mawé que vive no bairro Redenção, apresenta um exemplo interessante de trocas que são traçadas aparentemente fora da dinâmica das comunidades, mas que acabam por integrar um mesmo circuito. Vivendo em Manaus há apenas dois anos para tratamento de saúde de seu filho, ela mantém laços estreitos com os familiares no rio Andirá, estabelecendo trocas constantes via barco. Incomodada com a qualidade da farinha de mandioca vendida na cidade, recentemente comprou uma saca da farinha produzida por sua irmã, que a enviou por barco em troca de um valor um pouco acima do padrão, destinado a ajudá-la nas despesas com os filhos. Já com sua mãe, Danila fez uma troca curiosa: coletou na cidade formigas saúva, chamadas *sarrai*, usadas como alimento pelos Sateré-Mawé e muito

presentes na região do Andirá, enviando-as em troca de uma saca de sementes chumburana. Como estas não estavam furadas, e Danila não possui furadeira elétrica, decidiu plantar uma parte das sementes em seu quintal⁵², vendendo as demais para Curum-Bené, avô de Inara, que mantém um quiosque de artesanato e artigos medicinais na Praça Tenreiro Aranha. As sementes de Curum-Bené são frequentemente repassadas a parentes em Inhãam-bé ou na OMISM, para elaboração de artesanatos que podem ser vendidos em sua barraca. Assim, uma troca realizada entre membros de uma família pode acabar envolvendo várias outras em Manaus, por caminhos não previstos.

Quanto à AMISM, a Associação herdou várias sacas de sementes adquiridas por D. Zenilda através de trocas com mulheres nas aldeias. Essas sacas contêm uma grande variedade de materiais que eram, na época, regularmente coletados, como os caroços de babaçu, murumuru, tucumã, paroacaxi, tauari, e sementes de caramuri, arara-tucupi, e paxiúba. Às vezes, outras variedades, mais utilizadas, são adquiridas com parentes que as trazem de suas viagens ocasionais à TI. Certo dia, quando eu passava a tarde na Associação, saímos apressadamente e pegamos um táxi para encontrar Clarinda, também Sateré-Mawé, que telefonou a Regina avisando que tinha algumas voltas⁵³ de pucá, que deviam ser retiradas naquele momento na Praça Tenreiro Aranha. As sementes de Clarinda foram trazidas pelo Prof. Timóteo, seu colega no curso de Pedagogia da UEA, Sateré-Mawé que atualmente vive no Marau e veio à cidade para participar de um curso de especialização, aproveitando para trazer materiais de artesanato. Regina comprou as voltas, ainda que as considerasse pequenas demais, e também uma saia tecida com morototó e pucá, que estava já parcialmente desmanchada e seria usada para retirar as sementes. Esse episódio me deu uma boa dimensão da importância das sementes de pucá: elas valiam a interrupção de outras atividades, um trajeto de táxi e o pagamento de um valor acima do esperado.

Após o falecimento de Zenilda, o filho Ageu passou também a trazer encomendas de sementes quando visitava anualmente a região para tratar de assuntos relacionados à

⁵² Para geração de novas sementes, facilmente furadas quando verdes.

⁵³ A volta seria medida entre a mão e o cotovelo, fazendo um contorno do antebraço. Regina comenta que atualmente as voltas custam mais caro e não chegam até o cotovelo, como a medida que sua mãe fazia.

administração da Pousada Aldeia Vintequilos⁵⁴, estabelecida na área com uma proposta de turismo comunitário. No entanto, a coleta de sementes por parte das mulheres na TI sofreu uma grande redução com a desestabilização da AMISM, por não haver mais a garantia de venda ou troca regulares. Regina, ainda em contato com as antigas coordenadoras da Associação no Andirá e no Marau, começa agora a retomar essa rede.

3.2.4.1 "Não tem saia, mana, na cidade a gente usa calça jeans"

Em março de 2015 acompanhei Regina em sua primeira viagem às proximidades da TI desde que sua mãe faleceu. A viagem foi fruto da conjunção de nossos interesses. Algum tempo após o início de minha pesquisa, com o estreitamento de nossos laços, Regina esteve muito empenhada em ensinar-me sobre as sementes, apresentar-me a outras artesãs, levar-me a diferentes pontos de coleta, considerando que um projeto sobre sementes era também um projeto de sua mãe. Quando ela manifestou, em uma de nossas conversas, o desejo de voltar à TI para retomar as trocas de sementes, eu propus que fôssemos naquele mesmo mês, aproveitando minha estada no Amazonas. Eu paguei nossas passagens, pelo que recebi, mais tarde, alguns colares de sua própria produção – um tipo de permuta frequente entre artesãs.

No fim do mês de março de 2015 seguimos de barco recreio para a cidade de Maués, distante 356 km de Manaus, a fim de efetuar a troca de cinco sacas de roupas por sementes. Apesar de sua família ser originária de Ponta Alegre, rio Andirá, após o último conflito que ocorreu entre lideranças daquele rio e sua mãe, Regina preferiu realizar as trocas com parentes do rio Marau, com acesso pela cidade de Maués, onde viveu quando pequena. Também, assim como comentou Inara, Regina considerou que no Andirá seria necessário adentrar a TI em busca de comunidades onde ainda se façam as trocas, enquanto em Maués seria mais fácil, especialmente no fim do mês – período em que as mulheres vão até a cidade

⁵⁴ Segundo informações do portal *online* Amazonia Comunitária, onde a pousada está cadastrada, a mesma foi construída no ano de 2008 por uma parceria formada entre o ICEI, o Conselho Geral da Tribo Sateré Mawé (CGTSM), a Associação de Consultoria e Pesquisa Indianista da Amazônia (ACOPIAMA) e a Associação de Silves pela Preservação Ambiental Cultural (ASPAC), e contou com o financiamento da União Europeia. "O nome Aldeia Vintequilos é uma homenagem aos primeiros vinte quilos de guaraná vendidos pelo consórcio e que representou um importante marco na reestruturação dos povos Sateré Mawé." Fonte: <http://www.amazoniacomunitaria.org/aldeia-satere-mawe-parintins-am/>

a fim de receber seus benefícios sociais e aproveitam para trocar sementes coletadas. Regina levava quatro sacas, com roupas de sua família e também de Bel, sua cunhada, e Tânia, sua nora. Eu levava uma saca a pedido de Sara, que vive em I'apirehyt.

Após um dia de viagem atracamos na cidade, ainda sem saber onde nos hospedaríamos. Regina, no entanto, não estava preocupada: "Sateré, onde ele vai, tem onde ficar!". Entre a casa de seu tio Leocádio, a casa do ex-chefe de posto da FUNAI e a Casa de Trânsito, acabamos nos hospedando na primeira opção. Durante os três dias que passamos na cidade frequentamos diariamente a casa de Seu Mair, ex-chefe de posto da FUNAI, aposentado, e dona Eleonilda, filha de Donato, tuxaua da aldeia Simão no rio Andirá, que conheci com outros integrantes do GEU no município de Parintins. As trocas foram efetuadas na casa do casal por ser uma referência em Maués para os Sateré-Mawé em passagem pela cidade, e pela possibilidade de que Eleonilda continuasse realizando trocas após nossa partida, caso necessário.

As primeiras trocas que fizemos foi com a própria família. Eleonilda mostrou, primeiramente, os colares prontos que tinha feito: um colar tecido com pucá, chumburana e morototó, um cinto tecido com chumburana e pucá que havia sido encomendado por uma professora, além de colares de uma só volta, como os colares de pucá e pombinhos, e um também feito de pucá e maniva-do-mato, que ela me ofereceu como presente. Regina perguntou o valor dos colares de pombinhos, supondo que não seriam trocados, mas sim comprados – cada um foi adquirido pelo valor de 15 reais. Mais tarde Regina também me presenteou com um desses colares, reservando os outros para uso de sua família. Além dos colares, Eleonilda tinha um pote cheio de sementes de caramuri já cortadas ao meio, além de voltas de pucá e sementes de morototó – essas destinadas à troca. Ela explicava em língua sateré-mawé, traduzida por Seu Mair, que as sementes vieram de Itacaué, nome que significa Lugar Novo – uma nova comunidade que está surgindo em Maués-Mirim, na divisa com o território indígena, onde vivem alguns de seus parentes. Quando perguntei se sempre viveram na região, Seu Mair contou, para minha surpresa, que foi criado por Seu Dico, irmão de D. Tereza:

Pra nós vir pra cá foi o seguinte, na época, ela tava nova e eu também né, a gente se conheceu lá em Manaus, e a gente veio pra cá, e até agora ela tá aqui, no município,

Marau, pertence ao município de Maués. Eu já morei em Manaus, quando eu era pequeno, eu me criei na casa do meu pai de criação que era o Dico, é o tio-avô da Regina. [*Pergunto a Eleonilda sobre seu artesanato, ela responde em Sateré-Mawé e é novamente traduzida pelo esposo*]. Ela conheceu esse artesanato através de uma associação AMISM, na qual era a mãe da Regina, né, na época, com ela que ela se aperfeiçoou a fazer o artesanato, e até hoje ela ainda faz esses artesanatos, colar, pulseiras... bem feito. Mas quem incentivou ela primeira vez foi Dona Zenilda, que era representante da AMISM. Ela vinha de Manaus dar curso, pra falar pras manas. Ela se dedicou, e hoje ela aprendeu e ela faz. Hoje ela já ensinou pra a filha dela, e agradece a ela por isso. Que não adianta você ter uma identidade e não souber fazer nada, né. Então ela aprendeu. (Mair, março/2015, Maués-AM)

A rede de relações que nos levava a Maués ultrapassava, portanto, a estada de Regina na cidade durante sua infância, motivada pela presença de seus parentes paternos no município. O relato de Seu Mair apontava relações muito próximas entre pessoas e locais que, em outros momentos, poderiam parecer distantes: o Andirá, de onde vieram Dona Eleonilda e Seu Dico, o Marau, que é muitas vezes comentado como um conjunto de aldeias que se querem separadas do outro rio, além do município de Maués e a cidade de Manaus. Saindo da casa de Seu Mair, transitamos por Maués avisando a algumas famílias que tínhamos sacas para trocas, esperando que repassassem a informação. O local que concentrava maior número de famílias sateré-mawé era a antiga CASAI, atual Casa de Trânsito, coordenada por dona Ednelza, que foi vice-coordenadora da AMISM, e seu Samuel, liderança de uma organização que reúne todas as comunidades do rio Marau. A Casa de Trânsito recebe os Sateré-Mawé de passagem pela cidade, para o recebimento de benefícios sociais, aposentadorias, por motivos de saúde, estudo ou mesmo a passeio. Todos dividem um mesmo cômodo, atando suas redes próximo a familiares, formando pequenos núcleos no grande galpão. Os coordenadores, que também vivem ali, se encarregaram de avisar aos hóspedes da casa e outros que moram perto. Na casa, encontramos também D. Nandia, que, a princípio, nos levaria até sua comunidade, Monte Salem, mas foi surpreendida com o falecimento de um parente. Dona Nandia, fluente em português e em língua sateré-mawé, traduzia as falas de Ednelza durante nossa conversa, regada a *çapó*⁵⁵ ralado. Ednelza e Regina mostraram, em seguida, as plantações de chumburana, lágrima-de-nossa-senhora e pucá que D. Santina, mãe de Samuel, mantém no terreno da casa.

⁵⁵ O *çapó*, guaraná em bastão, está sempre presente em rodas de conversa, sendo indispensável em negociações e discussões políticas entre os Sateré-Mawé. Ele é ralado em uma cuia com uma pedra encontrada na beira dos rios, que é antes assada em um forno. A raladora de *çapó* é sempre a esposa do chefe da casa, e a cuia deve passar pelo menos três vezes pela roda de conversa.

Uma ou duas horas após nossa chegada começaram as trocas, com pessoas, que Regina ainda não conhecia, vindas de aldeias como Marau Novo, Nova Esperança e Iatacaué. Algumas delas estavam hospedadas na Casa de Trânsito, outras viviam em Maués, e outras se hospedavam temporariamente na casa de parentes. A maioria era de mulheres, que traziam colares prontos, de uma só volta, feitos com pucá, chumburana, tento, morototó e lágrima-de-nossa-senhora, além de algumas poucas voltas de sementes de chumburana e pucá, pequenos sacos de morototó ou um pouco de farinha d'água. Regina contou que era preciso ter etiquetado as roupas com um valor, mas, como não foi feito, a troca seria livre – cada uma escolhia as roupas que queria, por sua própria percepção de quantas roupas valia o material entregue. Às vezes as mulheres consideravam que tinham selecionado roupas demais e iam, pesarosas, desistindo de algumas peças. Para essa seleção, jogávamos o conteúdo das sacas no chão, mantendo separadas as roupas da saca de Sara. Depois de cada visita guardávamos as roupas nas sacas, repetindo o procedimento sempre que aparecia alguém.

Figura 28: Mulheres trocam roupas e sementes na casa de Dona Eleonilda. (Foto: Autoria própria)

Regina sempre começava as trocas com o alerta, antes mesmo de iniciarem a busca por roupas: "Não tem muita saia, mana, na cidade a gente usa calça jeans". Durante a seleção ela também tentava ajudar, "olha essa aqui, tá boa pra você ir pra igreja". As conversas seguiam em um misto de português, e, principalmente, língua sateré-mawé – em Maués a

maioria das mulheres que encontramos, ao contrário dos homens, falam apenas o idioma. Regina falava em português, mas entendia também a língua dos parentes, adiantando algumas perguntas que ela sabia que eu faria: "De onde tu vem, mana, de onde vem tuas sementes?". O principal assunto entre as mulheres, porém, era uma avaliação sobre parentes que poderiam gostar de uma ou outra roupa.

De volta à Casa de Trânsito, levamos algumas roupas para D. Santina, que eu já conhecia desde minha última visita a Maués, e que disse não poder se deslocar até a casa de Seu Mair. Santina ofereceu seus colares prontos em troca de roupas, que queria principalmente para fazer suas próprias trocas com as mulheres que vêm das aldeias com sementes, fornecendo o material para sua pequena produção de colares e pulseiras. Regina se admirou com a disposição daquela senhora, já idosa, e resolveu deixar com ela uma grande quantidade de roupas em troca de alguns colares considerados simples, feitos de morototó, inajá, e lágrima-de-nossa-senhora.

Nosso último encontro na cidade foi com Dona Serafina, a quem Regina já havia encomendado voltas de pucá para compra através de sua filha Janeise, que mora em Manaus e frequenta a Associação. Dona Serafina já foi coordenadora da AMISM no Marau, enquanto seu esposo, Abdão, era motorista de Dona Zenilda. Eles estavam de passagem por Maués para coleta de benefícios e consulta médica, atracados na beira do rio em um pequeno barco, próximo à Casa de Trânsito. A conversa com o casal foi de lembranças sobre o tempo de maior atividade da AMISM na TI. Assim que nos acomodamos no pequeno barco, D. Serafina começou a ralar o *çapó*, dizendo a Regina "Outro dia a mana trouxe um bocado de pulseiras bonitas, aí que não me lembrei do meu tempo?". Ela contou que foi, por dois anos, coordenadora da AMISM no Marau, até que uma desavença gerada por incompreensões sobre o pagamento de uma porcentagem à Associação levou-a a deixar o cargo. Agora não estão mais coletando as sementes por não haver um comprador fixo como antes. Dona Serafina lamenta que "a pucá, agora, estraga", perguntando a Regina se ela se interessaria também em comprar a semente por litro, sem furar. Regina reafirmou seu desejo em retomar as trocas regulares por sementes, mas, no caso da pucá, estava interessada apenas em sementes já furadas, ficando a negociação restrita às quarenta voltas de pucá que Serafina trouxe. Apesar de relatar que as mulheres nas aldeias não estão mais realizando tantas coletas para troca,

notei em seu barco uma bacia de sementes de murumuru colocadas de molho – o primeiro passo para usá-las na produção de pombinhos e outras peças.

Sobre a AMISM, Abdão relembra que Cristina, representante da ONG Amerindia, morava perto dali. Contou como ela ajudou a Associação a se erguer, relatando também do tempo em que trabalhou como motorista de Zenilda:

Ela, a gente chegava nas comunidades, ela reunia as mana e fazia reunião com elas. Marau, Urupadi, um lugar chamado Santa Maria, lá a gente ia, eu acompanhava ela. a gente ia direto Nova Esperança, ela se hospedava lá com nós, ela parava lá. E de lá até a Vila Nova. Esses três local que ela fazia reunião. Num local chamado Manga, que também na época era Dona Sebastiana a coordenadora lá, e também fazia reunião. Elas colhiam e vendiam pra ela né, ela comprava as sementes. Era uma associação muito grande, né. A ultima reunião que nós acompanhemos ela, foi quando minha esposa saiu coordenadora aqui no Monte Salem, aqui fora já [da TI]. A última reunião. Desde lá, pronto, eu fiquei fora, porque também naquela época apareceu o barco de lixo e ela não precisou mais do meu barco né. Ela se chegava comigo porque eu tinha aquele barco, uma canoa grande com uma máquina dentro, e naquilo que a gente viajava pra lá. Mas na reunião, homem é só pra carregar sacola, homem era só pra carregar lixo (*risos*). Quando ela fazia reunião com as mana, homem não podia falar, não, ficava só olhando. Assim que funcionava na época. (Abdão, 2015, Maués-AM)

O relato de Abdão reforçava o protagonismo que as mulheres eram chamadas a assumir nas reuniões promovidas pela AMISM e o papel central que teve o projeto da Coleta de Lixo na terra indígena, que contava com um barco próprio e mesmo uma equipe uniformizada, composta principalmente por homens sateré-mawé. Após esse último contato, deixamos Maués com muitas roupas ainda a serem trocadas, que ficaram aos cuidados de Eleonilda. Quando todas forem trocadas ela enviará por barco as sementes arrecadadas, e Regina fará o repasse a Tânia, Bel e Sara. Ao longo de nossa estada Regina retomou contato com mulheres que antes mobilizavam a troca de sementes entre Manaus e a TI Andirá-Marau, e trocou números de telefone para ser avisada quando houver sementes em quantidade a serem vendidas ou trocadas. O saldo final das trocas foram meia saca de farinha, uma sacola plástica cheia de sementes de morototó, algumas voltas de pucá, outras de chumburana, um pote pequeno de caramuri e pombinhos feitos com murumuru, além de alguns colares já prontos que serão desmanchados por Regina para elaboração de seus próprios modelos.

