UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana

Indigenização da Cidade: Etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores

Versão revisada da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani.

São Paulo, Setembro de 2012.

JOSÉ AGNELLO ALVES DIAS DE ANDRADE

Indigenização da Cidade

Etnografia do circuito sateré-mawé em Manaus-AM e arredores

Versão revisada da dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientação: Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani – Orientador (USP)

Profa. Dra. Marta Rosa Amoroso – Examinadora Interna (USP)

Prof. Dr. Alexandre Barbosa Pereira – Examinador Externo (UNIFESP)

Prof. Dr. Dominique Tilkin Gallois – Examinadora Suplente (USP)

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva – Examinador Suplente (USP)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello – Examinador Suplente (UFSCAR)

Agradecimentos

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por financiar parcialmente a realização desta pesquisa através da concessão de 22 meses de bolsa e de auxílio à realização de trabalho de campo pelo Programa de Cooperação Acadêmica “Paisagens Ameríndias”.

Agradeço a minha mãe Angela Maria Alves, a meu pai Astor Dias de Andrade e a meu orientador José Guilherme Cantor Magnani por ajudarem a financiar a realização desta pesquisa, mesmo sem a obrigação de fazê-lo.

Agradeço aos colegas pesquisadores do Grupo de Etnologia Urbana Rodrigo Chiquetto, Yuri Tambucci, Ana Sertã, Ana Fiori, Flávia Belletati e Tiemi Lobato da Costa pelo aprendizado do trabalho acadêmico colaborativo e pelas aventuras vividas durante todas as etapas de realização desta dissertação. Agradeço igualmente ao restante dos pesquisadores do Núcleo de Antropologia Urbana pelo exemplo de comprometimento e pelas sempre instrutivas discussões.

Agradeço ao Prof. Dr. José Guilherme Magnani por orientar-me durante a realização desta pesquisa e, principalmente, por ser um exemplo de professor e pesquisador no qual sempre irei me espelhar.

Agradeço ao Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos, ao Prof. Dr. Carlos Machado Dias e à Profa. Dra. Deise Lucy Oliveira Montardo pelo acolhimento institucional durante período de realização de intercâmbio acadêmico no PPGAS-UFAM.

Agradeço ao Prof. Dr. Márcio Silva, ao Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani e à Profa. Dr. Marta Rosa Amoroso pela oportunidade de participação no PROCAD “Paisagens Ameríndias”.

Ao Prof. Dr. Renato Sztutman, Prof. Dr. Alexandre Pereira e Prof. Dra. Marta Amoroso, que aceitaram participar de meu exame de qualificação e da banca de defesa da dissertação, agradeço pela leitura cuidadosa e pelos valiosos conselhos.

Agradeço imensamente a Nara, Dassuem, Bia, Anália, Margarida, Micaelle, Ana Carla, Laynara, Caique, Gabriel e Andreza por abrirem suas casas para me receber durante os períodos de estada em Manaus-AM. A ajuda de todos vocês foi imprescindível para que pudesse concluir esta pesquisa.

Agradeço aos parceiros de escalada, de Manaus-AM, Campinas-SP e de São Paulo-SP, pelos necessários momentos de “higiene mental”.

Agradeço aos colegas e amigos Carlos, Diana, Marina, Natália, Denise, Michele, Henrique, Léo, Rapha, Milena, Adriana, Marisol, Julia, Camila, Rebeca, Mayã,

Rosenilton, Bernardo, Jacqueline, Bruna, Laís, Thayná, Inara, Socorro, Liliane, Rila, Angélica, Saadya, Rosi, João Paulo, Luciana, Jorge, Miguel e Irineu.

Agradeço especialmente aos Sateré-Mawé interlocutores desta pesquisa. Não há palavras que possam expressar meu eterno agradecimento pelo carinho com que nossa equipe de pesquisa foi recebida pelos moradores das comunidades Sateré-Mawé Y'apyrehyt, Inhaã-bé, Sahu-Apé, Waikiru, Hywy e Waranã. Acredito firmemente que, muito mais importante que o conjunto de linhas impressas que compõem a dissertação, é o aprendizado sobre a convivência com a diferença e o diferente o mais importante ganho que pode advir de uma experiência de intercâmbio como a que pude ter com os Sateré-Mawé. Desta experiência aprendi imensamente sobre a vida, e talvez um pouco sobre Antropologia.

Por fim, agradeço a todas as minhas mães: Alda, Maísa e Sandra. E dedico o resultado desta pesquisa à maior delas: Angela Maria Alves.

RESUMO

Mobilizando a noção de indigenização (Sahlins, 1997), nessa dissertação procurou-se explorar as possibilidades que essa noção oferece à compreensão da relação entre cosmologias e o contexto urbano por meio da perspectiva de análise e levantamento de dados etnográficos caracterizada como "de perto e de dentro" (Magnani, 2002). Argumenta-se no sentido de que o levantamento e a análise do circuito (Magnani, 2002) sateré-mawé e das formas de habitação (*dwell*; Ingold, 2000 e 2007) a eles correspondentes possibilita a aproximação a uma caracterização etnográfica da dinâmica de produção de sua socialidade na capital manauara.

Palavras-chave: Indigenização, circuito, sateré-mawé, urbano, Manaus

ABSTRACT

The indigenization of the city: an ethnography of Sateré-Mawé circuits in Manaus/Am and its surroundings

The notion of indigenization (Sahlins, 1997) is engaged in this dissertation in order to explore its potential to understand the relation between Amerindian cosmologies and political forms and an urban context. The analytical perspective and the gathering of ethnographical data are carried out from a "close up and within" approach (Magnani, 2002). The outline and analysis of the Sateré-Mawé circuits (Magnani, 2002) and their ways of dwelling (Ingold, 2000, 2007) enables an ethnographic account of their ways of producting their sociality in Manaus -AM.

Key-words: Indigenization, circuits, sateré-mawé, urban, Manaus

Conteúdo

Introdução 8

1. Os Sateré-Mawé e suas cidades 21

1.1. Os pesquisadores e os Sateré-Mawé 21

1.2. Os Sateré-Mawé nas (e para além das) aldeias 27

1.3. A capital manauara e os Sateré-Mawé 37

2. Comunidades Sateré-Mawé na metrópole: conformação de um circuito 52

2.1. *Y'apyrehyt* (Manaus-AM) 58

2.2. *Waikiru* (Manaus-AM) 71

2.3. *Hywy* (Manaus-AM) 76

2.4. Inhaã-bé (Manaus-AM) 87

2.5. Sahu-Apé (Iranduba-AM) 92

2.6. Waranã (Manaquiri-AM) 105

2.7. "Sou da selva. Sou mulher guerreira. Sou a Tucandeira" 111

3. Das festas, dos rituais: continuidades e descontinuidades 115

3.1. Sobre o Ritual da Tucandeira 120

3.2. As festas da tucandeira no circuito sateré-mawé 129

3.2.1. O 5º Encontro de Guerreiros Sateré-Mawé em *Sahu-Apé* 129

3.2.2. A Festa da Tucandeira em Y'apyrehyt 145

3.2.3. As comemorações do Dia do Índio na aldeia de Ponta Alegre 159

3.3. Construindo guerreiros(as), criando socialidades 176

4. Conclusão 179

5. Bibliografia 183

6. Índice de Figuras 190

Introdução

> Descemos do ônibus em uma rua de dois sentidos muito movimentada. Logo avistamos um grande terreno, em declive, cuja parte frontal era delimitada por uma grossa cerca de palha. Entramos e nos deparamos com Moisés Sateré, que se apresentou como "tuxaua da comunidade". Recebeu-nos dizendo que costumam receber "turistas" e que no domingo os membros da comunidade não estavam trabalhando ali, iam, praticamente todos, para o Tarumã[1], a oeste da cidade, buscar sementes para o artesanato que fariam durante a semana. Mesmo assim, conversamos com ele por cerca de duas horas. Ao fundo e nos arredores o grunhido dos motores de ônibus e caminhões, da movimentada rua localizada em frente à "comunidade", à primeira vista, causavam certo estranhamento em relação à sua aparência interna, repleta de barracas de madeira e palha e chão de terra batida. (**Trecho do caderno de campo escrito em fevereiro de 2009. In: Cadernos de Campo: Compilação I.**)

Fruto de meu primeiro contato com um novo tema de estudo, esse trecho, selecionado do caderno de campo, denota certo choque de concepções a respeito da existência de indígenas que habitam ou circulam em áreas urbanas, apesar da sua marcante presença, e já de longa data, nas grandes cidades brasileiras, como São Paulo-SP, Salvador-BA, Rio de Janeiro-RJ, Boa vista-RR, Brasília-DF, Campo Grande-MS, Manaus-AM e Recife-PE.

Indígenas que habitam áreas urbanas têm sua presença nesses locais considerada exótica e, muitas vezes, incoerente com os critérios que determinariam sua identidade. Esse estranhamento ocorre devido a uma imagem determinada do que é "ser indígena" e de quais características a sua identidade ou "indianidade" devem corresponder.

Os indígenas, de forma geral, são retratados pela opinião pública não especializada como embaralhando fronteiras. No meio caminho entre artefato e natureza, essa imagem do índio e de sua indianidade, que o considera como que "fora de lugar" quando presente na cidade, é um bom exemplo do que se chama de "caso-limite" (Viveiros de Castro, 1982). Mais próximos ainda desses limites ontológicos e embaralhando os esquemas dicotômicos, encontram-se os indígenas que habitam áreas consideradas urbanas.

Em texto de 2001, "The Pulp Fictions of Indigenism", Alcida Rita Ramos nos apresenta à ideia do "índio hiper-real". Trata-se de uma espécie de projeção ocidental que mobiliza nossas concepções a respeito da identidade indígena a partir da alteridade

[1] Referia-se à "comunidade" hoje em dia chamada de Hywi, localizada às margens do igarapé Tarumã-Açu, ainda no município de Manaus.

que ele representa. Essas concepções estão presentes nos paradigmas de condução do indigenismo de Estado, na mídia e no senso comum como um "aparato ideológico que inclui não apenas as políticas estatais, mas especialmente um vasto repertório de imagens, atitudes e ações que tanto índios como não índios têm produzido ao longo da história do *front* interétnico do país" [2] (Ramos, 2001: 02).

A autora chama esse aparato ideológico de *indigenism*[3], aproximando-o daquilo que ficou conhecido como Orientalismo, ideia de E. Said (1989) que procura elucidar as construções ideológicas feitas no Ocidente a respeito do Oriente. Trata-se, portanto, de como as práticas representativas Ocidentais apresentam povos não ocidentais como "Outros" com base na autoimagem que o Ocidente produz de si mesmo.

> A ambivalência que a sociedade brasileira apresenta em relação aos povos indígenas se manifesta em um recorrente movimento pendular entre proximidade e distância. Enquanto existem, no país, vozes que clamam que os brasileiros são subdesenvolvidos porque possuímos índios em nosso quintal [*backyard*], existem também aqueles que afirmam que somos uma nação especial precisamente porque coexistimos com a sabedoria e a pureza dos indígenas. Estas concepções contrastantes carregam em si, obviamente, nenhuma relação com a vida real dos indígenas. Elas são fabricações que servem a diferentes interesses e se aplicam somente em algumas conjunturas. Neste sentido, o Índio é um produto da engenharia ideológica de não índios. Parte natureza, parte artefato, o índio provê a nação com uma reserva de argumentos que justificam posições tão diferentes como aquelas acima mencionadas[4] (Ramos, 2001: 09).

Gilton Mendes dos Santos, em artigo que trata do que chama "imagens da Amazônia" (2010), afirma que, frente à complexidade tautológica do ambiente amazônico, as ciências humanas e da natureza, como a história, a sociologia, a antropologia, a arqueologia, a ecologia e também a literatura, participaram ativamente da construção de "imagens" sobre o que seria a natureza e a humanidade existentes nesse instigante ambiente. O autor chama atenção para a frequência com que a noção de "selvageria" é evocada, sempre associada "ao ambiente natural, da mata e da floresta".

> Desse modo, é corrente a ideia de que quanto mais distante alguém se encontra do meio citadino, civilizado, tanto mais próximo está do selvático e da selvageria. Na Amazônia em especial, caracterizada pela dominância da grande floresta, é comum a visão sobre seus habitantes de sujeitos ao (e do) selvagerismo, uma vez que este é imanente à floresta, e que esta não apenas oferece, mas se apresenta como o próprio perigo, a ameaça e o vetor responsável pela rudeza e a condição tosca do espírito humano. (Mendes dos Santos, 2010).

Mendes dos Santos classifica essa visão como "clássica"e ressalta o fato de que ela permanece como um eixo interpretativo importante para a construção da categoria

---

[2] Tradução minha.
[3] Mantive a palavra no idioma inglês para afastar o conceito da ideia de indigenismo como ela é entendida no português.
[4] Tradução minha.

Índio. Apesar de o autor supracitado não se referir unicamente às populações ditas indígenas, não há dúvidas de que existe correspondência argumentativa. Nessa abordagem "clássica", ocorreria a conexão direta entre as populações do interior e sua condição "selvagem", como uma extensão da condição natural da floresta. Alcida Rita Ramos argumenta na mesma direção:

> A associação metonímica do Índio com a natureza encontra maior motivação por outra ambivalência – a do Brasil com sua geografia tropical. Por um lado, é reconhecido como uma terra abençoada, onde tudo cresce sem nenhum esforço. Por outro lado, é um inferno terreno de pestes e doenças, inapropriado para o florescimento da alta civilização. (...) Não é à toa que o *link* índio-natureza é tão forte na mente da maioria dos brasileiros. Enquanto para alguns os índios podem ser de tão difícil manejo/governo [*unwieldy*] quanto os trópicos, para outros eles são indispensáveis como o apelido "pulmão do mundo", um epíteto que a imaginação ecológica leiga [*unpolished*] atribuiu à Amazônia.[5] (Ramos, 2001: 09).

Seguindo a argumentação desses autores, fica evidente a associação interpretativa do índio como ser próximo à Natureza, em seu suposto local "tradicional" de habitação, a floresta, lócus em si da Natureza. No contexto dessa interpretação com motes evolutivos, a cidade e seus habitantes "tradicionais", os não índios, aparecem como categoria opositora.

Os paradigmas explicativos expostos acima são mobilizados de forma recorrente na interpretação e nas concepções elaboradas sobre a presença indígena nas cidades. A ideia de uma cultura essencializada e as relações entre aquilo que se denominou de oposição entre um modo de existência rural *versus* urbano reverberam na mídia, no senso comum e na produção antropológica sobre o assunto, característica que fica evidente quando se atenta, por exemplo, ao "caso-limite", ou "híbrido", e aos consequentes descompassos, estranhamentos e equívocos, como o por mim demonstrado, no relato de uma de minhas primeiras incursões a campo, da imagem do indígena, ou do índio, que habita o espaço urbano.

O relato de campo com o qual se inicia esta introdução demonstra exatamente o estranhamento causado por este embaralho de imagens e concepções. A comunidade Sateré-Mawé à qual o relato se refere chama-se *Y'apyrehit* e se localiza na área urbana de Manaus, distante poucos minutos de carro da área central da capital amazonense. Seu entorno é todo ocupado por casas de "não índios", mercados, escolas, colégios, posto de saúde, *lan-houses*, entre outros estabelecimentos.

Os comunitários definem-na como dos Sateré-Mawé e, segundo Glademir Sales dos Santos (2008: 42), a comunidade seria composta por mais ou menos sete famílias, que habitariam as sete casas espalhadas pelo terreno, contabilizando um total de 35

[5] Tradução minha.

indígenas. Além de *Y'apyrehit*, estão localizadas nos arredores de Manaus-AM mais duas comunidades dos Sateré-Mawé e, ainda, outras duas localizam-se nos municípios dos arredores, Iranduba-AM e Manaquiri-AM.

Os dados referentes ao ano de 2007 afirmam que cada uma delas possui mais de 20 indígenas e apontam para a existência de diversas famílias, espalhadas por diferentes bairros, que mantêm relações de proximidade com os moradores dessas comunidades (Santos, 2008). Apesar desses intentos quantitativos, é marcante a impossibilidade de estabelecer com exatidão o número de "famílias" ou "indivíduos" que moram nas comunidades Sateré-Mawé. Reflete-se nisso a importância da mobilidade, dos circuitos, trajetos e trocas de objetos, pessoas e referências entre as comunidades.

A presença de indígenas na cidade de Manaus não se restringe apenas aos Sateré-Mawé. Lá também habitam Apurinã, Arapaso, Baré, Baniwa, Dessana, Kambeba, Kokama, Macuchi, Miranha, Mundurucu, Mura, Pira-Tapuia, Siriano, Tariano, Tikuna, Tukano, Tuyuca e Yanomami (Santos, 2008; Almeida & Santos, 2009; Bernal, 2009; Nunes Pereira, 2001). A capital manauara configura-se, assim, como um ponto de circulação de populações indígenas de toda a região da floresta amazônica.

O processo e as circunstâncias do início da habitação de cada coletivo ocorreram de maneira diferenciada. Alguns deles possuem poucos representantes de chegada recente, enquanto outros, como o caso dos Sateré-Mawé, já habitam a área metropolitana há três gerações. Assim como os momentos, as motivações e a trajetória percorrida pelos indígenas são diferenciadas. Além disso, cada um desses "povos difere quanto a suas línguas, história, tradições, formas de organização, territórios, interesses e etc." (Bernal, 2009).

Roberto Jaramillo Bernal (2009), autor de recente estudo sobre o que chama de "índios urbanos" na cidade de Manaus, destaca a pluralidade de formas de habitação e condução da vida urbana de seu objeto de estudo.

O autor afirma que muitos se organizaram em associações e comunidades[6] ou permaneceram em uma "desorganização organizada"[7], não participando ativamente de associações, mas mantendo-se inseridos em relações de parentela com indígenas, tanto na cidade quanto nas respectivas áreas de habitação ditas "tradicionais". Alguns grupos familiares e regionais se estabeleceram em locais contíguos de moradia, outros permaneceram espalhados em áreas mais ou menos afastadas da cidade, eventualmente

[6] "Os primeiros levantamentos realizados pela equipe do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia assinalaram [a existência] de mais de duas dezenas de associações indígenas voluntárias e aldeias/comunidades organizadas, no perímetro urbano de Manaus." (Almeida; Santos, 2008: 20)

[7] Bernal, 2009: 29

reunindo-se em "locais estratégicos, tais como bares, praças públicas, locais de vida noturna, ou em determinadas ocasiões e festas" (Bernal, 2009: 29).

A bibliografia que aborda o tema da presença indígena em Manaus-AM reforça a dificuldade existente na determinação precisa do número de indígenas que nela habitam. Números divulgados no *website* da FUNAI[8] falam em 800.000 índios em território brasileiro, sendo que apenas 952 indígenas, autointitulados, foram contabilizados em Manaus no ano de 1991 por ocasião da realização do Censo Populacional.

Porém, esses números são contestados por especialistas e lideranças indígenas devido ao fato de a FUNAI ser uma agência governamental que, sabidamente, opera a categoria "índio" de forma a excluir indígenas que não habitam locais demarcados como seus territórios homologados (Bernal, 2009). No ano 2000, o Censo Nacional realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) incluiu a opção "indígena" para escolha dos censeados quanto às suas características em termos de "raça". Nesse ano, o número de autodeclarados indígenas em território brasileiro foi maior que 700.000 e, em Manaus, o número ultrapassou 7.000 indígenas (Almeida & Santos, 2009; Bernal, 2009**)**.

Uma série de outros levantamentos quantitativos foi realizada tanto por universidades quanto por associações indígenas de Manaus. Não cabe aqui reproduzir a circunstância de cada pesquisa, mas é importante ressaltar que os resultados alcançados, mesmo que estimados, variam de 8.500 a 10.000 "índios urbanizados"[9]. Bernal (2009), baseado em longa experiência de campo, estima entre 5.000 e 6.000. Já Almeida (Almeida; Santos, 2009) mostra que nas estimativas produzidas por agências indigenistas diversas os números variam entre 15.000 e 25.000.

O Censo realizado pelo IBGE no ano de 2010 apresentou 3.837 indígenas autodeclarados residentes na área urbana de Manaus-AM. Como lembra Bernal, "o certo é que não existe nenhum dado quantitativo credível e tecnicamente irrepreensível referente ao número de indígenas vivendo em Manaus" (2009: 35).

Apesar da inexatidão, esses números são importantes para dimensionar, ainda que com estimativas, a urgência da produção de estudos que abordem a presença indígena nas cidades brasileiras e, em especial, em Manaus, já que, mais importante que saber os números exatos da quantidade de indígenas na região é perceber que sua presença se faz notar diariamente na cidade.

---

[8] WWW.FUNAI.GOV.BR (Capturado em 24/07/2011)

[9] Ver Bernal, 2009 p. 31-36, para relação de inúmeras tentativas de quantificação do contingente de indígenas urbanizados no estado do Amazonas e na cidade de Manaus.

Desse ponto de vista, os Sateré-Mawé que habitam a capital manauara são um objeto privilegiado de estudo. Para além de se constituírem como uma coletivo cuja habitação na cidade de Manaus já data de três gerações, o que possibilita o contato com indivíduos das mais diferentes idades, desde aqueles que nasceram na terra indígena, outros que nasceram em Manaus e já passaram algum tempo na Terra Indígena Andirá-Maraú até jovens que nunca viajaram para além do perímetro do município.

Além disso, os "índios citadinos" aqui em questão circulam amplamente pela cidade em suas mais diversas atividades cotidianas. Fazendo uso do espaço urbano para a obtenção de sementes e matéria-prima para a realização de artesanatos, frequentando reuniões e encontros de associações indígenas, acompanhando decisões e votações da câmara de vereadores, transitando entre comunidades para a realização de rituais de iniciação masculina, fazendo compras, indo para festas e eventos onde podem vender a produção de seus artesanatos, circulando à procura de trabalhos na área de construção civil, reunindo-se com outras etnias para jogar partidas de futebol em campos espalhados pela cidade, entre muitas outras atividades.

Os Sateré-Mawé no município de Manaus, como mencionado, estão organizados em seis comunidades. Suas escolhas de condução da sua vida cotidiana na cidade delineiam estratégias de criativas de elaboração de sua experiência urbana. A observância destas escolhas possibilitou a apreensão de caracteristicas de um estilo de habitação particular, traduzido em suas formas de organização e ocupação do espaço urbano.

Estas formas contíguas de moradia, chamadas de aldeias e/ou comunidades, se caracterizam pela mobilidade e dinamismo. Assim como as relações entre seus moradores, tais comunidades transformam-se ao longo do tempo por meio de separações, mudanças de nome, deslocamentos e uniões.

No momento, a configuração situacional das comunidades Sateré-Mawé em Manaus é assim composta: *Y'apyrehyt*[10], criada no ano de 1990, e *Waikiru*[11], originada de uma disputa interna em *Y'apyrehyt* anos após sua fundação, ambas estão localizadas no bairro Santos Dumont, em Manaus; *Sahu-Apé*[12], localizada no município de Iranduba, fundada em 1996; *I'nhãa-bé*[13], criada nos anos 2000, e *Hywi*[14], originada devido a uma mudança de nome de parte da comunidade *Mawé*, após uma disputa,

[10] Nome de um dos diversos tipos de luvas feitas com trançado de palha, utilizadas durante o ritual da tucandeira.
[11] Estrela, em português.
[12] Tatu-Grande, figura que aparece nos mitos que versam sobre a origem do ritual da tucandeira.
[13] Espécie de chocalho, utilizado amarrado na coxa direita do ferrante durante o ritual da tucandeira.
[14]Gavião, figura recorrente em diversos mitos.

ambas estão situadas no bairro Tarumã, em Manaus; e, por último, *Waranã*[15], criada em 2007 e localizada no município de Manacapuru.[16]

Podemos citar ainda a comunidade Beija-Flor, localizada no município de Rio Preto da Eva, que, apesar de não ser a única a delas a contar com indígenas de diferentes coletivos, é a única oficialmente referida como "pluri-etnica" (Figura1 – Mapa de localização de comunidades Sateré-Mawé em Manaus e arredores) (PNCSA, 2008; Araújo, 2010).

[15]Guaraná, em português.

[16] As datas de criação das comunidades não coincidem com o momento em que o local em que estão passou a ser habitado pelos Sateré-Mawé. Elas referem-se ao momento em que a comunidade é nomeada e cria uma identidade coletiva objetificada. Os detalhes sobre o processo de habitação das comunidades serão detalhados adiante.

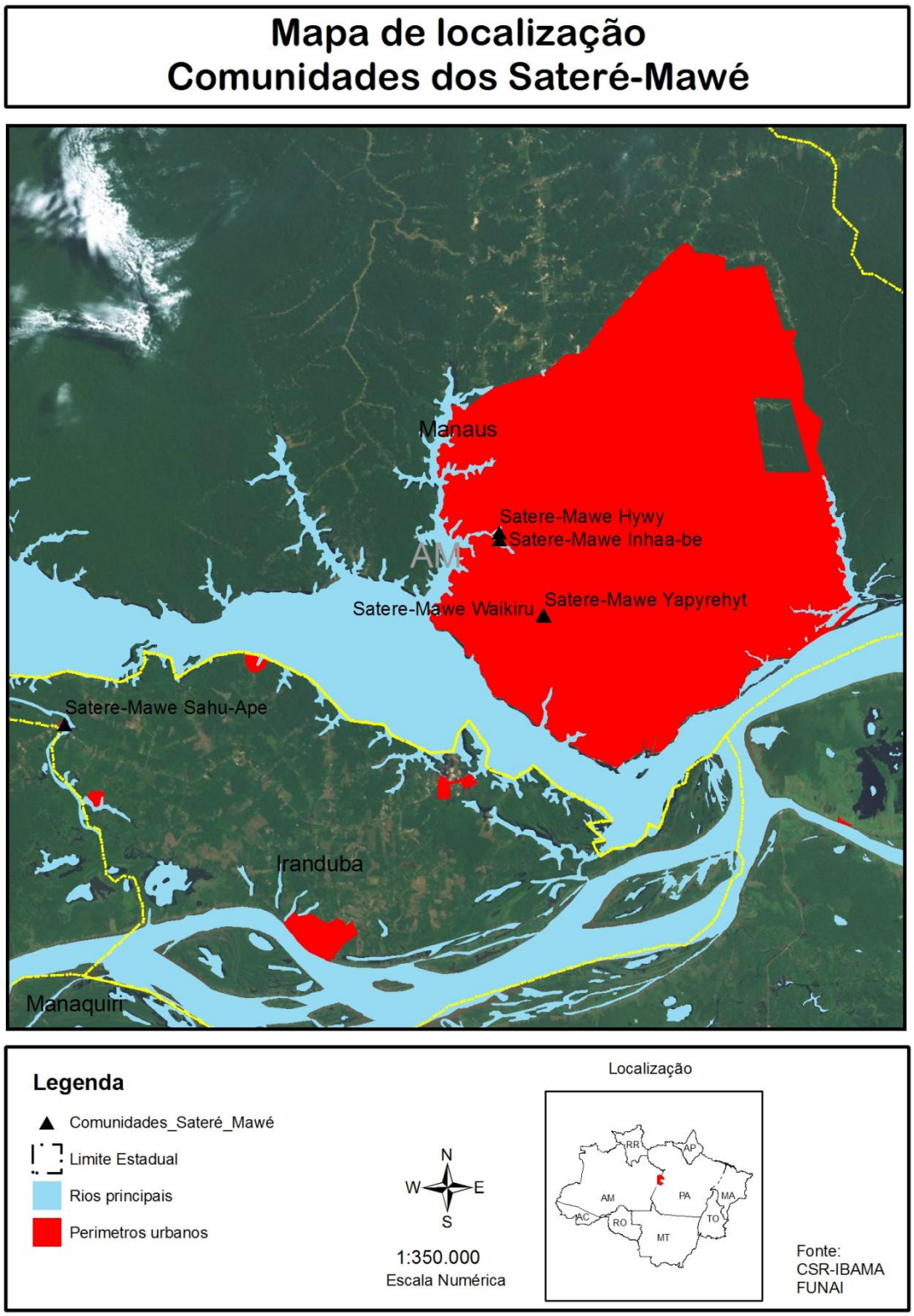

FIGURA 1 - MAPA DE LOCALIZAÇÃO DE COMUNIDADES SATERÉ-MAWÉ EM MANAUS E ARREDORES.

É notável a diversidade de estilos de habitação indígena na cidade. Moradores de Manaus de etnias do alto Rio Negro, por exemplo, não costumam organizar-se em "comunidades", pois preferem não morar em espaços contíguos com seu grupo de

parentela expandido, já os Sateré-Mawé têm como característica a formação de comunidades/aldeias, como pôde ser constatado acima.

A bibliografia sobre o tema costuma destacar as formas pelas quais os Sateré-Mawé, no transcorrer de suas atividades cotidianas, representariam a cidade "como uma floresta, ou como foram 'construindo a floresta na cidade'" (Almeida & Santos, 2009; Santos, 2008).

Segundo Santos, os moradores das comunidades Sateré-Mawé na cidade de Manaus reconhecem diversas árvores espalhadas pelos bairros, visualizadas durante seus trajetos pela cidade, que lhes serviriam para a extração de matérias-primas para a produção de artesanato e comida, "fazendo uso da coleta de sementes e frutos de árvores dispersas pela cidade e coletando formigas tucandeiras e saúvas e outras espécies da microfauna, os Sateré-Mawé foram definindo situações de uso efetivo os recursos naturais" (Almeida & Santos, 2009: 73-74).

Todas, com exceção da comunidade "pluriétnica" Beija-Flor, as comunidades/aldeias e as associações com participação Sateré-Mawé existentes em Manaus e seus arredores foram iniciadas por indígenas filhos ou netos da, por eles denominada, "matriarca" Dona Tereza.

Os moradores dessas comunidades são responsáveis pela manutenção de redes de relações e de circuitos que vão muito além da sua presença em Manaus, estendendo-as até sua terra indígena do Andirá-Maraú, homologada pelo Governo Federal em agosto de 1986, tratando-se de 778.524 hectares na área de cinco municípios diferentes: Barreirinha-AM, Parintins-AM, Maués-AM, Itaituba-PA e Aveiro-PA. Existem 37 aldeias estabelecidas na região dos rios Maraú, Miriti, Urupari e Manjaru. Já na região do rio Andirá existem 49 aldeias (Teixeira, 2004). Como salienta a bibliografia sobre o tema, para além de Manaus, a presença sateré-mawé se faz sentir fortemente nas cidades da região, principalmente em Parintins, Barreirinha e Maués (Lorenz, 1992; Souza, 1998; Uggé, 1991; Mano, 1996). (Figura 2 – Mapa de localização da Terra Indígena Andirá-Maraú.)