3.2.4.2 Pucá (*Cardiospermum halicacabum* L.; *Sapindaceae*)

Eu não sei como aquele pucá foi parar lá. É um mistério! Veio acompanhando algum Sateré... É, acho que algum Sateré que morou por lá aí deixou a semente cair, aí brotou lá (risos). (Valda, 2015, Manaus-AM)

Figura 29: Sementes de pucá (Foto: Autoria própria)

Apesar de ser uma semente adquirida pelas mulheres em Manaus através das redes de trocas com a TI, ela já foi avistada por Valda nas imediações da Cachoeira do Tarumã, e será retirada por sua família para uma tentativa de plantio na comunidade de Porantim. A semente, no entanto, é conhecida por ser de germinação e adaptação difíceis quando plantada, o que desencoraja muitas artesãs a insistir na empreitada. A planta é uma trepadeira, conhecida em outros lugares como “balãozinho” devido ao formato do invólucro onde são geradas as sementes. Cada “balãozinho” possui, em média, três sementes. Seu formato lembra miçangas pretas e pode ser encontrada em diferentes tamanhos, sendo mais apreciadas as maiores. Quando são retiradas ainda verdes elas são facilmente furadas, mas depois que amadurecem devem ser deixadas de molho por dias até que amoleçam e tenham suas laterais cortadas com uma lâmina, para só então serem furadas.

Olha ele aí, é igual um olhinho. É uma trepadeirazinha, aí vai subindo, vai subindo...quando ele tá bom de apanhar eles vão coletar. Mas tem um porém, tem ano que dá e tem ano que ele não dá. Tem ano que não chega a dar o pucá... (Regina, 2015, Maués-AM)

Entre as Sateré-Mawé, elas são vendidas já previamente furadas e passadas por um fio, e a medida de seu valor é dada por voltas ao redor do antebraço. Essas voltas são utilizadas pelas próprias Sateré-Mawé como colares, que podem ser também desmanchados para uso no artesanato, servindo de matéria-prima para os modelos comercializados. Quando recebeu a oferta de compra das sementes não furadas por parte de D. Serafina, Regina respondeu negativamente, enfatizando o trabalhoso processo de preparo da semente:

Aí estraga mana, eu não tenho quem corte, quem fure (...) Aí fica difícil pra mim levar. *Apetu* [morototó] não, nós fura direto. Agora, o pucá... tem que cortar tudo e enfiar. Uma vez eu botei Ana pra cortar, ela cortou tudo os dedo dela. Por isso que a gente não faz muito não! Dá muito trabalho, é muito caro, e as pessoas não dá o que a gente pede. A gente corta o dedo, fura o dedo tudinho. Olha, pra mim fazer uma volta assim, que a minha volta é assim, bate aqui, [no cotovelo], aqui é uma volta né, eu passo quase o dia todo furando aquilo. Pucá é mais pro nosso uso mesmo. Meus netos, meu filho, minhas filhas, tudo eles tem o colar de pucá né. É só pra eles mesmo. (Regina, 2015, Maués-AM).

Os colares de pucá são cuidadosamente avaliados pelas Sateré-Mawé, que observam em detalhes se elas foram furadas e cortadas de forma homogênea. A semente adquire um brilho intenso à medida que é usada, uma característica que se deve à absorção dos óleos naturais do corpo⁵⁶. Quanto mais brilhante for um colar de pucá, maior tempo de uso ele teve, o que, para alguém “de fora” – como eu – se torna um indicador de relações: frequentemente, ao ser apresentada a mulheres sateré-mawé, são feitos comentários surpresos sobre a intensidade do brilho de meu colar, associados a um contato anterior com pessoas da etnia.

À semente é atribuída uma agência de proteção. Ela é usada em colares por crianças e adultos, e em recém-nascidos como pulseiras. Ela protege o corpo do usuário, absorvendo más-energias presentes no ambiente ou o “mau-olhado” gerado por outras pessoas, rompendo-se quando saturada – por isso, como mencionado na cena introdutória dessa dissertação, os colares de pucá devem ser constantemente refeitos.

Pra nós ele serve pra proteção do corpo. Coloca a pulseira na criança quando nasce. Os nossos avós fala que esse aqui, quando vai quebrando, uma continha dessa é o mau-olhado que vai pegando nele. Não pega no corpo, pega nele, por isso que ele quebra, estoura. Quando você usa e quando vê já tá estourado ele, um bom pedaço sem ele. E é pra isso que a gente usa esse *waruru*. (Regina, 2015, Manaus-AM)

⁵⁶ Quando Sara, de I'apirehyt, me presenteou com um colar de pucá, ainda em 2009, ouvi a prescrição “quanto mais você usa, mais ele brilha”, que só compreendi mais tarde.

3.2.4.3 Morototó (*Didymopanax morototoni*)

É uma árvore bem alta, que ela é bem comprida, lá em cima ela dá uns ramos, só a copa dela que dá essas sementinhas, lá no topo da folha dela. (Regina, 2015, Manaus-AM)

Figura 30: Sementes de morototó (Foto: Autoria própria)

O morototó é uma árvore que ocorre em matas de terra firme, com um tronco liso que pode chegar até 30 metros de altura. Até recentemente a árvore era derrubada no mês de julho em aldeias sateré-mawé para a retirada das sementes, uma vez que seu tronco é de difícil escalada para poda parcial. Regina conta que o corte, porém, vem sendo substituído por práticas de manejo:

Tá vendo, ele é bem caneludo, lá em cima ele faz uma copa, né. Por isso que eles derrubam. E agora eles tão no manejo da poda, sobe, sobe, e aí tora os galhos. Porque eles tavam acabando. agora não tão mais derrubando, lá na aldeia eles já estão podando os galhos, pra cair num plástico pra poder tirar as sementes. Porque se derrubar, se derruba é mais cinco anos pra crescer de novo. O manejo é de subir na árvore, podar os galhos, que tá cheio da semente de morototó, e trazer só os galhos. Por isso que morototó tá muito caro agora, caríssimo, pra nós. É muito dificultoso... Tem gente que não dá valor ao artesanato, mas é assim que consegue a semente. (Regina, 2015, Manaus-AM)

Na cidade de Manaus, a árvore de morototó é também encontrada na área de floresta da UFAM e no INPA, mas não é realizada a coleta. Quando as artesãs não conseguem a semente através de troca ou compra com mulheres na TI elas a adquirem por litro no Mercado Municipal pelo dobro, ou mesmo o triplo, do valor.

3.2.4.4 Caramuri (*Ecclinusa guianensis* Eyma)

Você sabe que teve uma disputa sobre o nome da bola né, que então ficou Brazuca. E foi votado, muitos voto teve, pra ser o Caramuri. O caramuri é uma semente nossa aqui que só dá em quatro em quatro anos. E a Copa? Ela só dá em quatro em quatro anos, não é verdade? Então era pra ser o Caramuri. Com a Brazuca nós pegamos 7 a 1. (Dona Ana, 2015, Manaus-AM)

Figura 31: Sementes de caramuri (Foto: Autoria própria)

A semente é naturalmente dividida ao meio, sendo uma metade lisa e brilhante e a outra fosca e rugosa. As sementes trocadas por Regina em Maués foram serradas ao meio, de modo que as partes rugosas foram descartadas por quem as preparou. Na AMISM, Regina e outras associadas costumam lixar a parte rugosa da semente até que ganhe o mesmo aspecto da outra metade; outras vezes utilizam-na inteira na forma natural. Como explica Dona Ana, o caramuri é uma semente que só pode ser coletada de quatro em quatro anos, restrita à região do baixo Amazonas. Para as mulheres sateré-mawé, o acesso à semente se dá necessariamente pelas trocas com mulheres na TI. Por não ser uma semente comum, especialmente na região de Manaus, é desconhecida por muitos comerciantes de artesanato na cidade.

3.2.4.4 Murumuru (*Astrocaryum murumuru*)

Tem uma senhora lá da minha aldeia, fez pombinho bem bonito, bem bonito mesmo, bem miudinho. Ela fez muito bonito... Ela manda, e eu mando a roupa ela. Pra onde ela mora, precisa roupas pra ela, precisa muito. (Danila, fevereiro/2015, Manaus-AM)

Figura 32: Sementes de murumuru (Foto: Autoria própria)

O murumuru é uma palmeira que ocorre em toda a região amazônica, principalmente em áreas úmidas e temporariamente inundadas, próximas a rios e lagos. Seu tronco pode medir de 10 a 15 metros de altura. A coleta é feita na época de cheia, quando a palmeira produz em média 3 cachos, cada um contendo 300 frutos.

Assim como outros caroços mencionados, após coletado, o murumuru deve ser deixado de molho, para facilitar a remoção da carne externa que o envolve – que pode ser consumida como alimento –, e em seguida deve ter sua casca fibrosa removida ao passar por diferentes lixas, até que ganhe uma textura lisa e brilhante para ser usado no artesanato. Apesar de ter um aspecto – e um tratamento – muito parecido com o de outros materiais, como o tucumã, apenas o murumuru é utilizado pelas Sateré-Mawé para a elaboração de pombinhos, que são talhados manualmente com o uso de uma faca. Os pombinhos são geralmente adquiridos por meio de trocas com a TI, mas há algumas poucas pessoas na cidade que o fazem, como Iracema, moradora da comunidade Waikiru. A semente também é usada na produção de peças, que são utilizadas como brincos ou pingentes em colares.

3.3 Lixar, polir, furar, serrar, montar

A elaboração do artesanato demanda uma série de procedimentos e habilidades, que envolvem não só as referidas técnicas de plantio e coleta como também o tratamento específico de cada semente. Os “caroços” mencionados, que são as sementes de murumuru, tucumã, tucumã-í e inajá, possuem uma grossa casca fibrosa, devendo passar por muitas lixas antes de serem serrados e polidos. Outras sementes, como a ingarana, pucá, chumburana e arara-tucupi são preferencialmente furadas ainda verdes, imediatamente após a coleta. Já as sementes duras, como o tento e caramuri, são marcadas com agulhas e, em seguida, furadas com furadeiras elétricas. Já outras sementes duras, como o morototó e a lágrima-de-nossa-senhora, dispensam o uso de furadeiras, sendo facilmente preparadas devido a suas características naturais: o morototó, por ser uma semente fina, é furado com agulhas de costura em cima de chinelos de borracha, que servem de suporte, enquanto a lágrima-de-nossa-senhora possui naturalmente um furo interno.

Essas características podem influenciar nos tipos de sementes mais usadas por algumas artesãs em determinados momentos, quando não têm fácil acesso a furadeiras elétricas, por exemplo. Regina conta que, no princípio do trabalho com artesanato, o furo era sempre feito com agulhas, demandando um tempo muito maior para cada colar e gerando grande desgaste físico. Danila relata, ainda, que costumava furar sementes com hastes da palmeira inajá – um método aplicado, geralmente, na pequena produção de uso pessoal. Já as lixas são geralmente acessíveis à maioria das artesãs, que utilizam diversas gramaturas para diferentes efeitos – tirar a casca de fibras, alisar irregularidades, polir. Porém, como contou D. Zurma, em seu relato já mencionado sobre o início da produção da AMISM, os primeiros anéis eram lixados com folhas de embaúba, também encontradas em Manaus. O método integra um conjunto de modos de fazer aprendidos na TI Andirá Marau, onde as folhas são aplicadas como lixas para produção de anéis e pombinhos, coexistindo na cidade com as lixas industriais. Juracy, professora sateré-mawé que leciona em I’apirehyt, relembra a feitura de anéis na sua casa, quando pequena:

As pessoas utilizavam a folha do embaúba pra lixar. Tinha uma moça que morava em casa, com nome Benedita, Biita. Quando ela ia fazer os artesanato dela, aquela folha não podia faltar no paneiro dela. Eu chegava lá e perguntava pra que servia essa folha, ela dizia que era pra lixar o anel. E eu via também minha vó lixando, entendeu. Então eu achava assim, como que ela conseguia fazer aqueles anéis tudinho lixando com aquela folha e polindo o anel com aquela folhinha? Ficava muito bonito, ficava brilhoso. (...) eu achava incrível aquilo lá, da forma que ela utilizava a folha da embaúba pra lixar o anel. Eu achava isso muito trabalhoso. Mas pra ela, ela apreciava o trabalho dela. (Juracy, 2015, Manaus-AM)

Além da folha de embaúba, utilizada tanto para lixar como para polir, as artesãs em Manaus lançam mão de diferentes técnicas de polimento, que incluem o uso de ceras de automóveis, cremes hidratantes e também tecido jeans e pó de porcelana.

Em contato com outras artesãs, não só as técnicas de tratamento são partilhadas mas também diferentes estéticas e formas de montar colares – além de novas referências e as últimas novidades. A variedade de modelos que verificamos hoje no artesanato sateré-mawé é fruto de um investimento de aprendizado por parte das artesãs, incluindo cursos e, principalmente, a troca de saberes e técnicas com outras mulheres indígenas moradoras da cidade. Nas rodas de artesanato, uma atividade intensamente sociabilizada, o trabalho mistura-se a tarefas domésticas, ao cuidado com os filhos e a conversas entre mulheres.

A elaboração de colares mobiliza, portanto, um conjunto específico de habilidades, transmitidas e aprendidas através da prática e potencialmente modificadas por trajetórias individuais das artesãs. Sobre as habilidades envolvidas na manufatura do artesanato, Tim Ingold (2000) oferece uma perspectiva que se detém antes na habilidade requerida e desenvolvida no processo de fazer um artefato do que no artefato em si. A habilidade aqui não é um atributo do corpo individual isolado, mas de todo o sistema de relações constituídas pela presença da artesã em seu ambiente, e envolve qualidades de cuidado, julgamento e destreza. Não é pela transmissão de fórmulas prontas que as habilidades são transmitidas, mas sim por experiências práticas de “mão-na-massa”⁵⁷ (Ingold, 2000), de modo que a construção da

⁵⁷ Tradução minha de “*hands on*”.

habilidade constitui um misto de observação, imitação – como uma conversão de representações em ação prática – e improvisação individual⁵⁸. Ou, como explica Clarinda:

Na verdade, a gente aprende não é alguém dizendo assim “você vai fazer assim, vai pegar essa peça, vai pegar essa peça, e vai fazer esse colar”, digamos assim. Não. Nós aprendemos olhando alguém fazendo. Não é assim, não é como na escola, né, que nós aprendemos a fazer o alfabeto alguém ensinando, pegando na nossa mão e cobrindo as letras. Não. Aprendemos olhando alguém confeccionando (Clarinda, 2015, Manaus-AM).

Assim, para além do circuito de sementes identificado, o tratamento dessas sementes e a confecção do artesanato merecem atenção como momentos de negociação e potencial transformação de modos de fazer que passam por relações com múltiplos agentes dentro e fora do ambiente urbano, bem como suscitam considerações sobre o que é o “estar na cidade”, qual o artesanato produzido na cidade e como ele se diferencia ou não daquele produzido nas chamadas “comunidades de base”. O potencial de transformação nos modos de preparo das sementes e do fazer artesanal estão relacionados às relações mantidas pelas associadas com outros artesãos, à exposição a novas referências e também ao caráter coletivo que essa produção, em geral, assume. Além das rodas de artesanato na sede da AMISM e nos barracões das comunidades, a atividade produtiva passa pelo contato com outras artesãs indígenas em locais como a Maloca Comunitária do Bosque da Ciência, localizado no INPA (Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia), onde a AMISM divide espaço de exposição com outras associações, além de feiras de artesanato das quais as artesãs, de modo geral, participam. Nesses espaços, entre um comprador e outro, os modos de fazer são comentados, compartilhados, testados e continuamente transformados.

No INPA acompanhei em campo diversas situações em que mulheres vendiam entre si pacotes de sementes de açaí tingido, ensinavam e aprendiam novas formas de tecer pulseiras ou bolsas, e checavam frequentemente os materiais utilizados nos artesanatos umas das outras, porém mantendo, ainda assim, particularidades em sua própria produção. As mulheres da AMISM, por exemplo, não se interessariam em aprender artesanato elaborado com fibra de

⁵⁸ "Through repeated practical trials, and guided by his observations, he [*the novice*] gradually gets the ‘feel’ of things for himself – that is, he learns to fine-tune his own movements so as to achieve the rhythmic fluency of the accomplished practitioner (...) And in this process, each generation contributes to the next not by handing on a corpus of representations, or information in the strict sense, but rather by introducing novices into contexts which afford selected opportunities for perception and action, and by providing the scaffolding that enables them to make use of these affordances" (Ingold, 2000, p. 358)

tucum, enquanto mulheres do Alto Rio Negro estranhavam o cheiro forte que a semente de pucá libera quando fica muito tempo em solução com água. Ou seja, as referências e os modos de fazer são partilhados e estão em constante circulação, mas sua apreensão passa por um filtro próprio.

Como exemplo das transformações e continuidades manifestas na elaboração do artesanato, os usos das sementes de açaí tingido e pucá na produção das artesãs se apresentam particularmente interessantes. Como relatado, a semente de açaí tingida é identificada no discurso das associadas como um elemento de alguma forma relacionado ao estar na cidade, identificado com a possibilidade de maior diversidade de modelos de pulseiras, brincos e colares, além da percepção de que haveria na cidade uma preferência por colares de cores vibrantes, misturados com miçangas. Essa heterogeneidade na produção contrasta discursivamente com os primórdios da produção de colares da associação, quando eram elaborados colares com poucas variedades de sementes naturais.

Quanto à semente de pucá, além de ser amplamente usada nos colares pessoais das mulheres sateré-mawé, também figura entre as sementes preferidas para elaboração de artefatos para venda, misturada a outras, e é empregada como um material que distingue o artesanato sateré-mawé dos demais. Porém, no contexto de produção para vendas – e apenas neste – ela pode ser substituída por miçangas. Esse é o único uso atual de miçangas por mim observado no artesanato sateré-mawé. As miçangas ideais devem ser exatamente similares à semente de pucá; elas devem ser maiores que o tamanho padrão de miçangas e perfeitamente pretas. Certa vez, foram-me encomendadas miçangas de vidro de São Paulo, e falhei ao não ser rigorosa sobre sua cor – na falta de miçangas pretas, levei miçangas coloridas, que teriam sido inúteis se não fosse a inventividade das mulheres em criar prendedores de cabelo com as mesmas.

A produção vendida nas feiras de Manaus seria, assim, uma combinação de sementes coloridas percebidas como “urbanas” e sementes marcadamente sateré-mawé, como a pucá, que pode, nesse contexto, ser esvaziada de sua agência protetora. Esse esvaziamento não se reflete apenas na possibilidade de substituição da semente por miçangas; também no caso de uso da própria semente, que ainda é mais comum que miçangas, já não se fala mais sobre sua

agência de proteção. É interessante que, no caso do colar de pucá, ou de pucá misturado a chumburana, a agência de proteção é conferida ao colar como uma consequência das propriedades da semente – são elas que protegem, e que estouram quando saturadas –, porém, as mesmas sementes parecem perder essa agência quando misturadas a outras, nos colares direcionados para venda. Voltando à técnica de coleta da pucá, lembremos que as sementes são geralmente coletadas pelas mulheres sateré-mawé nas aldeias e imediatamente furadas em cordões – é esse mesmo cordão de pucás que pode ser usado como colares de uso pessoal ou desmanchado para elaboração de artesanato. Ou seja, a semente pode ser retirada de um colar de proteção – que é aquele onde ela é majoritária – e perder sua agência ao figurar em um colar voltado à venda, com misturas com outras sementes. Isso, talvez, parta de uma percepção de que a agência de proteção da pucá é relevante aos Sateré-Mawé, integrando um sistema próprio de práticas e saberes, que não interessam – ou talvez não adereçam – a outros.

Figura 33: Colar feito com sementes de açai tingidas, ingarana, morototó e miçanga preta.

(Foto: Autoria própria)

Figura 34: Artesanato produzido pela AMISM (Fotos: Autoria própria)

3.4 Entre feiras, “gringos” e atravessadores

Depois de pronto, o artesanato produzido na cidade circula por diferentes espaços, determinados pelos contatos, possibilidades e estratégias desenvolvidas por cada grupo. No início da AMISM, com a ausência de espaços de venda de artesanato na cidade, os artefatos eram comercializados na própria sede ou encomendados por padres e estudantes. Já no período de maior atividade, a Associação contava com dois espaços de venda na cidade e recebia grandes encomendas feitas por instituições estrangeiras, das quais participavam toda a família.

Atualmente, no entanto, as artesãs de I’apirehyt, Waikiru, Hiwy, Porantim e Waranã não contam com espaços fixos ou encomendas regulares, vendendo os artefatos principalmente na ocasião de feiras temporárias organizadas na cidade, como as que ocorreram durante jogos da Copa do Mundo e nas Olimpíadas Indígenas, além de festividades do Dia do Índio, quando são convidadas por escolas para exposições e apresentação de danças, ou quando recebem visitantes - principalmente durante a realização de eventos em alguma comunidade, como o ritual da Tucandeira

Quando tem uma exposição a gente vai e leva de pouquinho, mas é muito concorrido, já tem muita artesã aqui em Manaus. (...) Sempre eu levo pra vender quando o Moisés faz uma festinha assim, dia 19 de abril né, ele sempre tá fazendo festa lá na Redenção, a gente leva lá o pouco que nós tem né, as vezes quando a gente sai pra uma reunião, aí a gente conversa “Olha trouxe artesanato”, “Mostra aí eu quero ver”, aí se agrada eles compram. Às vezes quando vem gente de fora, ele fica pendurado aí e eles compram. Mas não tem aquela venda assim, “vou fazer tanto pra expor, pra vender pra fora”, não tem (Terezinha, 2015, Manaus-AM).

Após um tempo acompanhando feiras e eventos passei a atentar que os expositores se tratavam, quase sempre, dos mesmos grupos e pessoas, especialmente no caso dos eventos que ocorrem anualmente no Dia do Índio. Esse detalhe parece evidenciar momentos e lugares em que o *circuito* sateré-mawé se cruza com um *circuito* mais amplo dos eventos indígenas em Manaus. Além da participação pontual nesses eventos, os grupos sateré-mawé possuem diferentes formas de venda do artesanato. As comunidades de Inhãam-bé e Sahu-Apé, por suas articulações com hotéis de selva, frequentemente recebem turistas, seus principais clientes na compra de artesanato.

As associadas da AMISM, tendo o artesanato como principal fonte de renda, estão sempre em busca da consolidação de novas parcerias ou pontos de venda, que costumam ser, no entanto, temporários e pontuais. Até 2009 a Associação mantinha um ponto de venda no bairro Ponta Negra, mas atualmente seu único espaço fixo fora da sede está localizado no Bosque da Ciência do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA). O local se assemelha a um parque-zoológico, com exibição de animais e trilhas em áreas de floresta. Dentro do Bosque há uma edificação de palha, chamada “maloca comunitária”, que é um ponto rotativo de venda de artesanato, onde diferentes associações se revezam quinzenalmente. Em 2012 acompanhei a reinauguração dessa maloca, que se tornou não só o ponto de venda principal das mulheres na cidade, mas também um ponto de encontro. Lá, a AMISM expõe seus artefatos ao lado de integrantes da AMARN, da associação Bayaroá, e mulheres Tikuna, principalmente do bairro Cidade de Deus. Além do INPA, outras oportunidades de venda da Associação são geradas pelas relações que mantém com instituições como o Instituto Consulado da Mulher e fóruns de Economia Solidária e empreendedorismo, onde tentam conquistar espaços de venda com outras artesãs, indígenas e não-indígenas.

Na falta de outros espaços fixos de exposição, recentemente decidiram fazer da própria sede um local de vendas. Em 2015 a AMISM inaugurou a loja Kakury na casa que mantém no bairro Compensa II, que teve a fachada revitalizada com o apoio de estudantes da Universidade Estácio de Sá. Através de contatos estabelecidos pela Associação, a loja foi amplamente divulgada pela mídia local e ocasionou também o retorno de associadas antes afastadas devido à falta de vendas, incluindo mulheres que participaram de seus primórdios.

As maiores vendas, no entanto, são para “gringos”: estrangeiros que fazem encomendas à distância. Essas encomendas costumavam ser feitas regularmente pela já mencionada Barbosa Fair Trade, sediada na Holanda, e por intermediários italianos que integravam o consórcio de vendas de guaraná do CGTSM. Nos últimos anos elas sofreram uma redução, mas estão voltando com novas parcerias em Portugal e na França. Um outro contato, mais fixo, na França é a cunhada de Seu Chico – o beneficiador de sementes. Casada com um francês, ela mantém em Paris uma loja de artefatos indígenas, adquiridos em Manaus anualmente. Como já mencionado, o artesanato vendido para estrangeiros é sempre feito com

sementes naturais, de acordo com os modelos encomendados, enquanto no artesanato das feiras privilegiam-se produtos com sementes coloridas, em geral o açaí. Quando há muitos eventos na cidade as mulheres da AMISM tingem também outras sementes, que consideram agradar ao público local.

Alguns núcleos familiares, como de Inara, da OMISM, e Miriam, de Waikiru, mantêm, além da troca de sementes, um fluxo contínuo de artefatos entre Manaus e as cidades próximas à TI. O artesanato já pronto circula entre os familiares que vivem nessas localidades para serem vendidos na Festa do Boi de Parintins, e a Festa do Guaraná em Maués, ou nos eventos do Dia do Índio em Manaus. Na família de Miriam é estabelecida uma divisão das tarefas: a mãe, dona Nandia, envia sementes de Maués às filhas em Manaus, que se distribuem entre a elaboração, feita por Miriam, e venda, de responsabilidade de Marta.

Familiares de Inara possuem, ainda, dois quiosques de venda na Praça Tenreiro Aranha. A praça, fundada em 1997 no Centro de Manaus, é considerada por Charnela (2015) um marco nas relações do poder público com os indígenas na cidade:

O Centro de Manaus tinha se tornado o centro do varejo da Zona Franca. Qualquer sinal de identidade indígena havia sido, há tempos, deslocado para a periferia, deixando para trás o Centro neoclássico, planejado há um século e agora camuflado sob cartazes que anunciam os eletrônicos importados lá vendidos. (Charnela, 2015, 219, tradução minha)⁵⁹

Seguindo exemplos de outros grandes centros urbanos, como São Paulo e Porto Alegre, que passam a contar com praças específicas para venda de artesanato indígena nos anos 1990, a prefeitura de Manaus cria a Praça Tenreiro Aranha em parceria com a FUNAI, com o objetivo de instalar uma feira de artesanato. Em seu surgimento, a feira foi dividida entre não-indígenas e indígenas, que ficaram com 17 dos quiosques feitos de madeira e palha – assim caracterizados com o intuito de representar um imaginário de aldeia. Com o passar do tempo muitos quiosques foram comprados por não-indígenas, mas alguns ainda pertencem a associações, como a AMARN, e famílias indígenas, como a de Curum-Bené, viúvo de Kutera, e a de Kate, também associada à OMISM.

⁵⁹ "Downtown Manaus had become the center of retail for the tax free zone. Any sign of indigenous identity had long been displaced to the periphery, leaving behind the neoclassical city center, planned a century ago and now camouflaged beneath billboards advertising the electronic imports sold within."

Os quiosques representam uma possibilidade de venda para todos os parentes mais próximos, a exemplo de Inara, neta de Bené e prima de Kate, que faz uma divisão entre o que vende em cada barraca. Ela passa a Kate os acessórios, como colares, brincos e pulseiras, e separa para a barraca do avô os filtros-do-sonho – amuletos que considera ter mais afinidade com a barraca de artigos medicinais e atendimento de cura que Bené mantém na praça.

Com exceção do núcleo familiar de Inara, as demais artesãs evitam vender seus artefatos na Praça. Isso porque, não tendo ali nenhum quiosque ou contato familiar privilegiado, o comércio que estabelecem é com os próprios vendedores: os famigerados atravessadores. Eles são comerciantes não-indígenas que compram o produto indígena para revenda, pagando preços muito abaixo do valor final. A presença de atravessadores na Praça Tenreiro Aranha é muito criticada pelos artesãos, que consideram ter a Praça uma vocação indígena inicial, posteriormente tomada por esses comerciantes – com os quais é difícil competir. Esse é o mesmo caso do comércio estabelecido com os vendedores de artesanato do Mercado Municipal Adolpho Lisboa, já mencionado.

Excetuando a Praça Tenreiro Aranha e o INPA, que têm um alcance limitado, não há, atualmente, outros espaços na cidade onde possam regularmente vender seus artefatos. Indígenas de diferentes etnias com quem conversei ao longo da pesquisa lembram saudosos da Feira Pukaá “Mãos da Mata”, que ocorria na Praça da Saudade entre os anos de 2005 e 2008. A feira, uma demanda de grupos e associações de artesanato indígena, foi criada durante a gestão do prefeito Serafim Corrêa (PSB) através da Secretaria Municipal de Desenvolvimento Local (SEMDEL). Ela ocorria no segundo final de semana de todo mês, com participação de diversas etnias, como Apurinã, Arapaso, Baniwa, Baré, Desano, Kambeba, Kokama, Marubo, Munduruku, Sateré-Mawé, Tariano, Tikuna, Tuiuka, Tukano, Wanano e Wai-Wai, divididas em vinte e três barracas (Gomes & Bruno, 2009). As atividades que ocorriam na Praça não eram restritas ao artesanato, mas incluíam todo tipo de manifestação cultural que os grupos julgassem pertinente, planejando eles mesmos a programação de cada evento. Assim, a feira se tornou um espaço heterogêneo de vendas, música, rituais, comidas, encontros, promovendo também trocas variadas entre os próprios grupos indígenas.

Reunia ali pra divulgar nossa cultura, o muito que a gente tem pra aquelas pessoas que não conheciam. Tinha o grupo Inhãam-be formado só pro mulheres. Kutera, mãe, tia, ela e as crianças. Irmãos, filhos das tias, que participavam. Além de cantar tinha uma barraca pra expor artesanato, uma barraca de culinária também. Vendia peixe, banana, mingau de banana assada. Depois que acabou sentiram falta, já tava acostumada com aquele ritmo, já era um ponto de encontro não só dos Sateré mas também de outras culturas, como Ticuna, Tukano, todos eles faziam ritual, Ticuna tinha um grupo, tinha ritual dos Bayaroá, então era uma troca de cultura que a gente aprendeu, e não só pra nós mas também pra outras pessoas. Muitas pessoas já sabiam a data e já iam participar lá, que não era indígena. Tá fazendo falta a feira, fizeram projeto pra ela voltar mas ate agora nada saiu. (Inara, março/2015, Manaus-AM)

A feira foi interrompida ao fim da gestão deste prefeito, dando início a um período de reformas que se concretizou na gestão de Amazonino Mendes (PTB), mas não houve seu retorno tão esperado. A reforma levou a praça de volta à Manaus da Belle Époque do século XIX, seguindo o projeto original de 1865, que incluía um corredor de colunas de inspiração greco-romana, e estátuas de bronze. Para os indígenas, a mudança representou perda do espaço, em amplo sentido: “Agora ficou tudo pequeno”.

A Feira Pukaá acabou por causa das politicagens das nossas autoridades aí, que o antigo prefeito, Serafim Corrêa, foi o único que pensou por esse lado, eu digo, até hoje, de criar um evento específico para os indígenas. Quando nós chegamos com um projeto pra a Secretaria de Cultura do Município aí apoiaram, é mais por aquela Secretaria de Trabalho né, na época (...) Através de lá teve uma parceria e a gente conseguiu executar a feira, com apoio da Secretaria de Cultura também, dando recurso para os grupos... Das entidades pra buscar os artesãos. Aí botaram a barraca, era uma coisa boa. Aí entrou outro prefeito, acho que o outro prefeito viu que não era uma coisa boa. Coisa boa dele era acabar com a Praça da Saudade, botar um monte de planta lá e cercar com muro. A Praça da Saudade servia pra alguma coisa na época, e hoje já não serve mais. E também não aprovou mais nossas feiras e hoje a gente luta né, o movimento indígena, nós como liderança, a gente luta por espaço. Um lugar onde possa vender, divulgar nossa cultura né. (André, tuxaua de Waikiru e Porantim, 2015, Manaus-AM)

3.5 Delineando um circuito de sementes

Emperaire (2008), em sua análise sobre a recomposição de sistemas agrícolas do Alto Rio Negro nas cidades ribeirinhas, reconhece uma articulação intensa entre a área florestal das aldeias e a paisagem urbana que, naquele caso, é a de pequenos municípios onde famílias indígenas passam a viver, estabelecendo casas e roçados. O que a autora encontra é uma grande diversidade presente na agricultura urbana, promovida por trocas constantes entre cidade e aldeia que configuram “redes de intercâmbio estruturadas pelas histórias de vida dos indivíduos e pelas normas sociais que as permeiam” (p. 206). O que circula são sementes e mudas, particularmente de espécies de maniva, trocadas e doadas por parentes e amigos, de modo que uma alta variedade de plantas reflete, ao mesmo tempo, uma posição de prestígio e de intensas relações por parte da agricultora.

A alta diversidade levantada resulta de fluxos intensos de plantas, principalmente entre mulheres. Os fluxos de plantas materializam relações sociais. Em qualquer ocasião, sementes e mudas circulam. Uma visita a um familiar ou a uma vizinha, uma viagem para uma festa religiosa são ocasiões de dar uma volta nas roças com a sua dona, e de solicitar manivas ou outras plantas. Estacas ou sementes podem ser objeto de encomendas via uma terceira pessoa, que servirá de intermediária, mas a obtenção sempre ocorrerá no âmbito de uma relação de reciprocidade. Dar sementes ou mudas é uma obrigação da qual ninguém pode se subtrair. Um constante interesse pela novidade, aqui botânica, movimenta estas redes sociais. (Emperaire, 2008, p. 206)

Entre as mulheres sateré-mawé, também a variedade de sementes é um reflexo desejável de relações mantidas com múltiplos agentes que, nesse caso, não se dão apenas entre parentes indígenas mas também pelos encontros próprios de um espaço urbano tão heterogêneo como Manaus. As relações aqui são estabelecidas com compradores não-indígenas, com outros artesãos, com estrangeiros, com vendedores de sementes e também com as próprias árvores encontradas na cidade, em um cenário de intensa circulação e diversidade de encontros. Pelas atividades de coleta, compra, troca, plantio, além da confecção do artesanato e sua comercialização, as sementes promovem relações e conexões, formando um *circuito* que atravessa fronteiras entre cidade, municípios próximos e a TI Andirá-Marau, desestabilizando divisões também entre cidade e floresta.