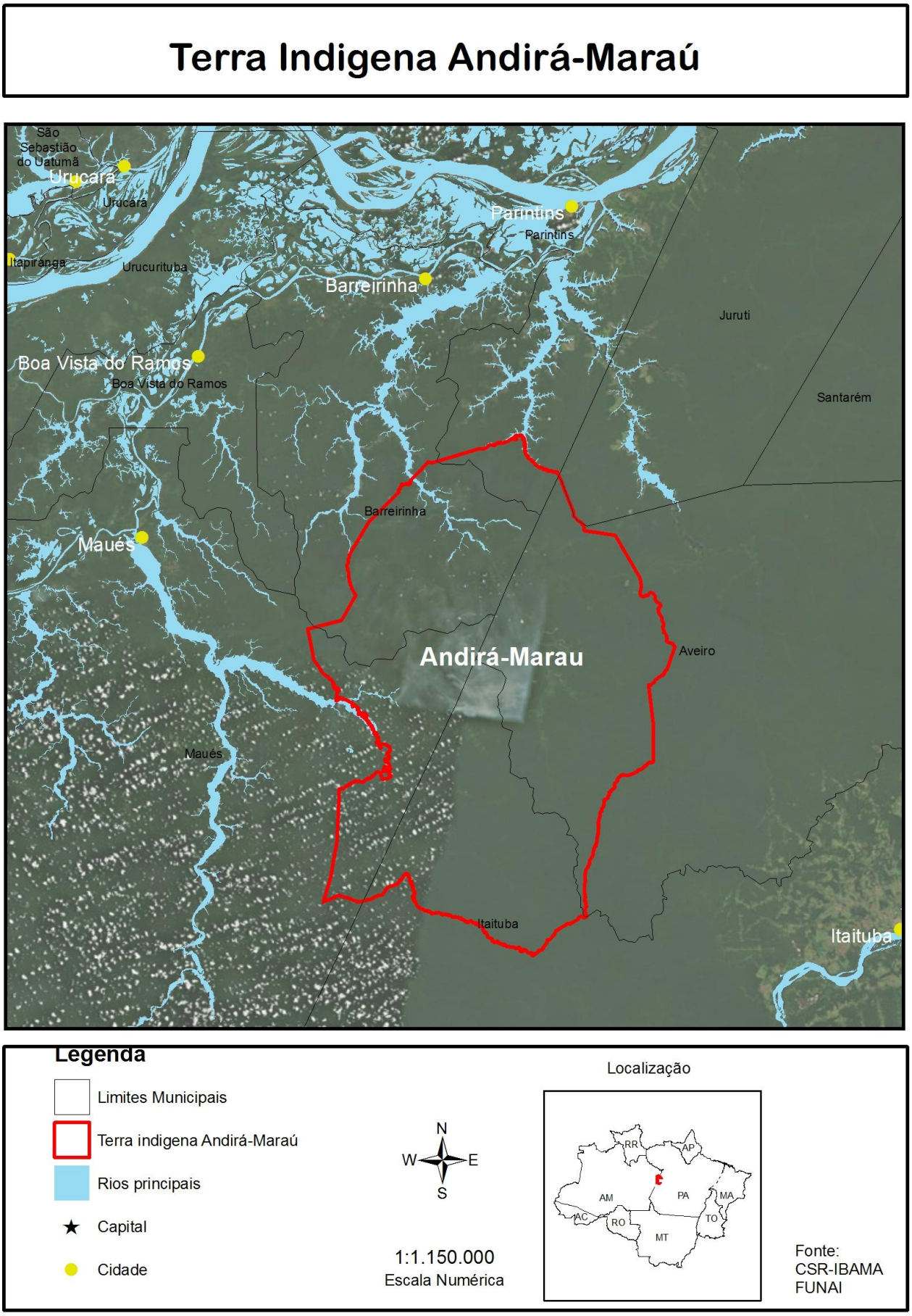

FIGURA 3. MAPA DE LOCALIZAÇÃO TERRA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ.

Esta pesquisa abordou justamente esses circuitos sateré-mawé, construídos por meio da circulação cotidiana desses indígenas por trajetos que incluem os mais diversos pontos nos municípios de Manaus-AM, Iranduba-AM, Manaquiri-AM, Manacapuru-AM, Parintins-AM, Barreirinha-AM, Maués-AM e nas aldeias localizadas às margens do rio Andirá e Maraú, mas manteve o foco descritivo e analítico sobre os trajetos e circuitos dos Sateré-Mawé que optaram por organizar-se em comunidades nos municípios de Manaus e seus arredores. (Figura 4 – Mapa da área indígena Andirá-Maraú e sua localização em relação aos municípios próximos e a Manaus)

A análise das formas de habitação dos Sateré-Mawé que optaram por organizar-se em comunidades em Manaus-AM e seus arredores possibilita a desestabilização das tradicionais dicotomias entre Humanidade e Natureza, que se reverberam na radical separação entre espaço urbano (Cidade) e rural (Floresta), reproduzida, inclusive, na própria segmentação das disciplinas da ciência antropológica. Os Sateré-Mawé, como exemplificado nos parágrafos iniciais, em sua circulação cotidiana embaralham essas supostas dicotomias desfazendo-as no fluxo cotidiano da experiência, revelando uma multiplicidade de ambientações, como a floresta, a cidade, a aldeia, os rios e igarapés, que certamente possuem suas particularidades, mas que estão ligados por linhas e trajetos carregados da ação transformadora de seus habitantes Sateré-Mawé, que, por sua vez, caracterizam-se por um determinado *estilo de criatividade* (Wagner, 1981).

Esta dissertação está organizada em três capítulos e uma conclusão. No primeiro, apresento aspectos gerais da bibliografia que aborda a presença sateré-mawé em cidades da Amazônia, procurando salientar a mobilidade na dinâmica de habitação desse coletivo indígena em seus movimentos entre aldeias e cidades. Nesse mesmo momento, apresento aspectos de minha entrada em campo para recolhimento de dados, procurando situar o pesquisador e o intento analítico presente nesta dissertação frente aos desafios e às oportunidades oferecidas pelas condições de pesquisa enfrentadas.

No segundo capítulo, procuro mesclar dados obtidos durante a realização do trabalho de campo com o levantamento bibliográfico sobre a conformação de um circuito sateré-mawé na cidade de Manaus-AM e nos arredores. Procurei organizar os dados cronologicamente e por localidades a fim de apresentar de forma inteligível um vasto repertório de informações sobre o deslocamento de núcleos familiares Sateré-Mawé até a capital amazonense. Tal exposição procurou delinear as configurações e dinâmicas da conformação do circuito temporalmente, procurando mostrar as

transformações em suas relações e seus arranjos ao longo do tempo ao expor seu dinamismo e sua capacidade transformativa frente aos rearranjos relacionais.

No terceiro capítulo, abordo novamente o circuito sateré-mawé priorizando um recorte sincrônico que evidencia novamente o dinamismo e a capacidade transformativa do circuito em ação. Nele realizo a exposição de três etnografias de festividades realizadas em comunidades Sateré-Mawé inseridas no mesmo circuito, mas em contextos diferenciados. Procurei expor os trajetos e as linhas de relação, ao mesmo tempo produto e produtoras do circuito sateré-mawé, mobilizadas e transformadas durante a preparação e realização do Ritual da Tucandeira.

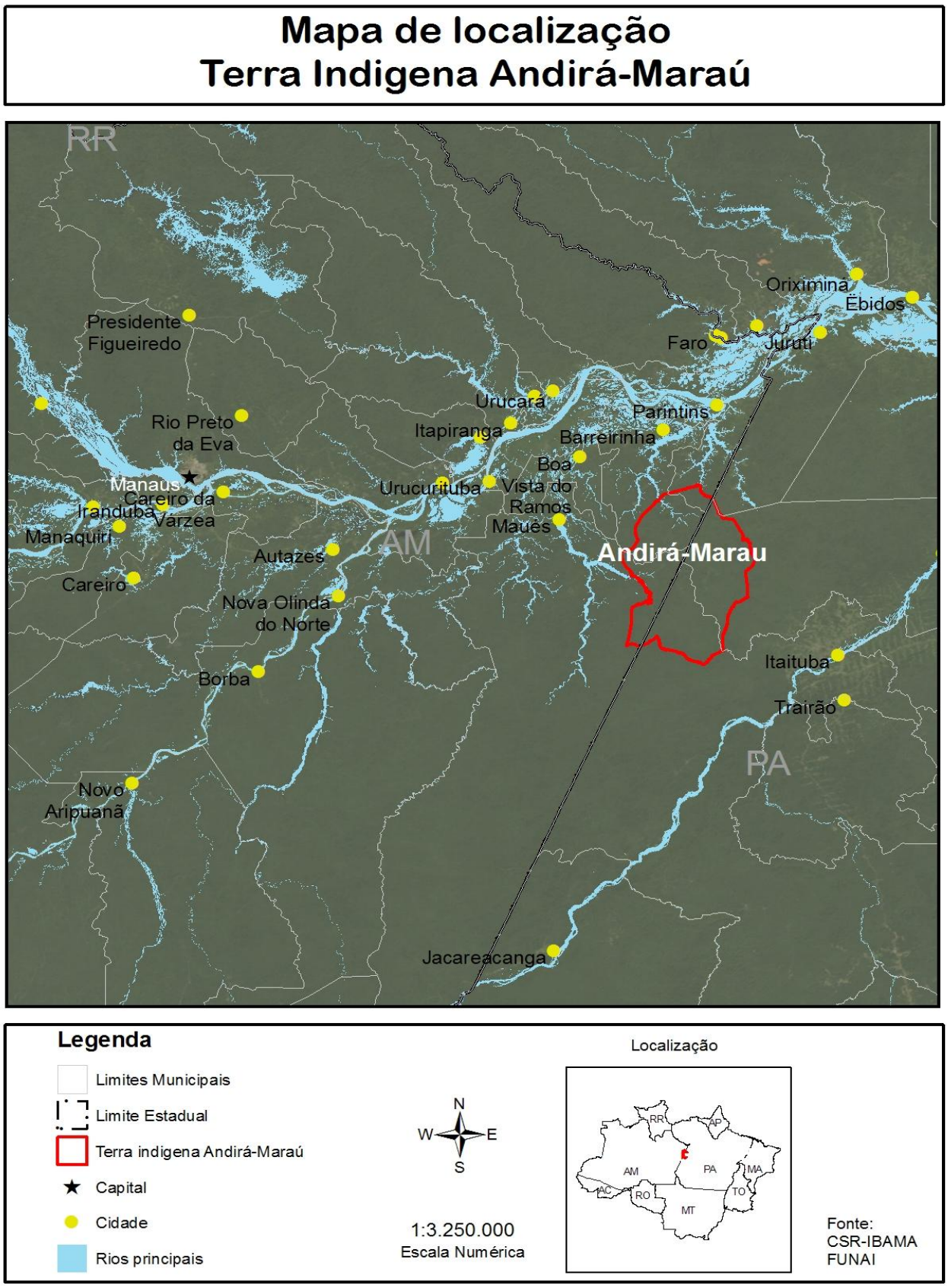

FIGURA 5. MAPA DA ÁREA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ E SUA LOCALIZAÇÃO EM RELAÇÃO AOS MUNICÍPIOS PRÓXIMOS E MANAUS

1. Os Sateré-Mawé e suas cidades

1.1. Os pesquisadores e os Sateré-Mawé

Moisés Sateré, pintado de urucum e jenipapo e de arco e flecha em mãos, embrenhava-se pela mata no entorno da comunidade *Hywy*. Movia-se lentamente por entre a vegetação procurando fazer pouco barulho. Seu rosto demonstrava tensão. Caminhava na direção da margem do rio, onde uma voadeira se aproximava. De lá ouviam-se os gritos do diretor da equipe do programa de televisão: "Ótimo, Moisés! Um verdadeiro caçador!".[17]

Tratava-se da gravação da abertura de um programa televisivo, uma espécie de concurso de beleza que procurava candidatas à carreira de modelo em todas as regiões do Brasil. A edição que seria realizada em Manaus-AM procurava salientar a beleza proveniente da "mistura tipicamente brasileira" entre índios, negros e brancos. Os Sateré-Mawé das comunidades *Y'apyrehyt*, *Waikiru* e *Hywy* foram contratados para serem gravados e comporem o quadro de abertura do programa.

O local escolhido foi a comunidade *Hywy*, localizada mais afastada da área central da cidade que as outras comunidades mencionadas, à beira de um largo igarapé e com uma área verde que a cerca, compondo assim o cenário ideal para a ideia do indígena que o programa procurava veicular. Os indígenas foram contratados para apresentar um ritual às câmeras e, apesar de serem conhecidos pela realização do Ritual da Tucandeira, no qual os jovens colocam as mãos em luvas repletas de formigas, esse não foi o ritual negociado, a equipe de televisão não estava disposta a pagar o preço pedido para sua realização. Optou-se, portanto, por um mais barato: a dança *Mae-Mae*.

> Com o fim da chuva, a equipe decidiu começar a filmagem pela "chegada à aldeia". Moisés e Nilson, agora totalmente pintados (e com "cara de índio"), foram recebê-los na beira do igarapé (em local propositalmente repleto de mata). E qual não foi nossa surpresa quando vimos que, na verdade, a "filmagem do ritual" iria ser a abertura do quadro e que, portanto, não havia qualquer interesse pela "cultura" em questão. O que queriam era retratar uma "aldeia indígena" enquanto a apresentadora falava, no *script*, como a cultura era "colorida" por causa da "mistura", e que isso resultava também em "mulheres bonitas". Os Sateré-Mawé viraram, então, atores para essa abertura e foram tratados como tal: o diretor indicando exatamente o que deviam fazer. (**Cadernos de Campo: Compilação Manaus I.**)

O ritual escolhido pela equipe de televisão foi ensinado aos Sateré-Mawé momentos antes da gravação. Dona Tereza, reconhecida como a matriarca pelos Sateré-

[17] Relato de campo referente ao dia 7 de julho de 2009.

Mawé que habitam as comunidades na cidade de Manaus e seus arredores, ensinou aos seus netos o canto do ritual, mostrando como as pinturas deveriam ser feitas, enquanto o campo de futebol da comunidade era enfeitado com algumas plantas e folhas. Ela é referida como a Sateré-Mawé mais velha a habitar Manaus, e foi quem muito ensinou sobre a "cultura sateré-mawé" para os mais novos, principalmente àqueles indígenas que saíram da aldeia muito cedo, ou nasceram na capital.

> Conversamos um pouco com Dona Tereza sobre o "ritual" a ser realizado naquele dia. Ela disse que ensinou tudo o que sabia para os seus filhos e netos, até mesmo as atribuições e canções rituais masculinas. Todas as pinturas corporais e os adornos utilizados foram ensinados por ela, assim como as canções e as técnicas. Ela falava em sateré-mawé constantemente com seus netos e suas filhas, eles entediam, mas respondiam em português. Ela afirma ter retomado a "tradição" ao perceber que houve um momento em que seus parentes nada sabiam sobre a vida no Andirá. Ela não demonstrou pudor algum em nos contar que o ritual do *Mae-Mae* não era de conhecimento completo de seus netos, eles se reuniram em uma casa mais afastada e reservada para realizar as pinturas corporais e chamaram a matriarca para que ela passasse a letra da canção a ser entoada. A canção não é em sateré, mas em nheengatu, e esse ritual "serve para convidar para dançar a tucandeira", segundo Dona Tereza. Penso que talvez isso demonstre uma visão de Dona Tereza sobre sua própria "indianidade", aparentemente ela não está muito localizada na realização e no conhecimento de danças e rituais. Mais ainda, isso nem aparentou ser uma preocupação relevante para ela. (**Cadernos de Campo: Compilação Manaus I.)**

Um dos primeiros diálogos que a equipe de gravação estabeleceu conosco, ao chegar à comunidade, foi uma brincadeira no estilo "viemos pagar o resgate de vocês". Nesse momento, todos os comunitários da Redenção já estavam pintados para participar do ritual. Dona Tereza também se pintou, apesar de não aparecer nas imagens.

Depois de tudo posicionado, iniciou-se a gravação. O diretor pedia para que os indígenas cantassem baixinho enquanto a apresentadora narrava e, ao final de sua fala, pedia entusiasmo ao grupo. Solicitava maior movimentação para a direita, depois para a esquerda, questionando: "Por acaso não tem algum momento em que vocês ficam em roda?". Após repetirem cerca de dez vezes o mesmo trecho, uma discórdia se instalou: caso a equipe quisesse mais repetições teria que pagar extra e, além do mais, aproximava-se a hora do almoço e eles não haviam trazido uma contribuição para o *miú*.

Observei, junto com a equipe de pesquisa da qual eu fazia parte, esse episódio durante a realização do trabalho de campo no ano de 2009, momento em que ainda estava familiarizando-me com meus interlocutores de pesquisa. Todos pareciam conhecer muito bem os seus papéis, os únicos que permaneciam confusos eram os antropólogos. A equipe de televisão e os indígenas contratados estavam muito confortáveis, até o momento em que seus interesses divergiram, colocando fim ao insólito episódio que tivemos a oportunidade de presenciar.

Nesse momento da pesquisa, eu ainda lutava com os critérios de identidade que não consideravam indígenas que habitam as cidades como tais. Estava atento, procurando entender de quais formas manifestava-se o pertencimento ao coletivo Sateré-Mawé, se havia algo que os destacava e os singularizava e, caso houvesse, a que poderia ser atribuída tal singularidade. Meus interlocutores, muito pelo contrário, estavam confortáveis com a posição que a equipe de televisão os havia colocado. Com o passar do período de campo, ficou claro que aquele tipo de encontro não era nada incomum, ao contrário, fazia parte do seu cotidiano. Pesquisadores, turistas, visitantes, funcionários, jornalistas, estudantes, professores, pastores, padres, assistentes sociais e políticos são presença constante nas comunidades.

O que é um indígena? O que é cultura? O que é ser um Sateré-Mawé? Certamente os Sateré-Mawé e a equipe de televisão têm ideias muito diferentes sobre esses conceitos, ou talvez nem tanto.

Os Sateré-Mawé que habitam o espaço urbano, em sua vida cotidiana, têm de se haver com o universo de suas relações permeado por todos esses controversos conceitos, que atuam como mediadores de suas relações em diversos sentidos e momentos.

Em cidades como Parintins-AM, Iranduba-AM e Manaus-AM, não foram poucos os relatos que escutamos de indígenas que lá moram, de forma mais ou menos permanente, sobre a tristeza que sentem ao saberem que para alguns parentes que vivem nas aldeias do rio Maraú ou Andirá, por exemplo, eles não seriam mais índios.

Alguns argumentavam justamente o contrário, dizendo que os habitantes das comunidades nas cidades, esses sim, pintam-se todos os dias, realizam sempre os rituais, falam a língua sateré-mawé, fabricam artesanato, etc. Todas estas características comporiam o repertório do que apresentam como sua "cultura".

Ao longo da pesquisa, surgiram em nós dúvidas relativas aos caminhos de onde vieram e para onde nos levavam as ideias, os termos e os conceitos que atravessavam nosso percurso. Explico o “nós”: esta pesquisa foi desenvolvida desde seu início em parceria com pesquisadores integrantes do Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana da USP (LabNAU). Assim, todos os passos, desde as primeiras idas a campo até as considerações que sustentam estas linhas, foram fruto de um trabalho conjunto.

As primeiras incursões a campo também foram feitas de forma coletiva. O LabNAU, representado principalmente pelo Prof. Dr. José Guilherme Magnani, inseriu-se no Programa de Cooperação Acadêmica (PROCAD) entre os PPGAS-UFAM e o PPGAS-USP, o que permitiu a realização de missões discentes e docentes de

intercâmbio acadêmico entre as duas universidades, financiadas parcialmente pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (CAPES). Para os pesquisadores do LabNAU, além de uma ótima oportunidade para o intercâmbio no ambiente acadêmico, surgiu a possibilidade da realização de pesquisas na capital amazonense.

O PROCAD, intitulado "Paisagens ameríndias, habilidades, mobilidade e socialidade nos rios e cidades da Amazônia" trazia, como desafio principal para os integrantes do LabNAU, a realização de etnografias "de formas de lazer e modalidades de uso do tempo livre nos espaços de socialidade da população indígena nas cidades da Amazônia, como modo de abordagem inovadora dos processos de incorporação da vida urbana pelas populações nativas".[18]

Esse eixo investigativo procurava aliar as já estabelecidas categorias analíticas mobilizadas pelo LabNAU, em pesquisas realizadas na cidade de São Paulo-SP, em um novo contexto que pudesse colocá-las à prova, possibilitando também a experimentação de novas metodologias de pesquisa na abordagem das formas de produção da socialidade indígena em grandes metrópoles, como é o caso da cidade de Manaus-AM.

Eu e os demais pesquisadores que se inseriram nesse eixo investigativo nos organizamos no Grupo de Etnologia Urbana (GEU), inserido no LabNAU. A ideia de uma "Etnologia Urbana" enquanto campo de pesquisa antropológica surgiu a partir da dificuldade com as quais tive que me haver no percurso do desenvolvimento da pesquisa. A conformação de uma separação rígida na atual configuração disciplinar na antropologia brasileira, que trata teórica e praticamente como radicalmente distintos os campos da chamada "Etnologia Indígena" e da "Antropologia Urbana", teve de ser enfrentada.

O intento desse subgrupo de pesquisa é reunir pesquisadores interessados na investigação da presença indígena nas cidades brasileiras. Em seu espaço, procuramos trocar experiências etnográficas com o objetivo de ampliar a base comparativa e analítica por meio da troca entre pesquisadores que optam por privilegiar o engajamento e o papel transformador dos indígenas ao habitarem o espaço urbano.[19]

---

[18] Projeto de Pesquisa PROCAD – Edital número 01/2007.

[19] "O Grupo de Etnologia Urbana (GEU), do LabNAU, com base em dados recentes que apontam para uma significativa presença indígena nas cidades, propõe-se considerar os desdobramentos dessa realidade com base numa estratégia teórico-metodológica que articule as contribuições tanto da Etnologia como da Antropologia Urbana. A perspectiva disciplinar convencional analisa esse fenômeno sob o ângulo da desintegração de modos de vida tradicionais ou o dissolve na vala comum da marginalidade e periferização urbanas. Uma questão mais de fundo e atual, porém, se coloca: a relação entre cosmologias e formas políticas ameríndias e o contexto urbano. Pesquisas desenvolvidas pelo NAU evidenciam que os atores sociais têm agência, modificam o ambiente urbano, constroem novos espaços e equipamentos de sociabilidade e, assim, incidem significativamente em sua dinâmica e morfologia. A Amazônia, cujo

Nossa primeira ida a campo, em caráter exploratório, foi realizada por mim em companhia de dois colegas, todos nós naquele momento éramos alunos de graduação em ciências sociais.

Procuramos, a princípio, percorrer o máximo possível da cidade, para que pudéssemos nos familiarizar minimamente com ela. Nosso foco durante essa exaustiva viagem foram os espaços e equipamentos de lazer da cidade. Sem guias fixos, transitamos por diversos locais e eventos. Passamos por festas de carnaval de bairro, pelo sambódromo, por bares, prostíbulos, rodas de samba, cultos e vigílias, pelo ponto de encontro de "metaleiros" e de motociclistas, por campos de futebol, "banhos" ou "balneários", portos, feiras, mercados, entre outros.

Em outros momentos, procurávamos percorrer espaços que julgávamos poder serem referênciais aos indígenas que lá habitam, ou que poderiam nos fornecer pistas de tais localidades. Com esse objetivo, visitamos a praça Tenreiro Aranha, conhecida pela feira de artigos indígenas, a sede da Associação de Mulheres do Alto Rio Negro, a sede da Associação de Mulheres Sateré-Mawé, a sede do Programa Waimiri-Atroari, a FUNAI e o Museu do Índio. Em todos esses locais, inclusive nos mais "profanos" listados no parágrafo anterior, procurávamos sugestões de onde encontraríamos esses tais indígenas, por onde eles circulavam, onde residiam. Foi dessa forma que chegamos à comunidade Sateré-Mawé *Y'apyrehyt* e a seu então *tuxaua*, Moisés Sateré.

Desde a nossa primeira visita à comunidade fomos muito bem acolhidos. Rapidamente *Y'apyrehyt* tornou-se para nós um ponto de referência fundamental na cidade de Manaus, assim como ela o é, por razões certamente muito diferentes, para muitos indígenas e não indígenas daquela cidade.

Refletindo posteriormente como se deu todo o processo de aproximação com os interlocutores desta pesquisa, vejo como fomos aos poucos inseridos por eles dentro de seus circuitos, acompanhando seus trajetos pela cidade e fora dela.

Durante todo o desenvolvimento deste estudo estivemos, por pequenos períodos de tempo, caminhando, navegando, carregando e construindo seus trajetos, percorrendo e sendo colocados a percorrer suas linhas de relações, sempre negociando trocas e, às vezes, sendo negociados também.

---

passado de ocupação humana e de deslocamentos populacionais, de longa duração e extenso alcance, vem sendo enfocado e revisto por pesquisas históricas e arqueológicas, abre um campo em que a Antropologia Urbana pode, em diálogo não só com a Etnologia, mas também com a História e a Arqueologia, contribuir por meio de etnografias dos espaços e das redes de socialidade da população indígena em suas cidades. A partir de pesquisas dos seus lugares de culto e rituais, moradia, trabalho, lazer e associações– pontos de convergência de trajetos e circuitos que atravessam a clássica polaridade aldeia *versus* cidade– pode-se avançar não só no conhecimento de sua peculiar inserção na dinâmica urbana, como também na compreensão do próprio fenômeno urbano contemporâneo." (Disponível em: <http://n-a-u.org/novo/>)

Em sua companhia, jogamos futebol em vários campos espalhados pela cidade, assistimos a competições esportivas entre indígenas de diversas etnias que habitam a cidade de Manaus-AM, frequentamos cultos adventistas dentro e fora das comunidades, visitamos instituições acadêmicas e governamentais em busca de financiamento para suas atividades culturais, participamos de expulsões de invasores de seu terreno, caminhamos pelas matas próximas em busca de caça, sementes, formigas e plantas, circulamos por suas comunidades para participar da Festa da Tucandeira e estivemos nos vários pontos de venda de artesanato por eles produzido, entre muitas outras atividades.

O principal instrumento de trabalho foi o caderno de campo. Na primeira etapa, produzimos um pequeno caderno repleto de anotações e rabiscos meio erráticos que cada um de nós carregava consigo. Em um segundo momento, sentávamos em conjunto e redigíamos um pequeno texto, geralmente organizado cronologicamente, que incorporasse os dados e as impressões de todos os pesquisadores presentes. Muitas vezes nos dividíamos durante os grandes eventos, ou até mesmo partíamos para lugares diferentes, quando necessário.

Após cada uma das incursões a campo, os pesquisadores envolvidos alimentavam um *blog* com breves relatos e impressões, bem como dúvidas que surgiam em campo. Esse *blog* era acessado pelos pesquisadores do LabNAU, tornando-se uma ferramenta de comunicação entre os pesquisadores que realizaram o trabalho de campo e aqueles que permaneceram em São Paulo-SP. Seu uso possibilitava que os rumos da pesquisa fossem compartilhados, mantendo-se assim, mesmo à distância, a prática de desenvolvimento colaborativo característica das pesquisas do LabNAU.

Como relatado, minha primeira viagem à cidade de Manaus ocorreu em janeiro de 2009. Desde então, retornei inúmeras vezes para acompanhar os Sateré-Mawé. Permaneci na cidade por períodos variados de tempo, de uma semana até quatro meses, quando tive a oportunidade de cursar algumas disciplinas no PPGAS-UFAM. Outros pesquisadores do LabNAU fizeram e continuam fazendo o mesmo, todos os dados levantados em cadernos de campo são fruto do esforço coletivo de aproximação das formas de habitação sateré-mawé na capital amazonense. Sendo assim, nossos relatos são um material coletivo, dividido entre todos nós, a ser utilizado por todos os pesquisadores para o enriquecimento de sua argumentação.

A maioria de nós não havia nem sequer visitado a cidade anteriormente, por isso passamos a conhecê-la por meio das referências que os Sateré-Mawé nos indicavam. É claro que entramos em contato com outros coletivos indígenas, mas, devido à abertura e

à disposição para a troca com as quais nos receberam, decidimos, inicialmente, os ter como interlocutores principais, procurando compreender suas formas de habitação na capital manauara.

Pouco a pouco o circuito foi se abrindo, mais e mais pessoas, bens e informações circulavam e eram colocados em circulação entre as comunidades em Manaus, Iranduba, Manaquiri, Parintins, Barreirinha, Maués e entre as aldeias do rio Andirá e Maraú. Tivemos oportunidade de conhecer essas cidades e, em uma ocasião, de acompanhá-los até a aldeia de Ponta Alegre para as comemorações do Dia do Índio.

O circuito foi se conformando, repleto de improvisos e ajustes, mas cada vez mais reconhecível. Tornou-se cada vez mais evidente como se dá a construção do ambiente em que os Sateré-Mawé vivem e habitam, construindo-o cotidianamente, ao transformarem-no ao mesmo tempo em que se ajustam a suas características.

1.2. Os Sateré-Mawé nas (e para além das) aldeias

> **Josias Sateré** - *Tuisa*[20] explica pra nós quem deu a denominação Sateré-Mawé.
>
> ***Tuxaua* Donato** – *Mawé* é, desde o começo, meu sobrinho... Primeiro nosso avô, ele briga muito, guerreia muito. Aí chamam "mau", índio Sateré é "mau", aí depois que mudaram para "mau é", e é assim a história.
>
> (Entrevista concedida em Janeiro de 2012, Parintins-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Um dos aspectos sempre recordados pelas publicações que abordam os Sateré-Mawé é a abundância de etnômios registrados pelos viajantes na área do interflúvio entre os rios Madeira e Tapajós, local cujos levantamentos etno-históricos e os relatos orais apontam como seu espaço de habitação "tradicional". Essa região também é conhecida como baixo amazonas e localiza-se no leste do estado do Amazonas, na divisa com o estado do Pará.

Nunes Pereira (2003[1954]: 26), um dos primeiros pesquisadores a realizar um estudo sistemático sobre os Mawé, registra os seguintes etnômios: Maooz, Mabué, Mangués, Manguês, Jaquezes, Maguases, Mahués, Magués, Mauris, Mawés, Maraguá, Mahué, Magueses. A essas denominações somam-se outras, cunhadas por cronistas que utilizavam os nomes atribuídos aos rios da região para se referirem às populações que habitavam suas margens, daí os Andirazes, os Maraguázes, entre outros.

Alba Figueroa (1997), autora de densa pesquisa sobre os Sateré-Mawé, aventurou-se pela produção dos cronistas que viajaram pelas imediações do território

[20] O equivalente a *tuxaua* em sateré-mawé.

hoje ocupado por esse coletivo e, assim como outro autor contemporâneo, Gabriel Alvarez (2009), nos lembra que Florestan Fernandes, em seu clássico estudo sobre a organização social tupinambá (1989), faz menção às migrações e às dispersões desse grupo com base em fontes documentais.

Curt Nimuendajú, em 1948, publica o verbete "The Maue and Arapium" no *Handbook of South American Indians*, no qual classifica os Sateré-Mawé como falantes do grupo linguístico Tupi. Nunes Pereira (1954 [2003]) também reconhece essa proximidade, mas alerta para a especificidade dos vocabulários do idioma daquela região.