Quando minhas interlocutoras realizam trajetos movidos por coisas, ou quando sementes são reconhecidas como provocadoras de efeitos de proteção, as sementes apresentam-se como agentes que podem interferir no ambiente e nas ações humanas. Alfred Gell argumenta que, dentro de uma textura social, animais e coisas podem ter intenções atribuídas a eles, se tornando agentes secundários em conjunção com contextos humanos específicos. A agência é assim entendida como um fator do ambiente como um todo, mais que um atributo exclusivamente da psique humana, posto que a atribuição da agência passa pela detecção de seus efeitos no ambiente. Gell está interessado precisamente no tipo de agência “de segunda-classe” que artefatos adquirem quando enredam em uma textura de relações sociais. Dentro dessa textura, artefatos podem ser tratados como agentes em uma variedade de formas. A constatação de Gell é que não só atribuímos intenções a objetos, tornando-os agentes, como também agimos em relação a eles e por mediação deles. A agência humana é exercida em um mundo material, onde encadeamentos causais são iniciados por agentes com intenções, e orientados a um “outro” social – um paciente. Mas é necessário que haja um tipo de mediação física para consolidar a interação entre agente e paciente. As coisas, com suas propriedades intrínsecas de coisas, são, portanto, essenciais para o exercício de agência – seja como agentes, pacientes ou mediadores. O mediador não é aqui apenas um intermediário, pois, ao operar mediações de relações, ele também está agindo.

Neste sentido, quando suponho que sementes mobilizam relações estou inserindo-as na categoria de mediadoras, provocadoras de ações humanas. Nos caminhos entre casa, árvore, comunidade e feira, por exemplo, a semente pode ditar trajetos. Também ao ser considerada causadora de efeitos de proteção, como no caso das sementes de pucá e olho-de-boi, elas estão sendo tomadas por meus interlocutores como agentes dotados de intenções. As sementes dessa forma se apresentam como não-humanos capazes de interferir no modo como humanos constroem experiências no ambiente.

O ambiente, conforme o define Ingold (2000), é o mundo habitado por diversos organismos, humanos e não-humanos, que estabelecem relações e se transformam simultaneamente e continuamente:

Em primeiro lugar, "ambiente" é um termo relativo - relativo, isto é, para o ser cujo ambiente é. Assim como não pode haver organismo sem um ambiente, também não pode haver ambiente sem um organismo (Gibson, 1979: 8, Lewontin, 1982: 160). Dessa forma, o meu ambiente é o mundo como ele existe e assume um significado em relação a mim, e que, nesse sentido, veio à existência e se desenvolve comigo e ao meu redor. Em segundo lugar, o ambiente nunca está completo. Se ambientes são forjados através das atividades de seres vivos, então, já que a vida continua, eles estão continuamente em construção. Assim também, é claro, os próprios organismos. Portanto, quando eu falei acima de "organismo mais ambiente" como uma totalidade indivisível, eu deveria ter dito que essa totalidade não é uma entidade limitada, mas um *processo* em tempo real: um processo, ou seja, de crescimento ou desenvolvimento. O terceiro ponto sobre a noção de ambiente decorre dos dois últimos que acabo de fazer. Isso é, que não deve ser, de nenhuma forma, confundido com o conceito de natureza. O mundo pode existir como natureza apenas para um ser que não pertence a ele, e que pode mirá-lo, à maneira do cientista individual, a partir de uma distância tão segura que é fácil convir com a ilusão de que ele não é afetada por sua presença (Ingold, 2000, p. 20)⁶⁰.

É nesse ambiente que sementes e pessoas se colocam em relação, partindo de modos particulares de se afetar por determinados aspectos que o compõe – notar sementes é uma particularidade que integra o cotidiano e os trajetos sateré-mawé na cidade, e que pode não ser igualmente relevante para outros. Sobre tais afetos, Ingold apresenta-os como o legado de nossos antepassados, não como um conjunto de conteúdos, mas sim uma “educação para a atenção”. Aprendemos a estar atentos a certas coisas, mais que a outras, e dessa forma somos, tal como um instrumento musical, “afinados” a sermos afetados por algo. É essa afinação que nos direciona e que, ao mesmo tempo, nos possibilita construir nossos próprios conhecimentos. Não estando presos a amarras de um conteúdo específico, o conhecimento se constrói a partir de experiências práticas individuais, mas seguindo os caminhos e as afinações transmitidos por nossos predecessores, em um ambiente previamente alterado por eles (Ingold, 2000). Nesse sentido, o conhecimento é um conjunto de habilidades herdadas, modos de fazer, ver e sentir, desenvolvidos e repassados em um contexto ambiental específico.

⁶⁰ “First, ‘environment’ is a relative term - relative, that is, to the being whose environment it is. Just as there can be no organism without an environment, so also there can be no environment without an organism (Gibson 1979 : 8, Lewontin 1982: 160). Thus *my* environment is the world as it exists and takes on meaning in relation to me, and in that sense it came into existence and undergoes development with me and around me. Secondly, the environment is never complete. If environments are forged through the activities of living beings, then so long as life goes on, they are continually under construction. So too, of course, are organisms themselves. Thus when I spoke above of ‘organism plus environment’ as an indivisible totality, I should have said that this totality is not a bounded entity but a *process* in real time: a process, that is, of growth or development. The third point about the notion of environment stems from the two I have just made. This is that it should on no account be confused with the concept of nature. For the world can exist as nature only for a being that does not belong there, and that can look upon it, in the manner of the detached scientist, from such a safe distance that it is easy to connive in the illusion that it is unaffected by his presence”.

Foi o que a minha mãe e a minha avó deixou pra gente de herança. Minha vó era artesã, minha tia também fazia artesanato e era de movimento, e hoje só quem tá viva é minha tia Baku, e a gente vê que ela ainda trabalha com artesanato, bem bonito, bem diferenciado, que ela mesma inventa. Então... pra nós isso é uma inspiração. Pra mim também, lembrar do passado e ver também o que elas deixaram pra gente, até a gente fica emocionada. É uma coisa que foi passada de geração em geração. Minha vó passou pra minha mãe, minha mãe passou pra mim, eu pretendo passar pros meus filhos e futuramente também pros meus netos. (Inara, 2015, Manaus-AM)

Na cidade, esses modos de fazer transmitidos passam por transformações que se refletem não só na partilha técnicas mas também nas formas de diversificar os materiais utilizados, como pelas coletas de variedades possíveis no espaço urbano. Sales (2009) também reconhece a importância da coleta de sementes na construção da experiência sateré-mawé na cidade, afirmando que:

Um dos aspectos mais interessantes da etnografia Sateré-Mawé é a forma de representar a cidade como uma floresta, ou como foram “construindo a floresta na cidade, a partir das nossas observações, pelos lugares por onde passávamos nas paradas de ônibus, nas escolas, olhando o verde das árvores”. (SALES, 2009, p. 57, 58)

A frase apresentada no interior da citação, dita por uma Sateré-Mawé atualmente moradora da comunidade de Porantim, sintetiza a discussão proposta sobre a transformação ativa do ambiente, em conjunção com as reflexões de Ingold. Proponho que a ênfase recaia mais à noção de “construção” na fala supracitada que a uma vivência da cidade como floresta ou uma representação. Essa construção, que Marly conta ter sido feita “a partir de observações” é exatamente uma forma de ser afetado de modo particular, de atentar a algumas coisas no ambiente mais que em outras, e simultaneamente colaborar para seu desenvolvimento e transformação. Nesse sentido, a cidade de Manaus não “é como” uma floresta para as mulheres sateré-mawé, mas sim é vivenciada através de suas próprias formas de vivenciar ambientes – formas nas quais árvores são interlocutores em potencial. Em suma, os Sateré-Mawé estão “afinados” a notar e considerar as árvores e suas propriedades no ambiente, seja ele urbano ou não. A prática de coleta afrouxa tais fronteiras ao mobilizar trajetos que extrapolam áreas caracteristicamente urbanas e que levam fluidamente a áreas de mata. Essa percepção seria de uma cidade, com todas as suas particularidades urbanas – o transporte público, o trabalho assalariado, os múltiplos encontros, espaços e possibilidades –, mas que é também uma cidade sateré-mawé, onde as árvores e sementes são levadas em conta, e onde alguns lugares são mais próximos e familiares que outros, nem sempre

próximos ou cercados por cimento e asfalto. Nessa cidade sateré-mawé, o ambiente não apenas é ativamente percebido e transformado pelas práticas de plantio e coleta, mas também essas mesmas práticas se apresentam como um prisma pelo qual se vivenciam outras modificações no espaço urbano, a exemplo do deslocamento de pontos de coleta de ingarana e lágrima-de-nossa-senhora, imperceptível ao poder público que promoveu a derrubada de árvores para o estabelecimento do PROSAMIM, mas relevante às Sateré-Mawé que, através da retirada das árvores, acompanharam processos de urbanização da cidade.

Uma criação de localidades associa-se a tais percepções e transformações do ambiente, como também à própria circulação ativa de coisas, pessoas e referências por rotas criativamente negociadas, envolvidas na produção de um cotidiano. Appadurai, em entrevista concedida em 2009 a Teresa Ferreira, reformula sua percepção sobre a produção de localidades, apresentada em *Modernity at large: cultural dimensione of globalization* (1996), afirmando que:

(...) hoje penso que a localidade é um lugar onde os processos de circulação, ou seja, as alterações constantes acontecem de modo a produzir o cotidiano – uma outra palavra muito importante e que tem imenso que ver com o afecto, com o sentimento, com a subjectividade. Reformulando, creio que os sujeitos produzem o local ou o cotidiano, e a localidade é produzida pelos sujeitos. (...) A localidade torna-se assim como que uma apropriação de, se quisermos, elementos circulantes e globalizados de pessoas que produzem a sua subjectividade a par da sua localidade. Este seria o modo como eu poria as coisas agora. (Appadurai, entrevista a Ferreira, 2009)

Assim, integrando a produção de localidades, a circulação de sementes cruza trajetos entre comunidades, serviços, equipamentos urbanos em Manaus e áreas fora da cidade, passando pela TI Andirá-Marau e chegando até outros países. As sementes e o artesanato fazem a conexão entre comunidades e as relações fora dela, com Sateré-Mawé, com outros indígenas e também com não-indígenas, promovendo inúmeras interações: elas ativam e integram uma ampla rede de trocas, com a terra indígena e também dentro da cidade; a coleta de sementes para o artesanato implica num mapeamento próprio do espaço urbano, considerando os pontos onde há determinadas árvores; é um meio de trabalho que implica maior independência financeira às mulheres, que passam a ser provedoras do lar; impulsiona trocas de saberes e modos de fazer; o artesanato como artigo comercializado insere um código restritivo daquilo que é ou não feito para vendas; ele implica também uma sensibilidade de

preferências de mercado, e adapta-se a ela, de modo que o produto que é comercializado para estrangeiros é diferente daquele nas feiras manauaras, por se considerar que são públicos com gostos distintos; e também a partir do artesanato se estabelecem contatos com órgãos públicos e privados, que movimentam um mercado de projetos.

Além dos elementos citados, e não menos importante, é em torno de uma roda de mulheres fazendo artesanato que se manifestam o encontro, as conversas, e também se ativa uma rede de solidariedade pela troca de cuidados com as crianças, pelo fato de mulheres se presentear com os artefatos que produziram e também pela disposição de muitas a fazer artesanato para ser vendido em prol de outra que esteja passando por dificuldades. Assim, as sementes mobilizam um *circuito* particular, formado pela construção de jornadas em um ambiente expandido, que articula afetos e desmonta fronteiras rígidas, conectando e produzindo os espaços envolvidos em seus caminhos.

Considerações finais e o canto do *wahi*

A trajetória da pesquisa partiu da proposta de investigar como os Sateré-Mawé se relacionam com o espaço urbano, chegando ao papel central desempenhado pelas mulheres e suas atividades relacionadas às sementes. Ao longo da pesquisa, o artesanato e as sementes nele utilizadas despontaram como elementos centrais das relações vivenciadas pelas pessoas em Manaus e fora dela. Foram acompanhadas atividades realizadas pelas artesãs, bem como atualizações e continuidades nos modos de fazer artesanato – que, no contexto urbano, passam por transformações nos usos de sementes. Nesse processo, a própria semente se revelou como um mediador de relações multilocais.

Os sentidos do artesanato extrapolam a mera alternativa financeira no mundo de trabalho da cidade, pois se trata de uma atividade composta por uma multiplicidade de camadas. É uma atividade que certamente marca um movimento decisivo de independência financeira dessas mulheres, mas que também se apresenta como uma forma de construção de alianças e subsídio de reflexões e disputas sobre a ideia de uma identidade sateré-mawé e sobre sua própria presença na cidade. Assim, muitas outras relações derivam dessa prática, além da comercial, como as relações mantidas por mulheres sateré-mawé e suas plantações de sementes na cidade e na TI; as narrativas e simbolismos próprios adquiridos pelos colares em diferentes contextos; as possíveis atribuições e confirmações de status que o uso de certos colares confere a seus portadores; o contato que mobiliza entre indígenas e não-indígenas, entre as “coisas de branco” e a ideia de uma tradição sateré-mawé; sua inserção em um mercado de projetos relacionado a ONGs e órgãos governamentais; as relações que mobiliza entre as diferentes comunidades sateré-mawé na cidade e arredores e a TI; sua integração nos mercados nacional e estrangeiro; além das possíveis agências atribuídas aos objetos.

Deste modo, podemos pensar nas sementes como mediadores da experiência das artesãs com seu ambiente, estando associadas também à construção e transmissão de habilidades, imersas em uma teia de relações sociais – uma teia de relações que produz a artesã, ao mesmo tempo em que é produzida por ela (Ingold, 2000). Lançar um olhar à semente como mediadora da experiência urbana significa, portanto, estar atento aos percursos

e trajetos por ela acionados, a um modo particular de caminhar dentro e para além do espaço urbano, de tecer relações com os diferentes agentes que coabitam esse espaço e também de atentar às relações operadas por esses agentes no discurso e na prática de montar artefatos. A ideia de uma Manaus em oposição à terra indígena cede lugar a uma relação de diálogo, onde semelhanças e diferenças da vida em cada um desses lugares podem ser acionadas de formas distintas, em diferentes contextos, mas integrando um mesmo circuito.

* * *

Há um tema que perpassa toda a pesquisa e as narrativas apresentadas sobre trajetórias e práticas de minhas interlocutoras na cidade: a mistura e a inserção ativa e controlada de tantos "outros" a um universo sateré-mawé. Essa mistura se expressa não apenas em um estar-na-cidade que se combina a um estar-na-aldeia, ou na integração de não-indígenas e de outras etnias ao cotidiano das comunidades e associações, ou ainda na combinação de diferentes tipos de sementes e materiais na prática do artesanato, mas faz parte de um modo de pensar e viver, de uma lógica própria sateré-mawé que remete também a sua cosmologia. Sobre o tema, deixo aqui um exemplo de como tais associações estão sendo continuamente atualizadas (e como também se relacionam ao feitiço de colares), retomando um antigo canto da Tucandeira que combina a Guerra da Cabanagem, a elaboração de um colar e a pacificação do “branco”, o que, como proponho, se relaciona a um modo de vida sateré-mawé assumido também na cidade e abordado ao longo da pesquisa. O intuito em apresentar tal reflexão ao final dessa dissertação é assumi-la como uma investigação à parte, ainda que diretamente implicada nas questões abordadas, localizando, por fim, minha própria pesquisa dentro de um universo temático mais amplo – e ainda em aberto – sobre a lógica das transformações sateré-mawé.

Após algum tempo em contato com meus interlocutores sateré-mawé comecei a ouvir com certa frequência, durante nossas conversas sobre colares e sementes, que o tradicional colar feito com sementes de pucá entremeadas com pombinhos de murumuru “fala sobre guerra” ou “conta a história da guerra”. O colar que fala e conta uma história sempre me intrigou por sua agência narrativa, sua constante exibição como sinal diacrítico sateré-mawé e, por outro lado, sua ausência nos contextos de venda na capital. A explicação veio mais

tarde pelas palavras de Aniziomar Sateré, conhecido como Tinico, cantador da Tucandeira da comunidade de Ponta Alegre.

Durante a festa de iniciação o cantador entoa músicas que prescrevem a boa conduta do jovem adulto e conta histórias do povo Sateré-Mawé. Tais histórias podem retratar um passado longínquo ou abordar um evento mais recente. Há cantos bem definidos que devem ser entoados em momentos específicos, como aquele que dá início ao primeiro rito de passagem na vida de um rapaz; outros são selecionados a gosto do cantador, que avalia qual é a canção ideal por seu tema e ritmo de acordo com a emoção e o clima do momento. Alguns cantos são amplamente conhecidos mas, às vezes, evitados por motivos pessoais, lembranças de parentes que já se foram e memórias coletivas dolorosas – desses cantos Tinico diz serem "muito respeitados", a ponto de não serem entoados. Alguns cantos são criados pelo cantador enquanto canta, podendo até mesmo narrar conflitos entre famílias e tratar de temas pessoais. Já outros, de temas históricos, são cantados há muitas gerações, consagrados na festa da Tucandeira e conhecidos por todos. Esse é o caso do canto do *wahi* (colar), um dos cantos que narram a participação dos Sateré-Mawé na Guerra da Cabanagem, que eclodiu em 1835. O canto foi gentilmente traduzido por Obadias Garcia, liderança ligada ao CGTSM, que acrescentou suas próprias explicações a cada trecho. Ao canto, registrado abaixo, seguem os comentários do cantador Tinico.