Florestan Fernandes (1949) argumenta, com base em registros de missionários, que a presença de grupos tupis na ilha de Tupinambarana data, aproximadamente, do século XVII e "assinala que o grupo teria desaparecido integrando-se às populações locais mediante casamentos" (Alvarez, 2009: 17). Mano (1996) e Figueroa (1997) argumentam na mesma direção e apontam para as evidências de um processo de "tupinização" que teria ocorrido com as populações que habitavam a região tradicionalmente ocupada pelos Sateré-Mawé, que estariam na rota de migração de populações Tupi advindas dos litorais do Rio de Janeiro, da Bahia, de Pernambuco e do Pará.

O processo de "tupinização" seria outra denominação para a ideia de um movimento de conformação de uma homogeneização cultural regional, que estaria ocorrendo mesmo antes da intervenção mais intensa do *front* de expansão colonial, devido à característica de intensa mobilidade espacial dos coletivos presentes naquele local. Essa mobilidade seria decorrente da própria dinâmica das relações entre as "unidades sociais" e, após a penetração colonial, teria se intensificado ainda mais, devido à mobilização dos grupos para o afastamento do contato com os brancos ou, ao contrário, à procura de locais de habitação mais próximos dos trajetos de circulação hidroviária. Essa intensificação da circulação teria, portanto, culminado na expansão territorial de alguns grupos por meio da guerra e do comércio intertribal.

> A partir do fim do século XVIII, as referências às unidades estendidas sobre o território entre os rios Canumá e Tapajós são cada vez mais frequentes nos relatos dos cronistas. Baseando-se nestas fontes Pereira (1954 [2003]) qualifica, em 1939, o interflúvio Tapajós-Madeira de "cruzamento" étnico e o descreve como um território comum aos "Tapajós, Mundurucus, Maués, Apiácas, Kawahiwas-Parintintins e Muras". Estas designações tornaram-se os etnômios pelos quais a história subsumiria a "inacreditável" diversidade das primeiras referências dos jesuítas[21] (Figueroa, 1997: 47).

[21] Tradução minha.

A adoção de sua atual denominação, Sateré-Mawé, é narrada por João Ferreira de Souza, um dos principais interlocutores desta pesquisa, no trecho transcrito a seguir. João "Canarinho", como é conhecido, é o filho mais novo de uma das principais lideranças Sateré-Mawé, o conhecido Capitão França, já falecido. João assumiu parcialmente o legado do pai, sendo reconhecido hoje em dia como uma das mais importantes lideranças Sateré-Mawé do rio Andirá, com a atribuição principal de relacionar-se com os representantes da "sociedade envolvente" e suas instituições.

> "Então o povo Sateré, no geral, hoje são doze, treze clãs vivos. Sendo o carro-chefe o Sateré. Agora, por exemplo, temos a caba, temos a cotia, temos a paca (...), temos a cobra, temos guariba (...). E assim vai, várias tribos. Para eles se identificarem. Então, havia um ser na mata, que andava rondando, eles descobriam ele ia matar as pessoas. Na época havia, chamava *Nusoquem*, um lugar sagrado, primeiro lugar chamado *Nusoquem*, dentro da mata. Como um jardim. Então lá vivia todo o povo, falando uma língua só, vivendo um sistema só de falar e de viver. Então chegou o grande inimigo da selva, procurando, querendo acabar com as pessoas que estavam lá. Então o que é que aconteceu? Quando veio o temporal, veio aquele vento, sabiam que era ele, e cada um se escondeu debaixo do mato. Então aí que surgiu as nações diferentes. Veio o grande perigo para pegar o povo que tava lá. Então um se escondeu debaixo do guaranazeiro, por exemplo; outro correu se escondeu debaixo do açaizeiro; outro correu debaixo do ingá, do ingazeiro; outro correu debaixo do cipó, que aquilo é remédio para cobra; e foi se escondendo. (...) Aí foi dando os nomes. Disse "Ah, tá. Então esses que se escondeu não são os Sateré", os Sateré não correram. Ele ficou debaixo da árvore dele e ficou lá. Ele ficou lá. Aí disse "ah, então você é o Sateré". Sateré é uma lagarta, quase dessa cor aqui (da Bíblia vermelha). Ela é bem pequenininha. Parece uma flor, bem peludinha assim. Então ele não correu e ficou de baixo lá. Aí cada um que correu disse "Olha, você que correu, você tá debaixo do açaí, você não é Sateré, você é açaí. Você que se escondeu embaixo do guaranazeiro, você é guaraná. Você que correu debaixo da árvore no cipó da cobra, você é cobra. Você que subiu lá em cima, você é guariba". E foi dando o nome. Então por isso que surgiu vários clãs. E os Munduruku caíram na água. Ele caiu lá e se escondeu lá na água. Disse, "então você é Munduruku, porque caiu na água. Você não é Sateré e nem Açaí. Você é Munduruku". Se escondeu lá no fundo da água. (...) Então é por isso que surgiu vários tipos de nação dentro de um clima só, dentro de uma tribo. Agora, todos primeiro falavam sua língua. Com o passar do tempo os Sateré dominou, dominou todas elas para falar realmente. Por exemplo, não tem o francês, não tem o inglês? Naturalizado mesmo falar só um. Então todos falaram só mesmo os Sateré. Por mais que eles dizem "olha, eu sou isso", mas ninguém acredita porque não fala, porque só fala o Sateré. Por exemplo, *Ehay*, na outra língua ninguém sabe como fala: palavras. Então todos eles ficaram para falar o Sateré. Todos eles." (João em entrevista concedida em Janeiro de 2012. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Essa narrativa nos apresenta a uma ideia de unidade original entre as "nações" que compõem os Sateré-Mawé atualmente. As outras "nações", compreendidas como os diferentes clãs ou até mesmo as diferentes etnias, como é o caso dos Munduruku, acima citados, teriam se originado de um fatídico evento ocasionado pela ação disjuntiva de um ser feroz. A narrativa continua explicando como a ação centrípeta vai se desenrolando, provocando a "nacionalização" desses diferentes clãs.

Alba Figueroa (1997) coletou durante seu trabalho de campo na década de 1990 referências a mais de 40 “nações”, notando inclusive que “novas” formas de alteridade foram sendo inseridas nessa perspectiva. Referências a “cearenses”, “japoneses”, “colombianos”, por exemplo, que “naturalizaram-se Sateré-Mawé”, encontram respaldo em uma coerente lógica geral de transformações que governaria a cosmologia sateré-mawé.

Os Sateré-Mawé são conhecidos por terem desenvolvido as técnicas de domesticação do guaraná, ou seja, “foram eles que transformaram uma trepadeira silvestre em arbusto cultivado” (Lorenz, 1992: 11). Um complexo processo envolve o tratamento de seu fruto até a produção dos bastões, ou pães, de guaraná, artigo que é vendido e representa grande parte dos dividendos dos indígenas, principalmente no rio Maraú. Além disso, o guaraná se apresenta dentro de um complexo de relações cosmológicas que dá sentido à organização social e econômica dos Sateré-Mawé.

O mito da origem do guaraná é também a história que narra o surgimento do primeiro Sateré-Mawé. Segundo a versão que nos foi contada por alguns dos indígenas alunos do curso de pedagogia intercultural da UEA (Universidade do Estado do Amazonas) de Parintins-AM, em 2012, uma bela moça era objeto de muito ciúme por parte de seus irmãos, que a impediam de conversar com qualquer animal. Todo esse cuidado despertou interesse da cobra. Certa vez, quando ela passeava sozinha, a cobra conquistou-a exalando um delicioso perfume[22]. O cheiro penetrou na moça, engravidando-a. Seus ciumentos irmãos, ao perceberem o ocorrido, a expulsaram de casa. Após o nascimento, seu filho passou a colher castanhas no castanhal de seus tios, que, não sabendo quem os estava roubando, pediram para os animais que vigiassem sua plantação e matassem o responsável pelo sumiço dos frutos.

Após a morte da criança, sua chorosa mãe a enterrou. De seu olho esquerdo brotou um pé de guaraná falso, de seu olho direito brotou um pé de guaraná verdadeiro, tal qual o cultivado pelos Sateré-Mawé. Da tumba do menino saíram inúmeros animais, até o momento em que ele próprio ressuscitou, já como o primeiro Mawé, do qual descendem todos os outros, os legítimos filhos do guaraná. (Cadernos de Campo: Compilação III.)

O consumo ritual do guaraná também está atrelado à resolução de desentendimentos e à solução de conflitos. Reconhece-se aqui a importância da fala do *tuxaua*, que procura sempre trazer a conciliação intra e extracomunitária e também a

[22] Na versão contada por alguns dos alunos, o cheiro exalado pela cobra seria de gazes intestinais.

importância do guaraná e de seu consumo ritual em reuniões importantes, para que as falas e os pensamentos dos envolvidos caminhem sempre para o entendimento, como deixa bem claro *tuxaua* Amado, em uma roda de conversa com nossa equipe.

> "Tomamos o guaraná, a hora que vem uma liderança, ele tem que aparecer. Nós vamos completar quatro vezes[23], porque nós estamos aqui conversando. O guaraná, nos nossos costumes, na nossa tradição, é um modo nosso, um costume nosso de estar tomando quando está numa reunião como está nossa aqui. Lá, na nossa tradição, eu falei ainda agora aqui, agora eu vou tomar um guaraná porque estamos aqui e vamos pedir um bom trabalho, saúde e uma boa união. Esse é o guaraná puro! Não tem química, vai dar energia no corpo, vai dar bem o apetite para se alimentar." (Amado em entrevista concedida em Parintins-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Seath Leacock (1964), em artigo que versa sobre "a vida econômica dos Maués", procura mostrar como a estrutura social dos Mawé articula-se com seu comportamento econômico. Tendo realizado trabalho de campo em uma aldeia no rio Andirá nos anos de 1956 e 1957, centra sua análise, com claras assunções materialistas, nas condições sociais da produção.

Entre as questões que Leacock propõe, duas merecem ser ressaltadas: as ligações entre mudanças/transformações econômicas e mudanças sociais; e os impactos da obtenção de bens de consumo na estrutura social. Para ele, uma simples inserção de um novo elemento na rede comercial provocava transformações. Voltando sua atenção para as estratégias de aquisição de bens de consumo, mostra que, no caso dos Mawé, caracterizado pela troca de bens de consumo por produtos da floresta, produtos agrícolas e artesanato, o impacto das relações econômicas com a sociedade neobrasileira aparentou ser menor que em outras sociedades amazônicas para as quais as atividades assalariadas e o extrativismo eram as únicas fontes de renda, como os Munduruku e os povos do Alto Rio Negro (Figueroa, 1997: 27).

Bernal (2009: 78) argumenta na mesma direção, afirmando que os Sateré-Mawé tinham grande participação no mercado agrícola regional, vendendo sua produção de farinha de mandioca, cacau, frutas e, principalmente, guaraná. Grande parte dos bens de consumo que utilizavam era obtida também pela troca direta de produtos artesanais por eles produzidos. Sendo assim, diferentemente de outros grupos indígenas, principalmente aqueles que haviam se inserido na economia regional por meio do mercado da borracha, a demanda do mercado estabelecido na região por seus produtos permitiu a continuidade da produção com base nos métodos tradicionais e, consequentemente, a relativa manutenção de sua organização sociopolítica.

[23] Refere-se às quatro vezes que a cuia contendo o guaraná ralado em água por sua esposa deve passar, sempre à direita, a todos os integrantes da conversa.

Para Leacock (1964), os Mawé nunca teriam sido totalmente dependentes da exploração extrativista como fonte de renda, pois, segundo observou nos dados provenientes de interlocutores mais antigos, sempre houve demanda por seus produtos agrícolas, já que os neobrasileiros que se instalavam no local para a atividade extrativa não se preocupavam com a produção de insumos para sua subsistência, garantindo aos indígenas uma demanda permanente por seus produtos. Essa situação permitiu que os Mawé tivessem sua parte de bens manufaturados, conservando um relativo isolamento e certo grau de autonomia política.

Em suma, o caráter contínuo da demanda por produtos agrícolas teria permitido o acesso a bens de consumo sem o abandono da atividade agrícola pela busca de trabalho assalariado ou pela prática do extrativismo intensivo. A reprodução da agricultura fundaria e forneceria as bases para a importância assumida pelo trabalho coletivo na organização social dos Mawé, para a solidariedade da aldeia e para o papel do chefe local, o *tuxaua* (Figueroa, 1997: 27-28).

Leacock (1964) mostra que a família estendida corresponde à unidade de produção de farinha de mandioca e que, apesar de ter sido tocada pela atividade agrícola, a estrutura social que essa unidade constituiu não foi alterada pela organização coletiva do trabalho que se realiza no nível interfamilial. O autor insiste na complementaridade entre os períodos de atividade agrícola e extrativista, o segundo com a exploração do pau-rosa (na estação das chuvas) e o primeiro mais realizado na estação seca.

A antropóloga Alba Figueroa (1997: 28) considera que a estrutura social dos Mawé é essencialmente fundada sob a cooperação no trabalho. A solidariedade entre as diferentes famílias que residem em uma mesma comunidade se constrói sob o trabalho coletivo, como os *puxiruns*, organizados para a realização de diversos trabalhos agrícolas ou construção de casas (especialmente da cobertura de palha do telhado). As famílias separadas umas das outras podem, dessa forma, trocar trabalho.

> "A minha mãe, por exemplo, ela falava o nheengatu, ela não falava português. Falava muito pouquinho português. Mas ela contava história para nós, real, que quando povo que trabalhava na época traziam cigarro. Não tenho um *tauari* agora. Um cigarro assim, desse tamanho, um *tauari* com tabaco. Vinha convidar na casa fumando o cigarro. Dizia 'Olha você vai pro *puxirum*', mutirão. Todos eles que fumavam aquele cigarro tinham que estar lá para trabalhar, diariamente. Lá tem a bebida *tarubá*, tem a bebida guaraná e tem o *chibé*, farinha com água, pra trabalhar. Mas tem comida, tem peixe e tem carne. Aqueles que não fumavam o cigarro na época não iam, porque não estavam convidados. Só aqueles que fumavam que eram convidados; era esse o sistema. E esse sistema depois foi extinto, acabou. Então, por exemplo, hoje é diferente. Já se vai convidando as casas, quando vai fazer mutirão, convida 'tal dia é o meu *puxirum*'. Aí as pessoas todas vão. Agora faz o trabalho rápido. Muita gente é bom, mas também é rápido o trabalho rápido, mas tem que preparar

bastante alimento. Porque o povo trabalha, então quer se alimentar bem. Então essa é uma coisa interessante. Minha mãe falava que eles tinham muita fruta. Hoje, por exemplo, tem pouca fruta. Mas o que tem eles colocam e cada um traz uma coisa, um peixe, uma fruta, uma comida, uma farinha (...) e leva pra fazer mutirão." (João Ferreira de Sousa em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

É relevante notar que a troca de trabalho também é parte importante da forma organizativa dos Sateré-Mawé que optaram por habitar as comunidades nas cidades. Como será demonstrado nos capítulos seguintes, as atividades em que o empenho é partilhado são a construção de edificações, a participação em times de futebol, a produção do artesanato, a manutenção da comunidade e a realização da Festa da Tucandeira, entre outras.

Leacock (1964) julga que o impacto do comércio sobre o modelo de organização do trabalho agrícola cooperativo foi relativamente pequeno. As transformações no domínio da agricultura ocorreriam, sobretudo, em relação às ferramentas. A agricultura e comércio são atividades estreitamente imbricadas e esta última constitui a única forma de obtenção de ferramentas/instrumentos.

O autor relata que, nas trocas comerciais, por outro lado, existiria tendência aos comportamentos individualistas. O autor indica justamente que as atividades agrícolas de derrubada de árvores e de plantação são, por excelência, o lócus da vida coletiva das aldeias, o que não impede que o espaço cultivado e o produto que dele provém sejam pertencentes ao indivíduo, ao chefe da família (Figueroa, 1997: 30).