1

Mi'i tupuo wyti kue atomorania, atomorania x2

Naquele dia aconteceu, eu escolhe, eu escolhe (*ou: vou conferindo*)

Conta do acontecimento do fato de guerra

Y'y puo mo teretuk atomorania, atomorania x2

Os guerreiros Sateres vinham pela agua, eu escolhe, eu escolhe

Haviam guerreiros Sateres que vinham pelas aguas

Wahi teran a ia, ia atomorania, atomorania x2

Procurando colar, eu escolhe, eu escolhe

Procurando inimigos (brancos) para matar

Yt ui kuap mo tu e tu, atomorania atomorania x2

Pra ninguém me reconhecer, eu escolhe, eu escolhe

Os Sateres vinham pela agua para que ninguém descobrissem

Refrão:

Atomorania morania, atomorania, atomorania

Eu escolhe, escolhe, eu escolhe, eu escolhe

Eu escolhiam homens brancos para matar

Wahi wiri, wiri atomorania atomorania.

Colar, miçanga, miçanga, eu escolhe, eu escolhe

Os homens brancos, para matar

2

Ewe ho'oiro ro wahi atomorania, atomorania x2

Escolhem o colar, eu escolhe, eu escolhe

Escolhem homens branco ou negro para matar

Ahapyi teran mote atomorania, atomorania x2

Se eu quiser espalhar, eu escolhe, eu escolhe

Se vocês quiserem matar homens brancos espalhem

Wahi kit'i wo'opuo atomorania, atomorania x2

Colar branco pode ser, eu escolhe, eu escolhe

Pode ser entre eles homens brancos

To' o pytin wahi tuk atomorania,atomorania

Estão entremeados colar vem, eu escolhe, eu escolhe

Pode ser homens brancos e negros

Wahi wiri wywo atomorania, atomorania

Com colar miçanga, eu escolhe, eu escolhe

Os homens brancos escolhe para matar

Wahi kyt' i wo'opuo atomorania, atomorania

Com colar branco talvez, eu escolhe, eu escolhe

Eu escolhe homens brancos escolhe para matar

Wahi wiri' ke'ewi atomorania, atomorania, x2

Querendo colar miçanga, eu escolhe, eu escolhe

Eu quero homens brancos para matar

Wahi hun' i wo'o puo atomorania, atomorania

Talvez colar negro, eu escolhe, eu escolhe

Pode ser homens negro quero para matar

Wahi wiri wo'o puo atomorania, atomorania

Talvez colar miçanga, eu escolhe, eu escolhe

Os homens (brancos) eu escolhe para matar

Refrão

3

Wo ho'o tunug wahi atomorania, atomorania x2

Vamos juntar colar, eu escolhe, eu escolhe

Vamos juntar os brancos para matar

Waruru pytin hamo atomorania, atomorania x2

Para entremear com pucá, eu escolhe, eu escolhe

Para entremear os homens negros e homens brancos

Wo' ho saity pan 'o atomorania, atomorania x2

Vamos enfiar no cordão, eu escolhe, eu escolhe

Vamos matar todos os homens brancos e negros

Atomorania morania, atomorania, atomorania

Eu escolhe, escolhe, eu escolhe, eu escolhe

Vamos escolher, escolher

Wari, wiri, wiri atomorania, atomorania

Colar miçanga miçanga, eu escolhe, eu escolhe

Homens brancos e negros para matar

Figura 35: Colar sateré-mawé feito com sementes de pucá e pombinhos talhados em murumuru (Foto: autoria própria)

Esse verso que eu cantei agora, do pucá, vocês falam que é do pucá, mas não é do pucá. Esse era do tempo da Cabanagem, entendeu? Dos portugueses, quando entraram dentro da área pra derrotar os índios. Pra massacrar os índios. Tempo do massacre. Então, eles entraram, aí eles começaram a matar os índios. Aí os índios, pra não ficarem por baixo, fizeram a guerra contra eles.

(...)

Aí diz assim, vieram tudo entremeado, ele fala, tudo entremeado, porque veio criança, veio velho, veio branco, veio negro, de todo jeito. Vieram todo entremeado. Aí nós espalhamos essa miçanga, ele diz. Tacava com flecha e era branco caindo n'água com flecha, alagando barco, uns corriam pra cá, espalhavam nessa hora.

(...)

Eu espalhei os brancos, espalhei as miçangas, ele diz. Mas não é as miçangas, é os brancos. É isso que significa. Aí depois ele diz assim: eu vou ajuntar, vamos ajuntar, ele diz, a miçanga depois. Fomos colhendo miçanga miúda, miudinha, que é as crianças, e também colhemos a miçanga branca. Também a gente colheu. Pra poder entremear com pucá, ele diz. É a explicação. Pegaram miçanga miúda, o branco e preto, pra entremear com pucá. É junto com o pucá.

(Aniziomar Sateré, Tinico, cantador da comunidade de Ponta Alegre, TI Andirá-Marau, fevereiro 2014)

O canto lança mão do feitio do colar como linguagem para falar de uma relação entre o Sateré-Mawé-pucá *waruru* e os inimigos-miçanga *wahi wiri*. O colar elaborado pelos Sateré-Mawé associado a este canto não possui, porém, literalmente miçangas, mas apenas sementes: o *waruru* entremeado com pombinhas talhadas em murumuru. Muitas pessoas afirmam serem as sementes de *waruru* uma contagem de brancos mortos. Outros elaboram teorias próprias sobre a feitura de pombos, talhados por seus ancestrais desde tempos imemoriais. Não se tem notícia de que o animal pombo assuma um simbolismo particular entre os Sateré-Mawé, nem mesmo relacionado aos animais de clãs ou mitos mais antigos. Algumas das teorias pessoais relatadas, porém, trazem referências religiosas cristãs, como a associação do pombo com a paz – o pombo da paz teria sido inserido no colar para que colocasse fim às mortes, representadas pelo *waruru* – ou vão na direção oposta, em que o pombo representaria ele mesmo as mortes da guerra - interpretações, por parte de Sateré-Mawé não-especialistas, que traçam livremente paralelos entre um universo tido como tradicional e outro do amplo contato com o pensamento não-indígena.

Alguns relatos dão conta, ainda, de que, num passado recente, muitas Sateré-Mawé preferiam utilizar colares feitos apenas com miçangas, sendo ainda possível encontrar nas aldeias mulheres mais velhas que as utilizam – o que parece surpreendente quando se nota a ausência do material no atual uso sateré-mawé. No canto, a miçanga que hoje raramente é vista entre os Sateré-Mawé assume um papel principal. Não só o *wahi wiri* (miçanga) mas o próprio termo *wahi*, que em geral significa colar – principalmente de sementes –, no canto ganha também o sentido de miçanga: o não-indígena em sua heterogeneidade, como diz Tinico: ele vem branco, negro, ele vem grande ou pequeno. A semente de *waruru*, por outro lado, não só é tida como traço identitário sateré-mawé como também compõe seu principal artefato de proteção, utilizada em colares para adultos e crianças e pulseiras para recém-nascidos.

Essa mesma semente de pucá, identificada por meus interlocutores como uma marca sateré-mawé, surge, ao fim da guerra e do canto, propositalmente entremeada com as miçangas. Ora, não seria este entrelaçamento algo como aquele que fazem as mulheres sateré-mawé ao misturar na prática sementes e “miçangas” em um só cordão pelo contato com o Outro no espaço urbano? Quando minhas interlocutoras realizam longas viagens até a TI e proximidades para buscar sementes específicas consideradas essenciais para seu artesanato ou pedem a parentes que tragam ao menos um pouco delas, ao mesmo tempo em que as misturam ao açaí colorido comprado no Mercado da cidade, associado ao meio urbano, não estariam também promovendo um entrelaçamento de “pucás” com “miçangas”, um Nós e um Outro?

O entremeado sugerido é, certamente, mais que uma prática literal observada na produção de colares, mas se faz visível na própria construção de modos de vida autônomos na cidade, que lançam mão de referenciais particulares, misturados àqueles do espaço urbano, para a criação de algo novo – e algo próprio. Esse movimento, que faz parte do cotidiano das comunidades e associações, pode ser expresso nos termos de uma *pacificação* do Outro. Manuela Carneiro da Cunha (2002), na apresentação da coletânea *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*, apresenta a noção da seguinte forma:

Por várias vezes, em lugares e momentos diferentes, grupos indígenas declararam ter “pacificado os brancos”, arrogando para si a posição de sujeitos e não de vítimas. “Pacificar os brancos” significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua legalidade, domesticá-los, em suma; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade. (Carneiro da Cunha, 2002, p. 7)

Nesse sentido, o canto do *wahi* se revela particularmente interessante. No contexto de guerra, não bastou liquidar o inimigo; era preciso entremeá-lo com o pucá – “É junto com pucá”, repete o cantador. Se, por um lado, muitas disputas em Manaus podem ser expressas por acusações de despertencimento étnico, em outros momentos sujeitos externos são plenamente inseridos no meio sateré-mawé como parentes e afins em potencial, não só nos casos já relatados do clã Munduruku e os Sateré-Mawé “misturados”.

Existe uma lógica geral de transformação que rege a cosmologia dos Sateré-Mawé e que permite a plena integração de outras pessoas no seu mundo. (...) Efetivamente, a estrutura social do povo Sateré-Mawé é essencialmente fundada no acerto e na cooperação: as reuniões, o diálogo, a arte oratória, a elaboração coletiva de trabalhos, a ritualidade que “coloca em cena” esses valores fundamentais possuem um lugar central nessa sociedade. (Bernal, 2009, p. 89)

O que vemos nas comunidades em Manaus é exatamente a contínua integração de muitos “outros” a um modo de vida sateré-mawé. Esses Outros são *saterizados*, de forma controlada, quando se casam com indígenas Sateré-Mawé, ou são acomodados nos espaços das comunidades, das associações, do campo de futebol. Essa inserção é muitas vezes expressa por frases como “É quase/praticamente/como Sateré”, “Tipo um Sateré mesmo”, “Joga como Sateré”, “Já virou Sateré”, “A gente acha que ele(a) é Sateré”. A abertura e disposição de inserir o Outro no meio sateré-mawé, em estreitar contatos com não-indígenas, abrindo suas portas para pesquisadores, turistas, escolas e órgãos públicos, não é uma característica geral da população indígena em área urbana, mas sim uma especificidade sateré-mawé, o que foi também uma condição que possibilitou a realização dessa pesquisa.

Bibliografia

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (Org.). Pacificando o branco. Cosmologias do contato norte-amazônico. São Paulo. Editora UNESP. 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. & SANTOS, G. S. (Org.) Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Universidade Federal do Amazonas. 2009.

AMOROSO, Marta & SANTOS, Gilton Mendes dos. (Org.) Paisagens Ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia. São Paulo. Ed. Terceiro Nome. 2013

ANDRADE, J. A. A. D. de & CHIQUETTO, R. & TAMBUCCI, Y. Paisagens ameríndias urbanas de Manaus, no Amazonas: primeiros olhares. In PontoUrbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana, ano 3, versão 4.0, Julho de 2009. Disponível em <http://www.pontourbe.net/04/etnoticia-procad-pu4.html>

ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. Indigenização da Cidade. Etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores. Dissertação de mestrado, São Paulo, USP. 2012.

ALVAREZ, Gabriel O. Sateteria: Tradição e Política Sateré-Mawé. Manaus. Editora Valer/CAPES/ Prodoc. 2009.

ANDRELLO, Geraldo Luciano. Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora da UNESP/ ISA/ NuTI. 2006.

APPADURAI, Arjun. A vida social das coisas: a mercadoria sob uma perspectiva cultural. Niterói: EduFF. 2008.

_____. Entrevista a FERREIRA, Teresa. In: Comunicação & Cultura, n.º 7, pp. 133-140. 2009.

ARAÚJO, Wagner dos R. M. Das margens dos rios à margem da sociedade: trajetórias de mulheres Sateré-Mawé no trabalho doméstico em Manaus. Dissertação de Mestrado. PPGSCA-UFAM. 2010.

ARAÚJO, W. e Torres, I. Trabalho e gênero na comunidade Sateré-Mawé I'nhã-bé em Manaus, AM, trabalho apresentado no evento Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. 2010.

ASSIS, Valéria Soares de. Dádiva, mercadoria e pessoa: As trocas na constituição do mundo social Mbyá-Guarani, Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Tese de doutorado. 2006.

ATHIAS, Renato Monteiro & LIMA, Carmen Lúcia Silva. Indígenas na Metrópole: os Pankararu em São Paulo. In. Revista: O Público e o Privado. Nº 16. Julho/Dezembro, 2010.

BARBOSA, Wallace de Deus. O artesanato indígena e os novos índios do Nordeste. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 28: 198-215. 1999.

BARROSO, Milena Fernandez. Rotas críticas das mulheres Sateré-Mawé no enfrentamento da violência doméstica. Dissertação de mestrado defendida na UFAM. 2011.

BERNAL, Roberto Jaramillo. Índios Urbanos: Processo de Reconformação das Identidades Étnicas Indígenas em Manaus. Manaus, EDUA. 2009.

BIMBATTI, Marielli. Caminhos de fé: Os circuitos religiosos Sateré-Mawé. Comunicação apresentada no II Seminário do Grupo de Etnologia Urbana (SEGEU). 2013.

BORGES, Agueda. Da aldeia para a cidade : processos de identificação/subjetivação do índio Xavante na cidade de Barra do Garças/MT, alteridade irreduzível?. Tese de doutorado defendida na UNICAMP. 2013.

BUSTAMANTE, Gina G. Frausin. Frutos, sementes e órgãos tuberosos na alimentação da etnia Sateré-Mawé dos rios Marau e Urupadi (Maués-Amazonas). Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agronomia Tropical - PPG - AT/FCA da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). 2009

CARDENES, Luciano. Sahu-apé e o turismo em terras e comunidades indígenas. Dissertação de mestrado em Antropologia Social - Universidade Federal do Amazonas, Manaus. 2010.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Editora do Museu Nacional. 1968.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. Migração e gênero: mulheres indígenas em Manaus. Manaus-AM. Monografia para obtenção do grau de Especialista em Antropologia na Amazônia. Universidade do Amazonas. 1997.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Cultura com aspas". São Paulo. Editora Cosac Naify. 2009.

_____. Apresentação, In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida Rita (Org.). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato norte-amazônico*. São Paulo. Editora UNESP. 2002.

CAVALCANTE Mariza., ASSIS, Mara Tereza. As primeiras lutas por moradia popular em Manaus: vida e militância da Irmã Helena Augusta Walcott. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10: Desafios Atuais dos Feminismos (Anais Eletrônicos), Florianópolis. 2013.

CHERNELA, Janet. Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno). In: RIBEIRO, B. (coord.). *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis : FINEP, p. 151-158. 1987.

_____, Directions of Existence: Indigenous Women Domestic in the Paris of the Tropics. In: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 20, No. 1, pp. 201–229. 2015.

CHIQUELTO, Rodrigo Valentim. A cidade do futebol: Etnografia sobre a prática futebolística na metrópole manauara. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo; 2014.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO & CENTRO GASPAR GARCIA DE DIREITOS HUMANOS. A Cidade como Local de Afirmação dos Direitos Indígenas. 2013.

COSTA, Tiemi. Indígenas e não indígenas na administração pública: Uma etnografia da Secretaria de Estado para os Povos Indígenas (SEIND) do Amazonas. Dissertação de mestrado, Curitiba, UFPR. 2013.

COSTA, José Nicola Martorano Neves da, DURIGAN, Giselda. *Leucaena leucocephala* (Lam.) de Wit (Fabaceae): invasora ou ruderal?. *Rev. Árvore* [online]. vol.34, n.5, 2010.

ELOY, L. Entre ville et forêt : le futur de l'agriculture amérindienne en question - Transformations agraires en périphérie de São Gabriel da Cachoeira, nord-ouest amazonien, Brésil, 2005. Tese (Doctorat de Géographie) - Université de Paris 3, Paris. 2005.

ELOY, L. & LASMAR, C. Urbanização e transformação dos sistemas indígenas de manejo de recursos naturais : o caso do Alto Rio Negro (Brasil). *Acta Amazonica*. VOL. 41(1) : 91 – 102. 2011.

EMPERAIRE, L. A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil) *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 3, n. 2, p. 195-211. Maio-ago 2008.

FARIA, Camila Salles de. A integração precária e a resistência indígena na periferia da metrópole. Dissertação de mestrado defendida no Departamento de Geografia da FFLCH – USP. São Paulo: FFLCH/USP. 2008.

FREITAS, Luiz Nogueira de. Filhos do Waraná: Territorialização dos Sateré-Mawé na região metropolitana de Manaus – RMM. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). 2014.

FIGOLI, Leonardo H. Identidad étnica y regional: trayecto constitutivo de una identidad social. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Nacional de Brasília. 1982

FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. Guerriers de l'écriture et commerçants du monde enchanté: histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil). Tese de Doutorado. Paris: EHESS. 1997.