Relatos de história oral coletados por Lorenz (1992: 16) e por nossa equipe escutados indicam que é de conhecimento dos mais velhos que seus parentes habitavam uma extensa porção das matas que se localizava entre os rios Madeira e Tapajós, sendo esse território limitado ao norte pela ilha de Tupinabarana (onde hoje se localiza a cidade de Parintins) e ao sul pelas cabeceiras do rio Tapajós (Figura 6: Mapa do território tradicionalmente ocupado pelos Sateré-Mawé, segundo os relatos orais. Fonte: Lorenz, 1992).

"A história nossa é que a gente veio subindo de Mato Grosso pra cá. Veio subindo o rio, subindo o rio, subindo o rio, e sempre os brancos vieram perseguindo o povo indígena, matando, matando, matando. A gente também matando os brancos. Chegou em Parintins e se alojaram aqui. Aqui não morava ninguém. Então meu pai falou que aqui morou um dia foi a tribo dos Sateré-Mawé. Uma maloca. Eles ocuparam, aqui era muito farto, muito peixe, muita caça. E aí quando começou a chegar os brancos, começou a matar, a expulsar mesmo. Começaram a chegar, a Vila Amazônia do lado ali. Tinham ali os japoneses. Começaram a fazer um contato muito forte, expulsando e matando. Aí começaram a ficar com muito medo e saíram pra dentro. Foram entrando, entrando e se alojaram lá no rio Andirá. Porque em todo canto eles não podiam ficar porque os brancos perseguiam muito. Eles não queriam mais estar em conflito, em atrito, aliás. Eles já tinham muito problema com os próprios

> indígenas. Então ele não queria mais fazer essa guerra entre eles. Foram então se regenerando, fugindo do problema. E se alojaram no rio Andirá, (...) e outros foram pro rio Maraú por terra. Com medo também de ser atacado. Por isso se formou as comunidades do rio Maraú e do rio Andirá. E aí sempre habitaram. Então, ao saber disso, nós também trabalhamos um dia para vir estudar aqui [em Parintins] as crianças. Se isso um dia foi do povo Sateré nós também temos direito de ter uma casa pra morar. Embora essa casa não foi doada, nós compramos." (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

A Terra Indígena homologada Andirá-Maraú corresponde a apenas uma pequena parcela desse vasto território habitado indicado nas narrativas orais. Em levantamento censitário

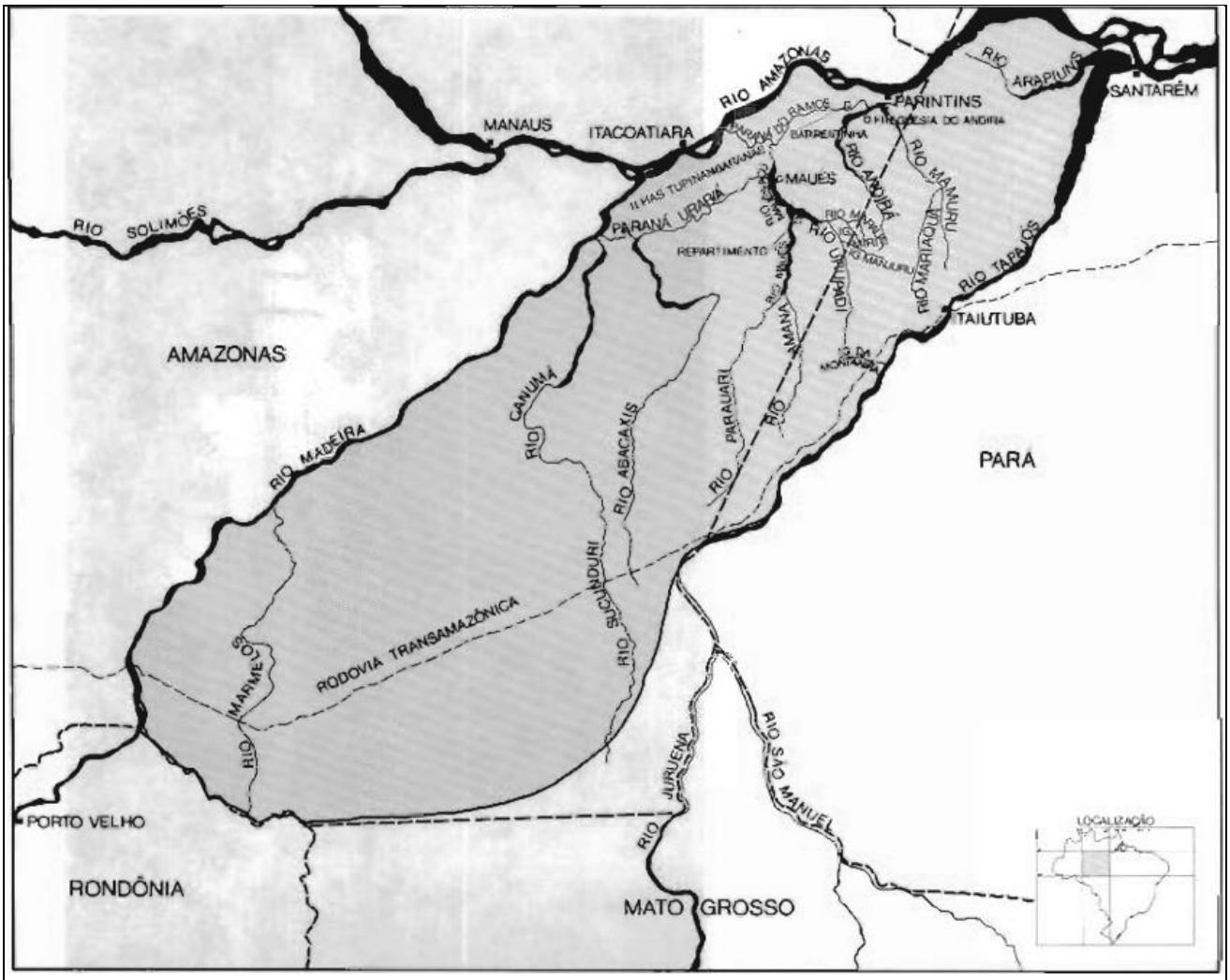

FIGURA 7. MAPA DO TERRITÓRIO TRADICIONALMENTE OCUPADO PELOS SATERÉ-MAWÉ, SEGUNDO OS RELATOS ORAIS. FONTE: LORENZ, 1992.

realizado nos anos de 2002 e 2003, foram contabilizados 3.743 habitantes da T. I., sendo que 1.925 habitavam as margens do rio Andirá; 1.663 as margens do rio Maraú e 155 as margens do rio Uaicurapá (Teixeira, 2004).

O mesmo levantamento preocupou-se em contabilizar o número de Sateré-Mawé que habitam as cidades próximas de sua T. I. homologada nas já citadas cidades de

Parintins-AM, Barreirinha-AM e Maués-AM. Outros municípios também ficam próximos de seu território, mas essas três cidades estão localizadas na embocadura dos rios que dão acesso às aldeias, a saber, o rio Andirá (nas proximidades de Barreirinha-AM), o rio Maraú (nas proximidades de Maués-AM) e o rio Uaicurapá (nas proximidades de Parintins-AM).

Parintins, devido ao seu tamanho (é a segunda maior cidade em número de habitantes do estado, com 102.044 habitantes recenseados em 2010, ficando apenas depois de Manaus) e ao número de serviços que oferece torna-se referência para inúmeros Sateré-Mawé que lá residem ou se deslocam constantemente para realizar compras, recolher benefícios como bolsa-família e aposentadoria ou receber atendimento médico, principalmente os habitantes de aldeias dos rios Andirá e Uaicurapá. A cidade de Maués se encontra em posição análoga, mas em relação aos habitantes das aldeias do rio Maraú (Teixeira, 2004).

Os relatos orais reconhecem o pertencimento dos locais onde se encontram essas cidades aos territórios habitados pelos indígenas.

> Os antigos, tudo brabo, zangado com civilizado maltratar filho da terra. Agora não. Acabou essa coisa, aí civilizado já entrou, e aí acabou tudo. Quem primeiro descobriu essa Maués [refere-se à cidade situada no médio rio Amazonas, AM] foi índio. Aí ficou então só o nome. Acaba e só já fica nome. Civilizado até já mora no meio nosso. Mas agora vai sair. Aqui tem limite no papel, assim como Brasil com estrangeiro. Marau pra lá tudo do índio, onde nós mora já. Maués já ficou, deu certo, ficou só já nome. Quando a gente olha lá em Maués, tudo essa gente lá, pensar que é civilizado, mas quando! É tudo misturado, é índio mesmo. É tudo Mawé. A moda, pensa que é civilizado, mas quando! É motorista, pescador, tudo misturado. Quando indiarada vai lá, eles chamam: - Ei, índio! Ei, índio! Ei, Mawé!. Mas quando já! Eles que são Mawé. E são mesmo. Nasceu filho de Mawé, mesmo, nome da cidade é Maué, mas não, diz não ser. Eles é que são mesmo. Tudo por aqui é Mawé, desde o tempo dos antigos. Parintins, Itaituba, tudo por aqui é Mawé. Tá tudo porção aqui na cabeceira. Aqui Mawé mesmo. Poraí tá tudo misturado. Essa é o história. Pronto. Pode mostrar pro cidade. (Colombo, índio Sateré-Mawé, rio Marau, 1981. In: Lorenz, 1992: 15-16.)

Tuxaua Donato, muito respeitada liderança do rio Andirá, por parte dos interlocutores desse estudo, nos concedeu uma entrevista em janeiro de 2012 a bordo do barco Capitão Lucas, que faz a linha entre diversas aldeias do rio Andirá e a cidade de Parintins. Enquanto estávamos atracados no porto da Francesa, aguardando o retorno do barco à aldeia, ele nos contou o seguinte:

> "A cidade de Maués era terra indígena, uma comunidade pequena, né? Branco entrava, entrava... aí tomaram. Os índios saíram, aí botaram nome de índio: Maués. Cidade Maués, porque é terra deles. Aqui também, a história de Parintins. Primeiro a terra era de índio Parintintin, essa ilha... Depois que branco entravam, tomavam, aí saíram os donos da terra. Índio Parintintin, eles saíram da ilha. aí colocaram o nome dessa cidade: Parintins. Terra indígena, índio Parintintin, nome índio, nome Parintins. (...) É, continuamos até hoje. Você mora aqui, não é? [Se referindo a seu sobrinho, Josias Sateré]. Verdade!

(risos).” (Donato em entrevista concedida em Parintins-AM em janeiro de 2012. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Em artigo de 2006, Raylene Rodrigues de Sena e Pery Teixeira, analisando os dados encontrados durante a realização do levantamento censitário já mencionado, sugerem algumas conclusões interessantes. Segundo os autores, os Sateré-Mawé têm forte tendência para a migração, seja de uma aldeia a outra, seja em direção às cidades próximas já mencionadas. Calculam, portanto, que mais de 10% da população Sateré-Mawé habita em áreas consideradas urbanas.[24]

Sena & Teixeira enfatizam a alta mobilidade encontrada, ou seja, o grande número de “migrantes”, segundo sua caracterização, com o qual se defrontaram quando faziam o levantamento. Do total de 8.500 Sateré-Mawé contabilizados, atingiu-se o incrível número de 56% desse universo constituído de migrantes, ou seja, a maior parte da população Sateré-Mawé, de todas as idades, não reside no local de seu nascimento[25] (2006: 03).

Os autores atribuem essa mobilidade a vários fatores. Entre eles estão as visitas realizadas entre parentes que moram em diferentes localidades, os conflitos internos nas comunidades, a constituição de famílias em que casais e filhos se deslocam constantemente de seu local de residência e as viagens realizadas com o objetivo de participar das festas tradicionais, nomeadamente do Ritual da Tucandeira. A migração para as cidades é creditada principalmente à procura por trabalhos e à necessidade de continuação dos estudos. Em Parintins, foram contabilizados 512 Sateré-Mawé residentes na área urbana, em Maués, 200 e, em Barreirinha, 276.

> Cerca de 12% da população Sateré-Mawé mora em área urbana e muitos são os motivos declarados para migrar. Os mais importantes são: a procura de trabalho, a necessidade de estudar e a constituição de família (esta última, principalmente nas áreas indígenas). Os conflitos internos nas comunidades também foram mencionados, porém, com uma importância menor. Acredita-se que a incorporação de valores não indígenas, como por exemplo: “busca por trabalho” e “busca de educação para os filhos”, atuam diretamente nas “origens” do processo migratório do povo Sateré-Mawé. (Sena & Teixeira, 2006: 08.)

[24] “Com base nas informações sobre migrações levantadas pelo Diagnóstico Sócio-Demográfico Participativo da População Sateré-Mawé, realizado em 2002 e 2003 pela Universidade Federal do Amazonas-UFAM, com a participação indígena em todas as etapas da investigação. As informações sobre migração foram obtidas através de perguntas feitas a todas as pessoas com 10 anos ou mais de idade, e considerou-se como morador Sateré-Mawé aquele que tem residência fixa e a declarada nas terras indígenas, ou nas cidades pesquisadas. O diagnóstico identificou como Migrante quem não nasceu no local de residência ou quem nasceu [no lugar onde mora], mas já morou em outros locais. Enquanto que o Não Migrante é quem nasceu no local de residência e que nunca residiu em outros locais.” (Sena & Teixeira, 2006.)

[25] “As mudanças de domicílio são muito comuns entre os Sateré-Mawé, mesmo na área indígena. Ali, há quase um equilíbrio entre o número de pessoas que nunca saíram de sua comunidade de nascimento e aquelas que já fizeram alguma mudança residencial (52%)”. (Sena & Teixeira, 2006.)

Esses autores creditam a intensa mobilidade dos Sateré-Mawé àquilo que denominam suas "tradições culturais". Segundo eles, essas tradições seriam, por exemplo, a forma como os Sateré-Mawé constituem suas famílias e a maneira como localizam os seus agrupamentos no espaço, com pouca distância entre um e outro, o que facilitaria o deslocamento entre eles. Sugerem também que a adoção de valores não indígenas, como o estabelecimento de um sistema de prestígio associado ao nível de escolaridade e a busca por trabalho remunerado, seriam as "origens" (2006: 09) do seu movimento migratório em direção às cidades próximas. Ao verificarem que o número de indígenas nascidos nas áreas urbanas era muito pequeno, sugerem também que o movimento em direção às cidades é de origem recente. Concluem, portanto, que o deslocamento realizado anteriormente seria apenas temporário.

Apesar da "adoção" de valores não indígenas sugerida pelos autores, eles argumentam que os Sateré-Mawé residentes nas cidades de Parintins, Barreirinha e Maués não se desconectam das aldeias da T. I., apesar de algumas perdas, como o esquecimento do idioma e a desintegração da "vida comunitária".

> Esse fenômeno [que] vem sendo denominado "índios urbanos", sendo (...) no caso Sateré-Mawé, não se dá uma ruptura completa, visto que os que vivem nas cidades pesquisadas não perdem completamente o contato com as áreas indígenas. Isso se dá graças à relativa proximidade entre as áreas envolvidas. (Sena & Teixeira, 2006)

Como fica, então, o caso dos indígenas Sateré-Mawé residentes em Manaus, cidade cuja distância das aldeias da Terra Indígena Andirá-Maraú é significativamente maior e mais custosa (financeiramente e fisicamente) de ser transposta do que o trajeto das cidades do seu entorno?