GALLOIS, Dominique Tilkin (Org.) Redes de relações nas Guianas. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP. 2005.

GELL, Alfred. Art and agency: an anthropological theory. Oxford: Clarendon. 1998.

GOMES, Valéria; BRUNO, Ana Carla. A Feira Púkaá “Mãos-da-Mata”: reflexões dos indígenas em Manaus sobre etnodesenvolvimento. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de & SANTOS, G. S. (Org.) *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas. 2009

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Os ‘Índios do Descobrimento’: Tradição e Turismo. Doutorado defendido na Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. 1999.

HENARE, A. HOLBRAAD, M., WASTELL, S., "Introduction: thinking through things" In: _____. (ed) *Thinking Through Things: theorizing artifacts ethnographically*. London: Routledge, pp. 1-31. 2007.

HOPKINS, H.C.F. Parkia (Leguminosae: Mimosoideae). *Flora Neotropica*. Monograph, 43: 74-77. 1986.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays on lilihood, dwelling and skill*. London & New York: Routledge. 2000.

_____. Lines: A Brief History. London & New York: Routledge. 2007.

INSTITUTO BRASILEIRO de GEOGRAFIA e ESTATÍSTICA. Características Gerais dos Indígenas – Resultado do Universo. Censo Demográfico, Rio de Janeiro. 2010.

_____. Os Indígenas no Censo Demográfico 2010 – Primeiras Considerações com Base no Quesito Cor ou Raça. Disponível em http://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. 2010.

KAPFHAMMER, Wolfgang. DesEncantamento: "hiper-realidade" e "hipo-realidade" na presença indígena (Sateré-Mawé) em Manaus. Disponível em: <http://uni-marburg.academia.edu/WolfgangKapfhammer/Papers>; 2002.

_____. Do 'sateré puro' (Sateré sese) ao 'novo sateré' (Sateré pakup): mitopraxis no movimento evangélico entre os Sateré-mawé. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp. p.101-140. 2004.

_____. Tending the Emperor's Garden: Modes of Human-Nature Relations in the Cosmology of the Sateré-Mawé Indians of the Lower Amazon. In: MÜNSTER, Daniel; MÜNSTER, Ursula; DORONDEL Stefan (Org.) *Fields and Forests: Ethnographic Perspectives on Environmental Globalization*, Editora RCC Perspectives, no. 5, 75-82. 2012.

LASMAR, Cristiane. De volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio deconsolida: NUTI. 2005.

LEACOCK, S. Economic and social factors in Mawe persistence. Berkeley, University of California, Ph. D. dissertation. 1968.

LORENZ, Sônia da Silva. Sateré-Mawé: os filhos do guaraná. São Paulo: Publicação do Centro de Trabalho Indigenista. 1992.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, vol. 17 No 49. 2002.

_____. Quando o campo é a cidade: Fazendo antropologia na Metrópole. In: MAGNANI, José Guilherme C. & TORRES, Lilian de Lucca (Org.) EDUSP, São Paulo. 1996.

_____. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em Antropologia Urbana. São Paulo, Editora Terceiro Nome. 2012.

MAINBOURG, E.M.T.; Araújo, M.I.; ALMEIDA, I.C. Populações Indígenas da Cidade de Manaus: Inserção na Cidade e Ligação com a Cultura. 2002. Disponível em: http://www.abep.nepo.unicamp.br/docs/anais/pdf/2002/Com_IND_ST6_Mainbourg_texto.pdf

MANO, Marcel. Etno-História e Adaptação Mawé: Uma Contribuição para a Etnografia Tupi da Área Madeira-Tapajós. Dissertação de Mestrado FFLCH/USP. 1996.

MATOS, Maria do Socorro Paco de. Artesanato, Mercadoria e Resgate cultural: Uma associação de mulheres indígenas na Amazônia. In: Caderno NEPS n 02 - Folhas Soltas, publicação do DCiS-ICHL, Universidade Federal do Amazonas, agosto de 1996. (pp.5-8); 1996.

MAUSS, M. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: Sociologie et anthropologie. Paris: Les Presses Universitaires de France, 4ème éd. 1968 [1924].

MAZZOCHI, Marielli Bimbatti. Caminhos de fé: os circuitos religiosos Sateré-Mawé. Paper submetido ao III Seminário de Etnologia Urbana. 2013.

MAXIMIANO, Claudina Azevedo. Mulheres indígenas em Manaus: identidade étnica e organização como forma de construir comunidade, Manaus-AM Dissertação de mestrado. UFAM. 2003.

NASCIMENTO, Solange Pereira do. Vida e trabalho da mulher indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-Apé, Iranduba-AM. Dissertação de Mestrado. Manaus: UFAM. 2010.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Maué and Arapium. In: STEWARD, Julian H. (org.). *Handbook Of South American Indians*. vol. 3.. p. 245-254, Washington: United States Government Printing Office. 1948.

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

OLIVEIRA, Vanderlei Mendes de. Turismo, território e modernidade: um estudo da população indígena Krahô, Estado do Tocantins (Amazônia Brasileira). Dissertação de mestrado em Geografia Humana. São Paulo: FFLCH/USP. São Paulo. 2006.

PEREIRA, Nunes. Ensaio de etnologia amazônica sobre uma peça etnográfica dos Maué. Cadernos Terra Imatura, Belém. 1940.

_____. Os índios Maués. Manaus: Editora Valer; Governo do Estado do Amazonas. 2003 [1954] .

PEREIRA DA SILVA, R. Esboço sociolinguístico Sateré-Mawé. 2007. Disponível em *ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus13/5_Raynice.pdf*

PINHEIRO, Thayná Ferraz da Cunha. Plantas e pessoas: um estudo de caso sobre redes sociais a partir da circulação de sementes utilizadas no artesanato de famílias indígenas Sateré-Mawé na cidade de Manaus. (Relatório de Iniciação Científica.) Manaus: UFAM. 2011.

PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: indígenas na cidade, os Sateré-Mawé no bairro Redenção. Manaus, Fascículo 17.2007a.

_____. Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: Mulheres indígenas e artesãs do Alto Rio Negro em Manaus. Manaus, Fascículo 18. 2007b.

QUEIROZ, João Bosco Nogueira de. & FERREIRA, Evandro José Linhares. Diversidade e potencial alimentício de espécies florestais arbustivas e arbóreas em floresta primária de uma comunidade indígena Apurinã, Boca do Acre, Amazonas, Brasil. s.d.

RAMOS, Alcida Rita. The Indigenous Movement in Brazil: A Quarter Century of Ups and Downs. *Cultural Survival Quarterly* 21(2). 1997.

RIBEIRO, Berta G. O Índio na História do Brasil. São Paulo, Global, Coord. Jaime Pinsky. Col. História Popular. 1983.

ROMANO, Jorge Oswaldo. Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos. Brasília : UnB, 322 p. Dissertação de Mestrado. 1982.

SACCHI, Angela Célia. União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da amazônia brasileira. Dissertação de doutorado. UFPE. 2006

_____. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. *Revista Antropológicas*, ano 7; 2003; volume 14 (1 e 2): 95-110

SAHLINS, Marshall. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção (Parte I). In. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.1, Abril de 1997, p. 41-73.

_____. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (Parte II). In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.3, n.2, Outubro de 1997, p. 103-143.

_____. Adeus aos tristes tropos: a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. 2004, p.503-534.

SALES, Glademir. Identidade Étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, Manaus-AM. Dissertação de Mestrado. UFAM. 2008.

_____. Etnografia da inclusão: a resistência contra a indiferença. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. & SANTOS, G. S. (Org.) *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas. 2009.

SENA, Raylene Rodrigues de & TEIXEIRA, Pery. Movimentos migratórios da população Sateré-Mawé – povo indígena da Amazônia brasileira. Trabalho apresentado no XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambu-MG – Brasil, de 18 a 22 de set. 2006

SERTÃ, Ana Luisa A. M. Fazendo colares, tecendo redes: mulheres indígenas na cidade de Manaus. (Relatório de Iniciação Científica) São Paulo: USP. 2011.

SHANLEY, Patricia; Medina, Gabriel. Frutíferas e plantas úteis na vida amazônica. Ilustrado por Silva Cordeiro, Antonio Valente, Bee Gunn, Miguel Imbiriba, Fábio Strympl. Belém: CIFOR, Imazon. 2005.

SMITH, Nigel. *Palms and People in the Amazon*, Springer Internacional Publishing, Switzerland. 2014.

SMITH, Jenet. “My name is Zenilda, and I’m from the Sateré-Mawé tribe: One woman’s struggle for rights and recognition”. 1999.

SOUZA, Kalinda Felix de. Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé. Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul. Curitiba-PR. 2011.

SOUZA, Luiz Augusto Gomes de. Guia da biodiversidade de fabaceae do Alto Rio Negro / Luiz Augusto Gomes de Souza. Manaus : [s.n.]. 118 p. : il. color. 2012.

TAMBUCCI, Yuri. Tempo Livre na Manaus Indígena: Um estudo etnográfico sobre os espaços de sociabilidade das populações indígenas de Manaus. Relatório de Iniciação Científica - USP. 2010.

TEIXEIRA, Pery; MAINBOURG, Evelyne; BRASIL, Marília. Migração do povo indígena Sateré-Mawé em dois contextos distintos na Amazônia. Caderno CRH, vol. 22, nº 57, Salvador. 2009.

_____. (Org.) Sateré-Mawé: retrato de um povo indígena. Manaus: UNICEF/FNUAP. 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. As Novas Amazônidas. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas. 2005

UGGÉ, Enrique. Mitologia Sateré-Maué. Quito/Roma. Ed. Abya-Yala/ Mov. Laico para América Latina. 1991.

_____. As bonitas histórias Sateré-Maué. Manaus: Secretaria da Educação e Cultura do Amazonas. 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. In: Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n.1. 2002.

Índice de mapas, tabelas e figuras

Mapa 1: TI Andirá-Marau.....	29
Mapa 2: Terra Indígena Andirá-Marau em relação aos municípios de Parintins, Barreirinha, Maués, Nova Olinda do Norte e Manaus.....	37
Mapa 3: Conquista de espaços de moradia - principais bairros onde viveu a família de D. Tereza	54
Mapa 4: Comunidades sateré-mawé em Manaus, Iranduba (Sahu-Apé) e Manaquiri (Waranã).....	74
Mapa 5: Pontos de coleta de sementes de ingarana, tento e arara-tucupi, as espécies mais encontradas na cidade.....	129
Tabela 1: Total de indígenas no Brasil e em área urbana em 1991, 2000 e 2010.....	35
Tabela 2: Relação das principais sementes utilizadas pelos Sateré-Mawé	111
Figura 1: Reunião da AMISM no bairro Redenção, com presença de D. Tereza, Sara, Juscemeire, D. Baku e Regina.....	89
Figura 2: Zenilda, única liderança feminina em encontro realizado pela COIAB, 1997.....	89
Figura 3: AMISM, Primeira sede da associação no bairro Redenção	90
Figura 4: AMISM, Tânia, Regina e Bel fazem artesanato, bairro Compensa II, 2013.	90
Figura 5: Coleta de lixo na TI Andirá-Marau.....	91
Figura 6: Sahu-Apé, D. Baku e família, na época de fundação (Fonte: Arquivos da comunidade)	91
Figura 7: Waranã, Dona Zurma.....	92
Figura 8: I'apirehyt, Barracão da comunidade, 2011.....	92
Figura 9: I'apirehyt, captada pelo Google Street View, 2014.....	93

Figura 10: I'apirehyt, Moisés coordena ensaio de canto e dança das crianças, 2012..	93
Figura 11: Hiwy, antiga casa de D. Tereza, 2011.....	94
Figura 12: Porantim, Ritual da Tucandeira, 2015.....	94
Figura 13: Diagrama da troca de sementes entre comunidades e com a TI Andirá-Marau.....	113
Figura 14: Sementes de ingarana.....	115
Figura 15: Medalhão de ingarana.....	116
Figura 16: Sementes de tento.....	119
Figura 17: Sementes de inajá.....	122
Figura 18: Sementes de arara-tucupi.....	123
Figura 19: Sementes de olho-de-boi.....	125
Figura 20: Sementes de babaçu.....	126
Figura 21: Sementes de tucumã-í.....	128
Figura 22: Sementes de tucumã.....	132
Figura 23: Sementes de açaí tingido.....	133
Figura 24: Sementes de açaí com casca.....	134
Figura 25: Sementes de chumburana.....	138
Figura 26: Miriam avalia a chumburana em sua plantação.....	138
Figura 27: Sementes de lagrima-de-nossa-senhora.....	139
Figura 28: Mulheres trocam roupas e sementes na casa de Dona Eleonilda.....	146
Figura 29: Sementes de pucá.....	149
Figura 30: Sementes de morototó.....	151
Figura 31: Sementes de caramuri.....	152
Figura 32: Sementes de murumuru.....	153
Figura 33: Colar feito com sementes de açaí tingidas, ingarana, morototó e miçanga preta.....	158
Figura 34: Artesanato produzido pela AMISM	159 e 160
Figura 35: Colar sateré-mawé feito com sementes de pucá e pombinhos talhados em murumuru.....	177

Apêndice:

Descrição e localização das comunidades Sateré-Mawé em Manaus e região

I'apirehyt

Localizada próximo a grandes avenidas, o acesso à comunidade se dá por linhas de ônibus municipais sendo ela, junto a Waikiru, a mais inserida na paisagem urbana de Manaus dentre as sete comunidades sateré-mawé. Chegando à rua Noberto Von Gal, 261, avista-se de imediato um cercado de bambu que anuncia a comunidade em um pedaço de madeira, cujo formato imita o Poratig. O acesso a I'apirehyt se dá por uma escadaria entre os bambus que a cercam.

A comunidade está em um cenário predominantemente urbano, entre ruas movimentadas e asfaltadas, com uma vizinhança composta por residências, intenso comércio local, bares, pontos de ônibus. Passando pela cerca de bambus, porém, o ambiente se transforma em um cenário de mata e chão de terra. Desde o ano de 2009 até então a comunidade sofreu inúmeras alterações em sua infraestrutura. Na época de nosso primeiro contato sua principal construção coletiva era o barracão de alvenaria coberto de palha, uma estrutura construída no terreno de terra batida, onde ocorriam eventos, cultos religiosos adventistas, reuniões, aulas, ensaios e onde mães e crianças passavam a tarde fazendo artesanato. Também no terreno havia uma pequena casa de madeira que abrigava o escritório da comunidade, contendo documentos, fotos, troféus de futebol – e uma dissertação de mestrado escrita sobre a comunidade⁶¹, orgulhosamente apresentada a nosso grupo de pesquisadores por Moisés no primeiro dia de visita. Descendo um pouco mais pelo terreno acidentado se localizam as casas dos moradores, feitas de madeira. Após muitas transformações o pátio coletivo conta atualmente com uma estrutura semi-aberta de alvenaria e telhas de amianto com palha por cima, construída com auxílio da Igreja Adventista do Sétimo Dia, configurando um espaço muito mais ligado a sua função religiosa. O outro

⁶¹ Autoria de Glademir Sales dos Santos.

barracão foi derrubado, mas a comunidade tem em vista a construção de uma escola indígena em seu lugar, atualmente funcionando em um espaço improvisado em frente à casa do tuxaua.

A comunidade faz divisa com dois becos, Esperança e São Francisco. Após a ocupação da família de D. Tereza no terreno nos anos 1980, o grupo passou por inúmeros conflitos com os moradores do conjunto Santos Dumont até que a área, que hoje é I'apirehyt e Waikiru, foi garantida à matriarca pelo então prefeito Amazonino Mendes. O terreno que I'apirehyt ocupa está registrado na URBAM com dimensões de 58,50 m de largura e 101,4 m de comprimento (FUNAI, 2004 apud Freitas, 2014). Pelo terreno é possível ter acesso a outras partes do bairro, seguindo trilhas, atalhos e escadarias improvisadas. Um dos trajetos mais realizados pelas mulheres de I'apirehyt por esses caminhos internos é rumo a árvores de sementes e a um campo de futebol onde treinam semanalmente com outras mulheres do bairro. Os homens praticam no campo do Conjunto Santos Dumont, de mais fácil acesso. Não há uma divisão espacial clara entre a comunidade indígena e moradores não-indígenas, de modo que o grupo se mantém constantemente vigilante a possíveis invasões.

Segundo Freitas (2014) a comunidade passou por significativas oscilações populacionais, chegando ao máximo de 15 famílias (55 pessoas) no período mais populoso, 1996, e mínimo de 6 famílias (28 pessoas), em 2009. Em 2012 a comunidade volta a crescer, chegando a acolher 12 famílias (44 pessoas) em 2014. O termo família, neste contexto, parece estar sendo utilizado pelo autor para se referir a pequenos núcleos formados por adultos - casados/"juntados" ou solteiros - e seus filhos. Desde a pesquisa de Freitas, porém, já houve alterações neste cenário: duas famílias passaram a viver em Waikiru, ao lado, outra foi para a recém-fundada Porantim e outra transita constantemente entre I'apirehyt e Hiwy, confirmando a intensa circulação de pessoas pelos espaços sateré-mawé na cidade. Além disso há pelo menos cinco outras famílias sateré-mawé que vivem nas proximidades da comunidade, ainda que fora das mesmas e mais afastadas de suas atividades cotidianas.