1.3. A capital manauara e os Sateré-Mawé

A cidade de Manaus, capital do estado do amazonas, situa-se na confluência dos rios Negro e Solimões, começo do rio Amazonas. Sua população, recenseada pelo IBGE em 2010, é estimada em 1.832.423 de habitantes. A Região Metropolitana de Manaus (RMM), por sua vez, ultrapassa o número de 2.100.000 de habitantes, distribuídos entre os seguintes municípios: Iranduba (com cerca de 41 mil habitantes), Careiro da Várzea, Rio Preto da Eva, Presidente Figueiredo (com cerca de 25 mil habitantes cada), Manacapuru, Itacoatiara (com cerca de 90 mil habitantes cada) e Novo Airão (com cerca de 15 mil habitantes).[26]

[26] Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>.

O local onde hoje está a capital do estado do amazonas foi escolhido, já no século XVII, como ponto estratégico para a ocupação da região no processo de colonização portuguesa. Lá foi construída, em torno de 1669, a Fortaleza da Barra de São José do Rio Negro, a alguma distância de uma abandonada missão de descimentos criada em 1661.

Essa missão, que se localizava na foz do rio Tarumã, foi iniciada por missionários jesuítas, interessados na posição estratégica para o contato com os indígenas da calha do rio Negro. Em seus primeiros anos, antes de ser abandonada, havia incorporado cerca de 1.300 índios.

A construção da Fortaleza teve o intuito de consolidar um ponto de apoio para o intento civilizatório e a proteção dos interesses coloniais rumo ao atual limite ocidental da Amazônia, atingido no século XVIII com a criação da vila de São Francisco Xavier de Tabatinga, e também em direção ao norte, rumo à missão do Rio Branco, de missionários carmelitas.

Apesar de as fortificações na região terem perdido parte de sua significância defensiva na disputa colonial ao longo do século XVIII, ganharam quanto à sua relevância como pontos do extrativismo local, passando pouco a pouco a alcançar a importância econômica antes creditada às colônias portuguesas no Oriente. Nesse contexto, a área de confluência dos rios Negro e Solimões continuava em destaque devido a seu posicionamento, que facilitava a circulação de bens no momento da ascensão do mercantilismo colonialista português.

Em 1850, o Amazonas é elevado ao *status* de Província, tendo como sua capital Manaus, elevada, por sua vez, ao *status* de cidade no ano de 1848. É a partir da segunda metade do século XIX que a cidade de Manaus passa a adentrar o período em que passaria por grandes transformações urbanísticas.

Desde o início da ocupação portuguesa do local, com a construção do Forte, a população da localidade aumenta lentamente, reunindo seus habitantes fora das paredes das fortificações, sem obedecer a uma forma de planejamento centralizado de ocupação. O aglomerado humano no local persiste mesmo após a desativação do Forte e ganha impulso populacional a partir da introdução da navegação a vapor na Amazônia e da abertura do rio Amazonas à navegação estrangeira, ambas ocorridas na segunda metade do século XIX.

O grande crescimento econômico propiciado pela venda da produção dos seringais para o mercado internacional é fator determinante nas transformações que ocorrem na cidade de Manaus da época. Das últimas décadas do século XIX até o ano

de 1912, os dividendos trazidos pela produção e exportação da borracha não param de crescer.

É nesse período que a cidade passa a ter sua morfologia transformada pela introdução de uma enorme quantidade de modificações urbanísticas e pela implementação de serviços urbanos. Todas essas alterações inspiravam-se no modelo de urbanização europeu e são realizadas com grande investimento do poder público local. Abrem-se ruas largas, é edificado o aterro dos característicos igarapés da cidade, erguem-se pontes, cria-se o sistema de transporte por bondes e é construído o famoso teatro municipal.[27]

No início da década de 1920, finda o período de pujança econômica da produção do látex, ciclo interrompido pela entrada dos seringais asiáticos de produção intensiva no mercado internacional. Porém, a cidade, que nas décadas anteriores atraiu grande quantidade de migrantes advindos do interior do estado, continua a crescer. Agora, sem uma base de investimentos de higienização urbanística, passam a surgir e adensarem-se os bairros de ocupação popular, como Educandos, Curre, Plano Inclinado, Matinha, São Raimundo e Morro da Liberdade (Oliveira & Schor, 2008).

É na década de 1960 que ocorrem novamente grandes transformações na configuração urbana da cidade de Manaus. Nesse período, uma série de políticas estatais de cunho nacionalista empreendidas pelo governo federal passam a se tornar efetivas. Cada qual com seu embasamento ideológico, nas décadas de 1940, 1950 e 1960, sucessivas ações procuravam "integrar" a Amazônia à Federação e ocupar aquilo que se considerava como um "vazio demográfico", sempre mobilizando para a sua legitimação, como se faz até hoje, argumentos que perpassam desde "urgências desenvolvimentistas" até a "segurança nacional".[28]

Mas foi no final da década de 1960, com a criação da Zona Franca de Manaus e a implantação do Distrito Industrial que a cidade viu sua paisagem urbana ser radicalmente transformada. Verifica-se, nesse momento, grande aumento populacional

[27] Diversos autores que procuram abordar esse período de grandes transformações na cidade de Manaus, como Oliveira & Schor (2008), procuram enfatizar como esse processo de urbanização foi extremamente excludente. Os impactos de um modelo higienista de planejamento urbano fez que apenas uma pequena elite privilegiada que habitava a capital pudesse usufruir de seus benefícios.

[28] Podem-se citar como exemplos dessas políticas a regulamentação constitucional de 1946, que, pelo menos no papel, obrigava as unidades governamentais federais, estaduais e municipais a aplicar parte de sua arrecadação no "desenvolvimento regional", de acordo com o chamado "Plano de Valorização Econômica da Amazônia". Destaca-se também, na década de 1950, em meio ao ufanismo desenvolvimentista do período JK, a realização de grandes obras viárias, na qual Manaus é inserida por meio dos trechos Cuiabá-Porto Velho-Manaus e Manaus-Boa Vista, com saída para a região caribenha. Essas grandes obras viárias recrutaram mão de obra inclusive entre os indígenas Sateré-Mawé e demandaram funcionários para atuar na FUNAI como agentes na linha de frente de abertura de trechos na mata em negociação com a população indígena nativa, como se verá mais adiante.

ocasionado pelas oportunidades de trabalho nas fábricas em instalação, além do incremento significativo da oferta de empregos gerados indiretamente pelo afluxo de pessoas e dinheiro à capital.

Uma das principais consequências da implementação do Distrito Industrial foi a concentração das atividades econômicas e da população do estado do Amazonas na capital manauara. Segundo Oliveira & Schor (2008), no início da década de 1970, 98% das atividades econômicas do estado se localizavam em Manaus, assim como quase metade do total da população. Essa proporção pouco se alterou no cenário atual.

O grande afluxo populacional teve como consequência a expansão da cidade em direção às áreas de terra firme, mais afastadas da margem do rio Negro. Entre as diversas formas pelas quais esses espaços foram ocupados, há duas principais: a primeira constitui-se nos conjuntos habitacionais construídos pelo Estado, que busca, nesse momento, urbanizar determinados bairros já ocupados e/ou abrigar moradores retirados de áreas insalubres na região mais central; a segunda caracteriza-se pelas chamadas "invasões", que são as ocupações de terrenos ociosos para a construção de moradias por parte das camadas mais empobrecidas da população.

É justamente nesse contexto que se dá a chegada dos Sateré-Mawé à capital amazonense cuja parentela deu origem às atuais comunidades espalhadas por Manaus e seus arredores. Esses indígenas inseriram-se nesse momento de expansão urbana tanto por meio dos conjuntos habitacionais construídos pelo Estado como estabelecendo-se nas áreas de "invasões". É interessante notar que essas formas de expansão muitas vezes antagonizavam os seus moradores. Os que habitavam a primeira geralmente provinham de uma classe média emergente que usufruía dos benefícios diretos da expansão industrial local, e os que viviam em áreas "invadidas" apenas participavam indiretamente dos benefícios ou não os usufruíam por completo.

Roberto Cardoso de Oliveira, ao longo da década de 1970, desenvolveu estudos focando o que chama de "etnicidade", ou "identidade étnica". No início da década de 1980, mais precisamente em 1982, são publicadas três pesquisas de mestrado orientadas por ele. Essas pesquisas foram realizadas por seus alunos no Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília e encontram sua unidade em um projeto investigativo chamado "Índios citadinos: identidade e etnicidade em Manaus, Amazonas", elaborado por Roberto Cardoso de Oliveira e Roque de Barros Laraia e coordenado por Alcida Rita Ramos.

A diretriz investigativa desse projeto foram as relações interétnicas na Amazônia urbana e suas representações ideológicas, reunindo as pesquisas de Marcos Lázarin,

com a etnia Apurinã, Leonardo Fígoli, com as etnias da região do Alto Rio Negro, e Jorge Romano, com os Sateré-Mawé (Fígoli, 1982: ii).

Essas três investigações compõem um esforço pioneiro de realização de pesquisas sobre a presença indígena em cidades da Amazônia. Por razões óbvias, essas pesquisas compartilham das mesmas escolhas teóricas e utilizam como marco referencial as pesquisas de Cardoso de Oliveira realizadas nas décadas de 1960 e 1970.

A teoria do contato interétnico serviu como horizonte teórico para a compreensão do fenômeno migratório indígena em direção a Manaus. Romano afirma que a etnicidade, como objeto de investigação, pode ser dividida em duas dimensões: a identidade e a estrutura social. A dimensão da estrutura social considera que os grupos étnicos não são grupos sociais de fronteiras empiricamente demarcadas, antes, são relações que permitem a construção de grupos de identidade. Segundo o ator, as relações em um sistema interétnico são contrárias e complementares, obedecendo à dinâmica das estruturas de classe (1982: 03).

> São essas relações, em geral conflitivas, de dominação-sujeição que conformam e caracterizam as identidades étnicas, estigmatizando uma (a do grupo dominado), dignificando e estimando outra (a do grupo dominante). As oposições étnicas do tipo "civilizado/índio" remetem às oposições mais fundamentais do sistema presentes na divisão do trabalho. (Romano, 1982: 06)[29]

Romano, ao tratar dos Sateré-Mawé, enfatiza os efeitos desestruturantes das relações de dominação-sujeição durante os, mais ou menos, trezentos anos de contato. Tal desestruturação ocorre no âmbito da economia, das relações políticas de poder intra e intertribais e acarreta na perda de elementos culturais, como a língua e as tradições. Para confirmar a situação de dominação em que está inserido o coletivo estudado, o autor cita a ingerência de forças alienígenas no subsistema político tribal, a quebra do poder tradicional e a perda de capacidade de determinação de seu próprio destino por parte das lideranças.

Dessa forma, esses aspectos desestruturantes dessa relação assimétrica teriam sido as causas principais para a migração sateré-mawé para a cidade, e nela esses indígenas reproduziam aspectos ideológicos dessa persistente forma de dominação (1982: 62).

Assim como identificada por Roberto Cardoso de Oliveira em seus estudos sobre a migração dos Terena, a etnicidade também aparece na obra de Romano como fator relevante para compreensão das formas de inserção dos Sateré-Mawé na cidade. Nessa perspectiva, a conformação dos grupos domésticos é fundamental para a busca por

[29] Tradução minha.

moradia e obtenção de empregos em Manaus - AM, tendo sua importância atestada até mesmo na contiguidade espacial de moradia dos migrantes na cidade, que à época se concentravam no bairro conhecido como Morro da Liberdade.

> Assim no processo de proletarização que os Sateré-Mawé sofrem em sua inserção na cidade e que os levará a constituir-se como proletários e sub-proletários, assim como acontece com a grande maioria de seus vizinhos, companheiros de trabalho e de igreja, a etnicidade se faz presente diferenciando, particularizando esse processo. Desta maneira chamamos a atenção para as relações entre diferenciação social e pertencimento étnico (o qual não pode ser definido *a priori*, mas somente no decorrer da própria pesquisa). A etnicidade está mediando a proletarização dos Sateré-Mawé citadinos. É um horizonte que se faz sempre presente na vida dos agentes orientando peculiarmente seus movimentos no espaço social, o qual os é determinado em última instância por condições de classe.[30] (Romano, 1982: 283-284)

Jorge Osvaldo Romano fornece uma vasta gama de informações a respeito da chegada de algumas famílias Sateré-Mawé a Manaus. Segundo o autor, a migração para a cidade "é um produto social que está além das decisões individuais. É um dos caminhos possíveis que se apresentam aos agentes indígenas como dominados" (1982: 64).

Segundo essa interpretação, a desestruturação do modo de vida tradicional causada pela penetração do sistema capitalista na Terra Indígena sateré-mawé e a posição de dominados no sistema de relações interétnicas seriam o marco de referencia geral para se compreender o processo migratório (1982: 79).

Publicada na década de 1980, a tese de Romano apontava a presença de 88 Sateré-Mawé na capital manauara e um fluxo contínuo de migração desde a década de 1950, afirmando que o movimento rumo à cidade aumentou exponencialmente na década de 1970.

Os migrantes que o autor identifica, em sua maioria, são provenientes da aldeia de Ponta Alegre, localizada às margens do rio Andirá, dentro da T. I. Andirá-Maraú, que é uma das maiores aldeias e a segunda mais próxima das cidades de Barreirinha-AM e de Parintins-AM.

Romano, em sua perspectiva, alega que Ponta Alegre se configura como o principal centro de expulsão da população Sateré-Mawé devido a se encontrar no limite da T. I.; a ter sido a sede do posto da FUNAI; ponto de parada obrigatória dos regatões; e apresentar "uma proporção significativa de 'civilizados' que já habitam a aldeia desde épocas passadas, muitos dos quais formaram famílias com os indígenas" (1982: 74; 84-85).

[30] Tradução minha.

Assim como outros autores, Romano afirma que a migração de indígenas de aldeias do rio Maraú se dá, geralmente, para a cidade de Maués. Já os indígenas de aldeias do rio Andirá se deslocam para as cidades de Barreirinha e de Parintins. Segundo suas fontes, no período de sua pesquisa, o número de Sateré-Mawé em Parintins parecia não ultrapassar uma dezena de indivíduos, assim como em Barreirinha, dados que o levaram a intuir que essas cidades se conformariam mais como pontos de estadia temporária para aqueles que migram para Manaus e, principalmente, local de estadia entre viagens para os jovens indígenas que trabalham nas linhas de barco "recreio" (1982: 82).

O autor, observando seu universo de pesquisa composto por 88 indígenas, percebe a predominância do que chama de formas diretas de migração a Manaus, ou seja, a maior parte dos deslocamentos ocorreu diretamente entre a aldeia e a cidade de Manaus, apesar de a migração de indivíduos sozinhos também ocorrer.

Creio que a interpretação do autor acerca desses números deva ser considerada com cautela. Romano indica o fato de que as migrações, mesmo individuais, são mediadas por membros de um grupo doméstico ou por parentes que criam condições para que outros membros de seu grupo doméstico se acomodem na cidade (1982: 87). Ademais, afirma ter observado poucos casos de regresso definitivo às aldeias, notou apenas alguns alunos que estudaram em colégios agrícolas na periferia de Manaus, grupos familiares e alguns migrantes isolados.

Segundo essas informações, o retorno à aldeia não significa, necessariamente, a reinstalação definitiva no local. Conversando com chefes de posto da Funai, tanto no rio Andirá como no Maraú, obteve o conhecimento de que os indígenas que retornam das cidades para as aldeias não se acostumam muito bem e tendem a retornar às cidades após alguns anos (1982: 89).