Após retirada das irmãs para outros bairros, a comunidade se desenvolveu centrada nos filhos de dona Zebina e seu Ovídio: Moisés (tuxaua), Nilson, Terezinha, Marly, Vanda, Suzy, Valda e Wilson, muitos dos quais moram atualmente em outras comunidades – Waikiru, Hiwy e Porantim. Seu Ovídio nasceu na aldeia do Simão, rio Andirá, que visita de tempos em

tempos. Moisés e Nilson vivem em I'apirehyt com suas famílias, sendo eles, entre os irmãos, aqueles com presença mais constante na comunidade. Moisés é casado com Hellen, não-indígena que conheceu quando morava em Sahu-Apé. Nilson é casado com Sara, indígena Mura que por muito tempo integrou a AMISM. A comunidade inclui ainda outras 6 famílias sateré-mawé e uma identificada como Parintintim, além de três pessoas solteiras - uma das quais Jafer Ferreira de Souza (Suanan), filho de João Ferreira de Souza, liderança já mencionada, que está temporariamente em Manaus para concluir seus estudos em Engenharia da Computação. Entre os solteiros também há um não-indígena, que foi aceito e integrado entre os Sateré-Mawé.

A maioria dos moradores da comunidade, a exemplo de outras, exerce trabalhos remunerados temporários para além das atividades comunitárias, sendo que os homens em geral trabalham na construção civil e as mulheres como diaristas, além de artesãs. Tais atividades são, no entanto, descontínuas, de modo que muitas vezes as pessoas alternam entre períodos em que se dedicam mais às atividades na comunidade e períodos em que se engajam em algum emprego. É válido notar ainda que muitos relatam ter conseguido sustento na cidade através do artesanato no período de maior atividade da AMISM, como o casal Nilson e Sara, que contam já ter vivido por um tempo na sede da associação, onde aprenderam a fazer os artigos de semente que ainda hoje comercializam. As famílias mais atuantes na comunidade ainda são aquelas ligadas à D. Zebina, ainda que algumas morem em outros locais. Na ocasião de eventos ou de *puxirums* (mutirões) para reparos e construções todos participam, principalmente os membros da família que estão vivendo em Waikiru. Apesar das disputas históricas que geraram a divisão das comunidades, a cerca que existe entre elas - e que, na prática, divide apenas uma parte do terreno - é cada vez mais flexível e interpenetrável, o que se expressa não só na presença de membros de I'apirehyt no terreno de Waikiru, mas também no convívio em momentos de lazer como os jogos de futebol.

Nos últimos anos a Igreja Adventista do Sétimo Dia vem se tornando um dos principais parceiros de I'apirehyt, o que parece ser uma relação própria desta comunidade quando comparada com outras, como Waikiru e Porantim, que não apresentam um caráter

religioso evidente ou mesmo Hiwy e Sahu-Apé, que tem também uma maioria de integrantes adventistas.

Sahu-Apé

Em 1996, o mesmo ano em que a AMISM deixou o bairro Redenção, D. Zelinda, conhecida como Dona Baku, mudou-se com sua família para a região da Vila do Ariaú. A mudança da família está relacionada ao contato que um dos filhos de D. Baku teve com o dono do hotel de selva Ariaú Amazon Towers, que os convidou a construir um espaço cultural nos moldes de um barracão indígena nas imediações do hotel. Depois de pronto foram então chamados a se instalar no local, onde morariam e atenderiam turistas interessados em um turismo étnico.

O trabalho para o hotel exigia exclusividade de atendimento aos hóspedes, que poderiam chegar a qualquer hora do dia ou da noite. A falta de um horário de trabalho regular somada ao não cumprimento de combinados por parte do proprietário resultou em brigas e na saída da família. Sem intenção de voltar a viver em um ambiente urbano, com particular resistência de D. Baku, o grupo integrou um movimento próximo dali para ocupação de um terreno na chamada Vila do Ariaú, nome de um igarapé afluente do Rio Negro, então no município de Manacapuru - atualmente parte de Iranduba. A partir de negociações com o prefeito do município garantiram um pequeno espaço na BR-AM 070, Avenida Manoel Urbano km 37, 610, que aos poucos aumentaram por pequenas ocupações das imediações de modo a acomodar toda a família estendida. Além de ser banhada pelo Ariaú, a área é repleta de mata, sendo muitas de suas árvores utilizadas pelo grupo para produção de medicamentos e confecção de artesanato.

Na área a família deu continuidade ao projeto turístico que desenvolviam no hotel, com apresentações de danças e músicas em língua sateré-mawé, realização do ritual da Tucandeira e atendimento de cura. Em 2005 a comunidade foi registrada como uma associação, tornando-a apta a disputar alguns projetos. Dona Baku ocupa uma posição central

na comunidade, como *tuxaua* e *paini* (pajé, em Sateré-Mawé), cargos que conta terem se consolidado através dos muitos colares que recebeu de lideranças da TI Andirá-Marau.⁶²

A comunidade é majoritariamente formada por sua família, composta por seus seis filhos, além de noras, genros, netos e agregados. Também é um ponto de pouso de muitos outros Sateré-Mawé em Manaus, que, como Regina, já viveram na comunidade por alguns períodos. Cada núcleo familiar vive em uma casa diferente, construída de madeira e palha ou com telhas de amianto. Mais próximo à entrada há dois corredores de barraquinhas, onde ficam permanentemente expostos artefatos produzidos pelos membros da comunidade, como colares e pulseiras de sementes, máscaras feitas de cuia, buzina feita de bambu. No pátio central há um grande barracão circular, coberto de palha, além de uma cozinha coletiva, uma escola - que após reforma com apoio da prefeitura de Iranduba ganhou uma estrutura de tijolos -, e um espaço de cura, chamado farmácia Kunanzinha. Na farmácia de D. Baku, ela e o filho Sahu, que está se preparando para herdar as atividades curativas da mãe, realizam atendimentos e tratamentos baseados em plantas medicinais, fumos, ossos de animais, banhos, rezas, entre outros.

A boa maneira de receber visitantes que chegam na comunidade pela primeira vez inclui uma caminhada guiada por todos os espaços comunitários e uma apresentação musical feita pelas crianças da escola Tupana Yporó (Deus me deu). Se este parece à primeira vista um roteiro desenvolvido e voltado exclusivamente à atividade turística, pode surpreender o fato de que a mesma recepção seja protagonizada na ocasião de visita de parentes sateré-mawé de outras localidades, levando-nos a entender a prática como a melhor expressão de boas-vindas dentro das considerações de D. Baku sobre o papel fundamental de uma liderança em ser uma boa anfitriã. Após muitas idas a Sahu-Apé, em diferentes contextos, acompanhamos o Sateré-Mawé Lúcio Menezes, funcionário da FUNAI aposentado em Parintins e esposo de D. Teca, prima de D. Baku, em uma emocionada primeira visita à comunidade. Esta seguiu os mesmos moldes de nossa primeira visita, ainda que com outros elementos adicionais do encontro de

⁶² Apesar de associar sua posição aos colares que representam o reconhecimento de outras lideranças, ser *paini*, segundo relata dona Baku, é um dom que não pode ser concedido, mas sim parte da própria intuição. Reconhece-se o *paini* no momento de seu nascimento, não havendo um conjunto de saberes que se pode aprender com outrem.

parentes que há muito não se viam. Além da explicação sobre os espaços, D. Baku organizou para seu Lúcio e o filho Tito Menezes uma apresentação de músicas dedicadas à prima Teca, que não estava presente, e em seguida reuniu toda a comunidade na escola para uma fala de Lúcio sobre a relação entre as famílias, a importância da comunidade e sua continuidade nas próximas gerações, e também sobre as raízes familiares em Ponta Alegre. Ao fim da fala, Dona Baku entregou a Tito a câmera filmadora da comunidade como presente por sua formatura nos cursos de direito e história na Universidade Estadual do Amazonas (UEA), feito que a emocionou pelo que representa para o povo Sateré-Mawé as conquistas voltadas ao ensino superior. O encontro aqui brevemente relatado evidencia assim relações vivenciadas pela família que apontam para uma rede ativa de relações para além da cidade de Manaus.

Hiwy

O local onde hoje se localiza a comunidade Hiwy no rio Tarumã-Açu, igarapé do Tiú, foi cedido a D. Tereza pela família Fonseca após a morte de seu segundo marido, Antonio Binícius. Depois de se engajar nos muitos movimentos de ocupação na cidade de Manaus e trabalhar em terrenos da família no Tarumã e Manaquiri, a matriarca se estabeleceu na área até seu falecimento em 2013. O Tarumã é um bairro mais afastado do centro de Manaus, com paisagem mais distante da urbana, e onde se localizam equipamentos de lazer das classes média e alta, como balneários e chácaras. Até 2006 o bairro era considerado parte da zona rural de Manaus, sendo então inserido administrativamente à cidade como integrante da zona oeste. A relação da família com a região começou com seu Dico, que, como já mencionado, se instalou ali nos anos 1980, trazendo parte da família. Desde então muitos membros da família já viveram na região, dentro ou fora de comunidades, como o caso de Regina, que trabalhou no Tarumã como caseira junto de seu primeiro marido, e filhas de D. Zilma, que montaram um comércio no bairro.

Pelos rios e igarapés do Tarumã outras comunidades indígenas se formaram, como Nova Esperança, Livramento, Rouxinol e Branquinho. A área onde vivia D. Tereza com o filho Zaqueu só foi denominada comunidade após a chegada de suas netas em 2005,

formando Mawé, então voltada para atividades turísticas relacionadas ao hotel Ecopark. Com a saída de parte da família, devido a conflitos internos, e após falecimento de seu tio Zaqueu, Terezinha é nomeada tuxaua em 2010, fundando a comunidade Hiwy (Gavião). Antes do falecimento de D. Tereza, seus netos em I'apirehyt faziam visitas frequentes nos finais de semana, tempo que tinham disponível para nadar no rio e jogar futebol, de modo que a região representa para muitos um espaço de lazer. Para chegar à comunidade deve-se ir até o balneário chamado Prainha e lá pegar um barco ou rabeta (canoa a motor). Para os Sateré-Mawé no bairro Redenção o acesso ao Tarumã se dá de duas formas: ou por uma única linha de ônibus que passa em frente às comunidades e vai até a Prainha, ou por outros ônibus mais frequentes com parada na loja Bemol da Av. Torquato Tapajós, onde há um sistema de transporte informal feito por kombis. Uma vez na Prainha, algum morador da comunidade busca os demais por rabeta, num trajeto de 20 minutos pelo igarapé. Atualmente, no entanto, é mais comum a visita de Terezinha ao bairro Redenção do que o contrário. Sua visita semanal deve-se principalmente aos cultos adventistas ministrados na igreja de I'apirehyt, que ela frequenta até que a igreja em Hiwy fique pronta. Também os filhos e filhas mais velhos de Terezinha fazem frequentes trajetos entre Tarumã e o centro de Manaus, para estudo ou trabalho. Já os mais novos realizam seus estudos regulares na comunidade Nova Esperança, contando com o transporte fluvial fornecido pela prefeitura.

Ao longo do tempo acompanhamos algumas equipes de filmagem realizando gravações de programas televisivos na área, por vezes levadas ali por outros Sateré-Mawé moradores da Redenção, devido ao ambiente rural que corresponderia mais a um imaginário de vida indígena do que I'apirehyt e Waikuru. Mediante pagamento, tais equipes em geral exploram esse imaginário, pedindo que o grupo execute danças, interprete cenas na floresta etc. Destaca-se entre elas uma filmagem realizada pela Coca-Cola em 2014, que explorou como tema a paixão dos indígenas pelo futebol. O time de Hiwy foi eleito entre várias equipes indígenas do Brasil para protagonizar uma propaganda da Copa do Mundo de 2014 em troca da realização de pequenas benfeitorias na comunidade, além da possibilidade de alguns membros viajarem ao Rio de Janeiro – um pagamento que foi posteriormente considerado insuficiente, dadas as possibilidades da empresa. Esse evento aponta a dimensão dos contatos firmados pelas comunidades sateré-mawé e suas negociações. Além da recepção

de equipes de filmagem, o que em geral reúne parentes de todas as comunidades, os moradores de Hiwy trabalham com artesanato e atividades temporárias como marcenaria, frete de barcos, construção civil, serviços para hotéis de selva, entre outros. O ecossistema do Tarumã permite ainda a pesca e caça de alguns animais, o que auxilia na subsistência das famílias.

Cabe apontar ainda que a área, registrada como lote 44 do Imóvel Cuieiras, encontra-se, assim como Inhãam-bé, lote 43, sob ameaça de reintegração de posse por parte da família Fonseca, gerando períodos de insegurança entre a família. Em certa ocasião no ano de 2011 pesquisadores do GEU chegaram a ser solicitados a presenciar e registrar a demarcação de território feita pelos membros de Hiwy, que então buscavam apoio da FUNAI para solicitar a doação de terras junto ao INCRA.

Inhaam-bé

A comunidade está localizada também no Tarumã, à beira do igarapé do Tiú, próximo a Hiwy. A ocupação da área, encabeçada por Zeila, conhecida como Kutera, no ano 2000, época de sua retirada do bairro Redenção, deu-se por intermédio de Tereza junto à família Fonseca, que tinha por ela grande consideração. Zeila reuniu na comunidade sua família, composta pelo marido Benedito Carvalho Vieira, conhecido como Curum-Bené, e os filhos Zeilda, Pedro Hamawt Amazonina (Moi), Marta (Ariá), Ailka e Amilka. Com o passar do tempo a comunidade passou a incluir também as famílias de seus filhos e outros parentes, como Maria do Carmo (Hary), irmã de Curum-Bené, além do professor Antônio Vieira e família e o *paini* Orestes, antes da retirada de ambos para Hiwy em 2013 devido a conflitos internos.

Após o falecimento de D. Kutera a comunidade passou a ser centrada unicamente na figura de Pedro Hamawt⁶³, gerando desentendimentos entre a família. Garantindo seu posto como tuxaua, Hamawt passou a defender sua permanência vitalícia e hereditária com base na

⁶³ Porco, em língua sateré-mawé

tradição patrilinear sateré-mawé, ao passo que outras comunidades na cidade são favoráveis a eleições a cada quatro anos. Frustradas, as irmãs se retiraram da comunidade, engajando-se em outros coletivos. Curum-Bené e a irmã Hary também deixaram o Tarumã para viver no bairro São José, ainda que mantenham laços ativos com a família. Dessa forma os únicos moradores passaram a ser apenas Hamawt e sua família nuclear, formada pela esposa Irá, indígena Tukano, e seus três filhos. Por ser politicamente bem articulado, Hamawt conseguiu erguer ali amplas estruturas, sendo Inhãam-bé comentada pelos demais parentes como uma comunidade completa e ricamente estruturada.

Devido a outras relações construídas ao longo do trabalho de campo não tive oportunidade de visita a Inhãam-bé. Freitas (2014), no entanto, nos oferece uma descrição detalhada da comunidade, apontando que a mesma possui um grande centro cultural, um espaço religioso, escola de ensino diferenciado, casa de farinha, campo de futebol, criatório de galináceos, roçado e também um espaço de inclusão digital que conta com computadores, retroprojetores, televisões e um gerador de energia, doados pela SEMED/AM. Em reunião realizada em 2014 do Pólo de Saúde em Hiwy, por mim registrada em ata, foi discutida ainda a possibilidade de implantação de um consultório odontológico no espaço da escola de Inhãam-bé, para atendimento mensal de todas as comunidades integrantes do pólo. A sugestão foi recebida com desconfiança pelas lideranças das demais comunidades do Tarumã, que expressam frequente embate com Inhãam-bé - disputa particularmente notável em relação a Hiwy.

Os filhos de Pedro e Irá compõem um grupo musical, que faz apresentações de músicas em língua sateré-mawé e tukano em eventos de todo tipo na cidade. A família também procura inserir a comunidade em um circuito local de ecoturismo e produz artefatos vendidos por Maria do Carmo em exposições da AMISM ou por Curum-Bené em sua barraca na praça Tenreiro Aranha, um importante ponto de vendas de artesanato indígena na cidade. Apesar de possíveis desavenças do passado, nos finais de semana a comunidade é frequentada por sobrinhos e outros parentes para jogos de futebol.

Após deixarem Inhãam-bé as irmãs Ariá e Mói engajaram-se em outros movimentos, seguindo os passos de sua mãe. Junto às filhas e outras mulheres elas fundaram a OMISM –

Organização de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé, ainda em vias de estruturação. A Organização está sendo coordenada por Inara, filha de Mói, que mora com seu marido e filhos em uma casa ao lado de I'apirehyt. Mói se mudou para a cidade de Barreirinha, nas proximidades da TI Andirá-Marau, passando a desempenhar um importante papel de mediação entre cidade e aldeia, promovendo durante suas visitas trocas e compras de sementes para artesanato e farinha de mandioca vindas da área. Já Ariá passou um tempo trabalhando com a divulgação da lei Maria da Penha entre comunidades indígenas junto à COIAB, estabelecendo-se em seguida na comunidade de seu atual marido, próximo de Barreirinha, onde o casal vem assumindo cargos de liderança.

Waranã

A comunidade foi fundada em 2007 por D. Zurma no município de Manaquiri, BR AM 354 (Estrada do Manaquiri km 17), ramal Andiroba km 1. O processo de sua criação está relacionado ao período que Zurma passou com a mãe e o padrasto quando foram enviados ao município para trabalhar em um terreno da família Fonseca. Na ocasião Zurma conheceu João, seu ex-marido, que trabalhava como agricultor. Aconselhada pelo padrasto Antonio, e já com dois filhos de outros relacionamentos, Zurma decide se casar com João e permanecer em Manaquiri, na Vila do Andiroba, onde viviam parentes de seu marido. Os anos que se seguiram, porém, foram duros para a filha de D. Tereza, devido ao preconceito sofrido por já ter filhos, problemas no casamento e dificuldades próprias da vida na região. No Manaquiri Zurma e os filhos – que então já eram cinco – passavam a maior parte do tempo sozinhos, ilhados em um terreno de várzea que frequentemente alagava, com alguns poucos vizinhos localizados a grandes distâncias dali. Preocupada, D. Tereza tenta levar a filha de volta a Manaus, mas, diante de sua resistência, decide ajudá-la a fazer um roçado que garantiria a subsistência da família sem depender unicamente de João, que se ausentava por longos períodos por motivo de trabalho ou para tratamento de saúde na cidade. Por alguns anos D. Tereza se deslocou a Manaquiri para ajudar a filha a fazer o roçado, que era anualmente destruído pela cheia, até deixar de ter disposição para tal. Mais tarde, a família conseguiu emprestado um terreno em terra firme, cedido por amigos, para que fizessem uma roça

permanente. Durante um novo período de ausência de João, para realizar um tratamento em Manaus com duração de um ano, diariamente Zurma e os filhos remavam por 7 quilômetros na madrugada rumo ao terreno, onde cultivavam suas plantações.

Discussões entre o casal após retorno do marido, porém, fizeram com que Zurma comesse a se preocupar em ter um terreno garantido para si e seus filhos. Durante nova ausência do marido e sem seu apoio, Dona Zurma começa a ocupar um terreno indicado por uma amiga da região, fazendo um roçado e uma pequena casa, esboçando o que hoje é a comunidade de Waranã. Apesar da distância, o conjunto de vizinhos da Vila do Andiroba se reconhece como uma comunidade rural e possui um representante, que também apoiou a família frente às autoridades.

E aí tá, fiquemos, cuidemos do roçado, plantemos, tivemos ajuda do pessoal da comunidade. Aí quando a roça já tava aqui assim apareceu o dono. Eu disse "Agora sim...". A Conceição disse "Ah, Zurma, ele vai perder. Porque ele não cultivou, e tu tem tua roça lá. Tem uma casinha". (...) Aí tá, o pessoal da comunidade foi, nós comparecemos diante o delegado, Cabo Garcia. Aí o delegado falou que eu tinha me apossado da terra. O representante da comunidade disse "Não, ela não se apossou. Quem deu o terreno fui eu, que tava com 6 anos que nunca foi cultivado. E ela precisa, ela mora na várzea, todos anos vai pro fundo. O marido dela tá em Manaus, doente, ela tem essas criança aí". Aí todo mundo apoiou, e eu ganhei o terreno. (Zurma, 2015, Manaus-AM)

Entre idas e vindas de Manaus, Zurma já viveu por um ano na sede da AMISM, quando se separou temporariamente do marido; também passou um período no bairro Redenção e na então comunidade Mawé no Tarumã. Quando esta se desfez ela decide estabelecer a comunidade Waranã no novo terreno em Manaquiri, com particular apoio de seu cunhado Cristóvão Vieira, Sateré-Mawé que trabalhava entre os Waimiri-Atroari. Lá constroem uma primeira casa, redonda e de palha – feita pelo filho Nazareno, com projeto de Zurma e Cristóvão. Por intermédio do vereador Valdemar Bandeira, conseguem ainda a doação de um transformador que passa a fornecer energia para as casas da região.

Após ir a Manaus procurando apoio das irmãs e sobrinhas, Zurma é aconselhada por Mói, filha de Kutera, a procurar uma senhora de nome Célia Marta, que estaria organizando um movimento indígena em Manaquiri. Por um encontro fortuito a cunhada de Zurma, Vanderleia, conhece Célia Marta na biblioteca onde trabalhava e assim, por seu contato com Zurma, a comunidade recebe apoio organizativo. Com Célia Marta, Zurma procura o prefeito

de Manaquiri com o objetivo de se apresentar como indígena e pedir o suporte da prefeitura para consolidação da comunidade.

Uma vez inaugurada Waranã, Critóvão se torna coordenador por um pequeno período, após o qual Zurma assume como tuxaua por eleição em assembleia. Na comunidade vive todo seu núcleo familiar, agora acrescido das famílias de seus filhos, incluindo esposos e netos, totalizando 28 pessoas (Freitas, 2014). A comunidade mantém contato direto com os demais coletivos em Manaus, incluindo a AMISM, da qual Zurma participa e frequenta sempre que possível, garantindo assim um fluxo de matéria-prima entre Manaquiri e Manaus. Também com o apoio de Regina, atual coordenadora da Associação, Zurma formalizou a comunidade como uma associação com CNPJ registrado em 2012, regularizada e dotada de cargos administrativos, preenchidos pelos membros da comunidade eleitos em assembleia. Waranã atualmente conta com um centro cultural (Barracão), um espaço religioso (Casa de Tupana), onde são realizados cultos adventistas, um campo de futebol, além do roçado onde plantam tubérculos, frutas e verduras, uma casa de farinha e uma escola com uma proposta de educação diferenciada indígena, conquistada a partir de articulações com autoridades de Manaquiri. Como no caso de outras escolas nas comunidades, as crianças a frequentam paralelamente ao ensino regular no município próximo. Pode-se dizer que entre as comunidades criadas em Manaus e região Waranã é aquela que mantém um meio de subsistência mais ligado ao trabalho coletivo no roçado e divisões de tarefas de plantio, produção de farinha, entre outras.

Em 2014 D. Zurma deixou a comunidade devido a uma nova separação de seu ex-marido, buscando apoio em Manaus entre a irmã Leilinha no bairro Aleixo, e a sobrinha Regina na AMISM. O curto período que passou em Manaus foi de grande contraste em relação à vida que leva em Manaquiri. Na cidade Zurma alugou um pequeno quarto no bairro Aleixo e começou a trabalhar com serviços domésticos em dois lugares diferentes, atividade que ocupava seu dia entre 5 da manhã e meia noite, rendendo menos que meio salário mínimo. Decidida a lutar pela comunidade que criou, Zurma retorna a Manaquiri após alguns meses, onde hoje vive.

Waikiru e Porantim

A comunidade de Waikiru foi registrada como associação em 2001, época em que ainda havia uma única comunidade no bairro Redenção. Como já mencionado, após a divisão entre famílias, seu Manoel Luiz e dona Nandia, junto dos filhos, netos e outros parentes da região do rio Marau, passaram a viver em metade da área ocupada pelos Sateré-Mawé no bairro, ao lado de I'apirehyt. Na divisão das comunidades I'apirehyt manteve o barracão coletivo em seu terreno, enquanto Waikiru, além da documentação referente à associação, ficou com o que até 2011 era uma vendinha de artesanato – uma casa voltada à rua, atualmente pertencente a não-indígenas. O terreno de Waikiru, assim como de I'apirehyt, é íngreme e acidentado, mede 52,30 x 101,4 metros, comportando 13 casas de madeira, três das quais pertencentes a não-indígenas (Freitas, 2014). Muitos na comunidade trabalham com artesanato, atividade desenvolvida e incentivada por dona Nandia e seu Luiz, que mesmo em Manaus sempre mantiveram estreito contato com parentes no rio Marau, que lhes forneciam sementes.

Mesmo após a divisão, Waikiru passou ainda por novos conflitos internos, envolvendo principalmente discordâncias sobre o aluguel de casas a não-indígenas e a falta de transparência no uso de recursos destinados a melhorias na comunidade. Uma grande discussão entre os moradores, devido ao fato de não ter sido concluída a construção do barracão central com recursos doados por entidades, levou o casal Nandia e seu Manoel Luiz seguirem para Maués sem perspectiva de retorno. A situação ocasionou ainda o bloqueio da associação para integrar novos projetos pelo descumprimento de compromissos previstos, ao ponto de Dona Nandia aventar a dissolução da mesma.

Seu filho Wilason André Pereira da Silva, no entanto, mobilizou em Manaus uma reunião entre os integrantes, deliberando pela manutenção da associação e da comunidade, confirmando uma intenção coletiva de reerguê-las. Eleito tuxaua, André deu continuidade à construção do barracão central da comunidade, que hoje abriga também a escola Nusoken, onde sua irmã Jeane Morope'i (também conhecida como Miriam) ministra aulas sobre cultura

sateré-mawé⁶⁴, paralelas ao ensino regular das escolas municipais. Segundo Freitas (2014), atualmente vivem na comunidade cerca de 34 pessoas, incluindo as filhas, netos, irmãs, sobrinhos, e o pai de dona Nandia, além de outros parentes não diretamente relacionados à família, como é o caso de dona Iracema, vinda com seu marido do Marau há menos tempo. Freitas atenta que, em relação às demais comunidades, em Waikuru há maior presença de pessoas que nasceram na TI, mais de um terço dos moradores, além de estarem mais ligados ao rio Marau enquanto I'apirehyt está mais ligada ao Andirá. Também na comunidade vivem atualmente alguns membros de I'apirehyt, como Suzy e Jarete, irmãs do tuxaua Moisés, e o pai Ovídio. A presença da família aponta uma superação, ou ao menos um momento de pacificação, da inimizade decorrente de disputas entre as comunidades. Cabe notar ainda que Valda Ferreira de Souza, também filha de D. Zebina e irmã de Moisés, é casada com o tuxaua André – uma união que superou as desavenças entre famílias e que hoje ajuda a reforçar os laços entre as mesmas.

Ainda que se mantendo vinculados à comunidade, André e sua família viveram em outros locais e engajaram-se na conquista de novos terrenos. Ele, Valda e os filhos estiveram entre o grupo que deixou o bairro Redenção rumo ao Tarumã, tomando parte ativa na de fundação da comunidade Mawé (atual Hiwy). Após a comunidade ter se desfeito, em março de 2008 o casal integrou a ocupação de uma área de 180 mil metros quadrados denominada Lagoa Azul II, localizada próximo ao km 11 da estrada Manaus-Itacoatiara, juntamente a cerca de 400 indígenas de sete diferentes etnias e não-indígenas. O grupo alegava que a área se trata de um antigo território indígena, argumento também de outras ocupações de terrenos em Manaus, baseado na história de formação da cidade que se ergueu sobre terras originariamente indígenas. Após três meses de ocupação a Justiça Estadual, no entanto, deliberou pela reintegração de posse a favor do engenheiro Mitishu Inoue, acionando intervenção da Tropa de Choque da Política Militar. O violento episódio tornou o casal célebre por figurar em fotos de resistência de autoria do fotógrafo Luiz Vasconcelos, do jornal A Crítica.

⁶⁴ Atividades como: produção de desenhos sobre mitos e ilustração de colares; ensino de alguns termos em Sateré-Mawé; músicas; elaboração de um calendário de sementes usadas para artesanato, entre outras.

Apesar da perda do terreno, as famílias que ocupavam a área receberam uma pequena indenização. André e Valda relembram com orgulho sua atuação política em Lagoa Azul II, que abriu um caminho de participação da família em outras conquistas de espaços de moradia. Após André ser nomeado tuxaua de Waikiru e promover algumas mudanças consideradas positivas na comunidade, dedicou-se a buscar uma outra localidade para as famílias viverem, o que se deve ao fato de Waikiru ter sido condenada pela Defesa Civil devido à instabilidade física do terreno, com riscos de desabamento, e por ter um tamanho insuficiente para comportar o número de casas que acolhe. Para André soma-se a isso a consideração de que um terreno espaçoso, próximo ao rio e a matas apresenta maior qualidade de vida para os Sateré-Mawé que se criaram na TI Andirá-Marau e suas famílias do que o pequeno espaço que ocupam no centro urbano. Em 2011 ocorre a ocupação pluriétnica⁶⁵ de um terreno na região do Tarumã, denominado bairro das Nações Indígenas, com participação inicial da família de André, que visionava a integração de todas as famílias de Waikiru ao movimento. A ocupação, no entanto, cresceu se tornando um ponto de conflito entre indígenas e não-indígenas envolvidos em tráfico de drogas, de modo que a família preferiu se retirar.

Após viverem um período entre Waikiru e Hiwy, André e Valda vislumbraram uma nova oportunidade de consolidar a posse de um terreno no Tarumã quando uma indígena Karapanã pediu apoio para ocupação da área onde vivia sob risco de reintegração de posse, localizada próxima ao balneário da Prainha. A família de André prontamente mudou-se para uma parcela do terreno, junto a uma outra família indígena. Por acordo verbal a área ficou dividida igualmente entre os três grupos, e, apesar de um posterior desentendimento entre as partes, a família de André conseguiu se estabelecer no local combinado fundando ali a comunidade Porantim, considerada parte de Waikiru. Apesar da intenção de mover as famílias para o novo terreno, a maioria dos que vivem no bairro Redenção não tomou parte na criação de Porantim. Alguns que trabalham na área urbana recusaram a mudança devido às dificuldades e aos custos de deslocamento para o Tarumã, enquanto outros estão à espera de alguma indenização por suas casas na comunidade, consideradas sob risco pelas autoridades

⁶⁵ Sateré-Mawé, Mura, Tikuna, Miranha, Tukano, Kokama, Baré, Piratapuaia, Apurinã, entre outras. Principal coordenação Miranha.

locais. Enquanto isso, André e Valda enfrentaram sozinhos a ocupação inicial do novo terreno, sofrendo a princípio pressões violentas do suposto proprietário que, apesar das alegações, não contava com documentos de propriedade. Com apoio da FUNAI e do INCRA tiveram a avaliação de que a área seria originalmente uma APP (Área de Proteção Ambiental), o que facilitou a permanência do grupo. A questão ainda está em trâmite judicial, mas a família já conseguiu desenvolver uma comunidade ativa nos últimos anos de ocupação.

O casal passou a viver em uma pequena casa remanescente no terreno, anteriormente ocupada por um caseiro. Terezinha, de Hiwy, também construiu ali uma casa de apoio, para se hospedar quando porventura não quisesse atravessar o rio para sua comunidade no caminho de volta do centro de Manaus. Mais tarde Marli, irmã de Valda que já viveu em I'apirehyt e em Hiwy, construiu uma casa e passou a morar na comunidade junto ao marido, dois filhos e alguns sobrinhos. Também Wilson, filho mais novo de Zebina se estabeleceu temporariamente no local. Recentemente, a comunidade abrigou ainda um não-indígena conhecido pelas famílias, que precisava de um local para morar. As casas são construídas coletivamente, com uso de toras de madeira. Como um passo fundamental para consolidação da comunidade como coletivo indígena sateré-mawé, André mobilizou parentes para a construção de um barracão central, feito de toras de madeira e palha, e sediou um ritual da Tucandeira.

Além das atividades promovidas na comunidade, André está articulando, com lideranças de outras etnias⁶⁶ e também outros Sateré-Mawé, incluindo Moisés, uma nova organização, denominada OSPOB – Organização Social dos Povos Originários do Brasil – um nome sugerido por Moisés, que frequentemente propõe o termo “povos originários” em substituição a “indígenas” por sua carga histórica. Já de partida a organização associa-se a uma ONG chamada Instituto Nova Aliança, ligada à produção de tijolos ecológicos e construção sustentável. Segundo André, o contato com a família se deu após o coordenador da ONG, canadense, ter visto as famosas fotos do casal na ocupação Lagoa Azul expostas em um museu no Canadá. Interessados em dar início a um projeto envolvendo grupos indígenas

⁶⁶ Kokama, Mura, Baré, Apurinã, (das comunidades Cidadão 12 e Mauazinho) Kaxinawa, Kaixana (da comunidade Sol Nascente), Miranha (Parque das Nações).

brasileiros, este coordenador, junto ao representante brasileiro da organização, passou por um período de convívio com a família e as outras comunidades até elaborarem conjuntamente um projeto de auto-organização indígena que poderia contar com o grupo. A ideia, ainda incipiente, seria unir indígenas sem terra, na região de Manaus, em uma mesma área, comprada pelo instituto, de modo que recebessem apoio financeiro do grupo para executar suas atividades e pudessem também exercer funções remuneradas na produção de tijolos ecológicos. Os termos da parceria, porém, ainda estão incertos, sendo por enquanto mais um dos projetos e interlocuções que as lideranças procuram estabelecer e apostar com cautela.

Além de pequenos “bicos” ocasionais que os homens da comunidade executam, Valda trabalhou por um tempo na área de serviços gerais de uma escola adventista no Tarumã, assim como sua irmã Marli, que ainda trabalha no local, e Hellen, esposa de Moisés, que já deixou o serviço. Atualmente Valda e André voltaram a estudar pelo EJA, com expectativa de concluir seu ensino fundamental, deslocando-se de motocicleta para o centro de Manaus quase todos os dias. Os quatro filhos do casal estudam em escolas da região, sendo que os mais novos frequentam a mesma escola das crianças de Hiwy e Inhãam-bé, na Comunidade Nova Esperança. O futebol também faz parte do cotidiano da comunidade. Diariamente parentes de Hiwy atravessam o rio para jogar no campo de Porantim, enquanto nos finais de semana geralmente estes se deslocam para lá.

Valda e André são representantes das duas famílias sateré-mawé que vivem em comunidades, a de D. Tereza e de D. Nandia e seu Luiz, de modo que Porantim é a única comunidade que reúne pessoas de Waikuru com as demais comunidades, principalmente I’apirehyt e Hiwy, apresentando um grande potencial para se transformar em um dos espaços sateré-mawé mais agregadores em Manaus.

Anexo 1: Cartaz de sementes elaborado para a AMISM

Anexo 2: Genograma das famílias Sateré-Mawé em Manaus

Anexo 3: Genograma reduzido de famílias em comunidades