Conforme as considerações teóricas do autor, o discurso a respeito dos motivos para a migração a Manaus sempre girou em torno da expectativa de conseguir empregos de boa remuneração e de continuar os estudos escolares em séries não oferecidas nas aldeias. Dentro desse contexto, Manaus é considerada sempre a melhor opção para a busca desses objetivos, uma vez que a capital amazonense já habitava o imaginário dos Sateré-Mawé por meio dos relatos de regatões e indígenas que haviam passado por lá e a consideravam "a cidade por excelência", o que teria contribuído para a construção de uma idealização dos "índios citadinos", em detrimento da valorização da vida nas aldeias. A formulação desse imaginário foi interpretada por Romano como mais um

desdobramento da polarização ideológica entre dominantes e dominados na relação interétnica com a sociedade nacional (1982: 90-91).

Ao tratar da chegada dos migrantes Sateré-Mawé a Manaus, o autor identifica o que denominou de "caminhos na cidade". Seriam percursos de moradia, pelos quais os indivíduos e famílias se deslocam passando de bairro a bairro da cidade manauara.

Esses caminhos, identificados na década de 1980, correspondem a uma configuração específica dos locais ocupados pelos Sateré-Mawé na Manaus daquela conjuntura.

O bairro conhecido como Morro da Liberdade aglutinava naquele momento 60% do universo de pesquisa de Romano. Esse local configurava-se como um bairro-chave para o qual, geralmente, os migrantes recém-chegados se dirigiam em busca de apoio de seus parentes e permaneciam por lá até conseguirem encontrar locais próprios de moradia, que poderiam ser no mesmo bairro ou em outros, periféricos, que na época seriam: Alvorada, Redenção, Japiim, Compensa, Educandos e Coroado.

Romano salienta, com a devida importância que o fato merece, que os locais de moradia em bairros da periferia muitas vezes eram ocupados por meio da invasão de espaços vazios, nos quais os indígenas passavam a construir suas casas. Ressalta, ainda, que, em alguns casos, os indígenas que ocupavam cargos na Funai conseguiam comprar um imóvel ou terreno com o valor de seu soldo. Mas, predominantemente, a instalação dos Sateré-Mawé em Manaus deu-se através de invasões e persistência na permanência nos terrenos.

A dinâmica da "instalação por invasão", segundo Romano, se dava após a tomada de conhecimento de uma nova iniciativa de abertura de terreno invadido, ou seja, da criação de um novo "beco", como são chamados os tortuosos caminhos entre as habitações desses locais (Romano, 1982: 95).

É interessante notar que essa dinâmica colocava os Sateré-Mawé em consonância com os movimentos por moradia urbana que explodiram na cidade de Manaus durante a década de 1970. O grande aumento populacional provocado pela demanda de mão de obra decorrente da instalação da Zona Franca na cidade provocou um enorme déficit de moradias para os trabalhadores, levando a cidade a se expandir radicalmente por meio das invasões de terrenos ociosos.

As famílias Sateré-Mawé participaram dessas iniciativas e assumiram a linha de frente em diversas ocasiões de luta pelo espaço urbano, cujos protagonistas inúmeras vezes envolveram-se em conflitos com a polícia, com proprietários da terra e com a vizinhança.

Glademir Sales dos Santos, na tese defendida em 2008, chamada “Identidade Étnica: os Sateré-Mawé no Bairro Redenção, Manaus-AM”, assim como Romano, procura traçar os caminhos percorridos pelos indígenas a partir de sua chegada em Manaus e a sua “construção de comunidades étnicas como estratégia de elaboração de sua identidade”.

Para Santos, os Sateré-Mawé, desde 1669, ano do registro do primeiro contato com a sociedade não indígena, “lutam para dar sentido à sua identidade”. Reportando-se aos subsequentes séculos de contato, salienta a força de atração migratória das cidades de Maués-AM, Parintins-AM, Barreirinha-AM e Itaituba-PA, agravada pela intensiva atividade extrativista levada a cabo na busca por drogas do sertão, extração de seringa e do pau-rosa na região.

Estes processos migratórios encontrariam em Manaus-AM o seu ponto final, cidade na qual os Sateré-Mawé, que, devido à sua “capacidade adaptativa e de mobilidade, teriam encontrado a forma da comunidade étnica para persistirem na cidade” (Santos: 2008: 41).

Seu universo de pesquisa se concentrou nas famílias residentes na comunidade Sateré-Mawé de Y’apyrehyt, localizada no bairro da Redenção, e procurou identificar a todos que participassem das redes relacionais construídas por esses indígenas.

Em seu levantamento, Santos contabilizou quarenta e sete famílias Sateré-Mawé em Manaus, sendo que apenas oito delas não residiam em comunidades. Como afirmado anteriormente, todas as comunidades Sateré-Mawé em Manaus foram criadas por famílias oriundas de aldeias do rio Andirá, que na opinião do autor teriam se deslocado de lá devido às mudanças do seu modo de vida tradicional provocadas pelas pressões da sociedade envolvente.

João “Canarinho” Ferreira de Souza, mencionado anteriormente como personagem importante do ativismo indígena sateré-mawé, em entrevista concedida ao supracitado pesquisador Glademir dos Santos, relata que, na década de 1960, os próprios funcionários da Funai incentivavam os indígenas a se mudarem para a cidade com o argumento de que em Manaus as dificuldades que passavam poderiam ser resolvidas. Ao final dessa década, inúmeras mulheres Sateré-Mawé teriam fixado residência em Manaus, conseguido empregar-se em casas de famílias dos próprios funcionários ou de seus conhecidos, atuando como empregadas domésticas. Essa foi a situação da família de Dona Tereza (Wotaite Piã), cujas duas filhas saíram da aldeia de Ponta Alegre, no rio Andirá, em 1969.

Em conversa realizada na comunidade Hywy, local de permanência da chamada matriarca, Dona Tereza nos contou sua versão de sua vinda para Manaus.

> "A Funai que mandou eu pra cá. A FUNAI disse: 'Dona Tereza, agora tá bom da senhora ir pra Manaus. A senhora tem uma filha já em Manaus, a senhora vai embora, a gente vai levar a senhora'. Aí eu vim me embora, trouxe tudinho. Eu disse: 'só uma coisa eu vou dizer, eu levo meus neto, meus genro, tudinho pra Manaus, vocês vão me ajudar?'. 'Nós vamos lhe ajudar.' Foi quando eles mandou trazer todos meus filho, meus neto, tudinho. Primeiro uma veio, depois eu vim. Aí eu vim pra Manaus. Pra cá. No morro da Liberdade eu morei muito. Depois tava agoniada, agoniada lá, eu disse... Meu irmão Dico (...). Ele alugou um quarto só eu, mas eu não fiquei gostando não. Aí o Agenor, que era pra ser meu genro, ele disse: 'Dona Teresa, lá na Alvorada, a cidade das palha, tão dando terreno, a senhora quer ir lá?'. 'Eu vou.' Aí eu paguei o ônibus, cinquenta centavos ainda. Eu fui-me embora. Lá na Alvorada, agora Alvorada já é cidade, né? Cidade das palha. Eu queria um terreno grande lá. (...) Aí eu mandei buscar tudo os meus neto, meus genro tudinho, minhas filhas, tudinho veio. Aí o Ovídio e o Agenor começaram a carregar palha (...) pra cobrir uma barraca tamanho desse pra acumular tudo eles. (Dona Tereza em entrevista concedida em 2010, Manaus-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Grande parte do contingente Sateré-Mawé que se encontra em Manaus é de irmãos, sobrinhos, filhas e netos da matriarca Tereza. Sua trajetória e a de sua família se misturam com a própria história da cidade, tendo este deslocamento ocorrido em várias levas durante estas duas décadas, deslocamentos eminentemente femininos.

FIGURA 8. A MATRIARCA DONA TEREZA NA COMUNIDADE HYWY, SEU ATUAL LOCAL DE MORADIA. (ACERVO GEU\LABNAU. FOTO DE MAGNANI, J. G. C. AGOSTO DE 2010.)

Para além do protagonismo creditado às mulheres, como pioneiras dos processos de deslocamento a Manaus, foram elas, também, que estiveram à frente de conflitos pela permanência, busca e conquista dos espaços urbanos para moradia, bem como do processo de criação das comunidades Sateré-Mawé em Manaus e seus arredores, que se iniciou na comunidade localizada no bairro da Redenção, como nos conta Dona Tereza.

> "(...) um dia chegou esse trabalhador [e perguntou]: 'O que a senhora quer? Dinheiro?' Eu disse: 'Eu quero minha casa. Eu quero minha casa'. E a equipe fazendo casa. Aprontaram uma casa pros meu filho, aí acumulei eles tudo lá. De lá, foi bom, foi bom, mas depois, eles saíram, nos fomos pra cidade lá pra... andar pra cá e pra ali, com minhas filhas. Aí depois eu disse: 'Tá bom, já tá bom esse negócio. Já tá caro já, demais. Pagando água, luz. Bora logo pra Redenção'. (...) Aí eu disse: 'Sabe de uma coisa? Bora lá invadir a área verde do conjunto do Santos Dumont'. (...) Minhas filhas eram danadas, (...) tudo nós fomos lá. Invadimos o terreno, mas ainda fizemos casa, fizemos casa. Aí demorou, o menino foi se queixar lá na Funai. Aí cedo fui pedir ajuda à Funai, aí o homem disse lá: "Ei, a senhora tá invadindo". (...) Aí o pessoal da FUNAI vieram, né? (...) Foi o tempo que assim como agora é: eleição. Sempre na eleição. 'Bora da eleição, vamos falar com o prefeito aí', eu falei lá. Aí essa minha filha que morreu, danada, de colar, tudo de colar, tudo: 'Senhora vai logo falar pro [prefeito]'. Eu disse: 'Eu vou'. Aí disse: 'Ó, Amazonino, nós estamos aí no Santos Dumont, o presidente do conjunto é brabo, brabo. E agora?'. (...) 'Tá bom, pode ficarem lá, que eu vou falar com ele'. Aí que nós paramos, aqui que eu parei de estar andando de lá pra cá com as minhas filhas." (Dona Tereza em entrevista concedida em 2010 em Manaus-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Como afirmado anteriormente, já existiam relatos da presença de Sateré-Mawé na cidade de Manaus antes do final da década de 1960. Nesse período, parte desses indígenas foram empregados pelo então SPI (Serviço de Proteção ao Índio) para atuar na linha de frente da abertura de picadas das rodovias que estavam sendo construídas como projeto de integração e desenvolvimento regional da Amazônia, levado a cabo pelo governo militar, como nos conta João "Canarinho".

> "Aí quando em 1971 eu saí, tinha 17 anos eu saí e fui para Manaus. Fiquei lá morando, trabalhando para a FUNAI, fazendo uma linha de frente. E descobri realmente que a cidade era muito diferente, muito complicada. Não era essas coisas que eu estava pensando que era meio maravilha não. Depois teve uma passada muito rápida em 1971, lá pra junho nós tivemos na frente de atração, para aquela estrada que é Manaus-Caracaraí, que é Boa Vista. Éramos vinte e cinco Sateré e nós éramos testa de ferro para fazer o pique passar de Manaus a Caracaraí. A gente trabalhou entre os Waimiri-Atroari aí, nessa época era muito perigoso, eles matavam muito os brancos. A gente teve sorte que eles não matou a gente, mas morreram alguns Sateré flechados nas costas, Waimiri flechou eles. Depois saímos, varamos o pique, o exército entrou de conta e foi que varou a estrada Manaus- Caracaraí, Caracaraí-Boa Vista." (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Para além da atuação como funcionários do SPI, o contingente masculino Sateré-Mawé em grande parte atuava no setor de construção civil. Os inúmeros relatos dos indígenas ouvidos nas comunidades pintam o cenário de um amplo envolvimento

dos Sateré-Mawé em diversas construções espalhadas pelos bairros de um Manaus em pleno processo de expansão. Muitos dos indígenas teriam sido empregados, inclusive, nas obras de construção dos conjuntos habitacionais que marcam a paisagem da cidade manauara.

A participação dos homens Sateré-Mawé na construção da cidade de Manaus, enquanto empregados do setor de construção civil, propiciou a estes indígenas um conhecimento muito particular sobre a configuração da cidade. Segundo relatam, eles tinham a oportunidade de engajar-se em obras em toda a extensão da cidade, circulando por ela cotidianamente.

O protagonismo das mulheres Sateré-Mawé, muitas vezes à frente de "invasões" que geravam padrões novos de ocupação do espaço urbano de Manaus, assim como a atuação dos homens indígenas se engajando na construção dos equipamentos urbanos que desde então marcam a paisagem da capital manauara, carrega de sentido muito literal um dos desdobramentos que a ideia de uma "indigenização" da cidade trás à baila.

Dona Tereza chegou em Manaus após três de suas filhas, que chegaram à cidade em 1967[31] (Nascimento, 2010: 102), são elas: Zelinda da Silva Freitas (Baku), Zenilda da Silva Freitas (Aruru) e Zeila da Silva Freitas (Kutera).

Nascidas em Ponta Alegre, as três irmãs foram para Manaus destinadas a trabalhar em "casas de família". O emprego e o incentivo para a viagem teriam sido oriundos de um funcionário do então SPI, atuante na aldeia, que era casado com uma de suas tias (Bernal, 2009: 98). Em sua chegada se estabeleceram no bairro do Morro da Liberdade.

Como relatado, o Morro da Liberdade foi o bairro de moradia inicial de muitos dos Sateré-Mawé que chegavam a Manaus, principalmente por ser um local que já era reconhecido e habitado por seus parentes, que iniciavam os "caminhos pela cidade", conforme citado e identificado por Romano (1982). Essas transições de local de residência deram ao Morro da Liberdade um caráter de transitoriedade, pois logo seus moradores Sateré-Mawé partiram para os bairros em conformação, como Alvorada, Redenção, São José e Novo Israel.

No ano de 1972, motivadas pela presença de membros de seu núcleo familiar na cidade, diversos de seus parentes, incluindo seus companheiros, a própria Dona Tereza e outras de suas filhas se deslocam para Manaus.

[31] Existem, como há de se esperar, pequenas diferenças quanto ao ano exato dos deslocamentos, que variam conforme o interlocutor consultado. Uma das filhas de Zeila, inclusive, afirma que as irmãs que primeiro vieram a Manaus passaram, antes, um período na cidade de Parintins (Nascimento, 2010: 55).

Pode-se observar o caso do deslocamento da família da matriarca Tereza pelo seu relato dos motivos da sua partida, assim como contam suas filhas e seus netos, que enfatizam uma história particular, a perda de seu marido.

> "Foi o tempo que meu marido caiu de cima, não tinha recurso, morreu. Acabou tudo, tudo, tudo. (...) Acabou tudo. Eu não tinha roupa, eu não tinha com o que costurar. Comida não existia, tinha aquela planta com o nome timbó. Aí eu pegava na roça, pra... matava peixe, pras minha filha comer tudo. Peixe agarrava com peneira pra poder sustentar minhas filhas. (...) Eu lavava minha roupa com folha de mamão. Não tinha sal. Nada. Só tudo assado. Não tinha sal não. Aí eles ficaram com pena, 'então a senhora vai pra Manaus'. Foi que trouxeram. É por isso que eu ainda quero cobrar a Funai também. Eles me mandaram pra cá. E hoje eu sou esquecida da Funai, mas ainda não morri não. (Dona Tereza em entrevista concedida em 2010 em Manaus-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III**.)

Dona Tereza, quando morava na aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá, casou-se com senhor Abdon e teve com ele oito filhos: Zorma, Zilmar, Zenilda, Zelinda, Zebina, Leilina e o único filho homem, Zaqueu. Senhor Abdon morreu tragicamente após cair acidententalmente de uma árvore enquanto colhia frutos. Dona Tereza passou a morar sozinha com suas sete filhas na aldeia. Uma das netas de Dona Tereza relata o seguinte:

> (...) depois da mamãe encontrar um trabalho, ela mandou buscar minha avó. Ela tinha mandado uma carta para explicar que ela não podia ficar lá, porque não tinha ninguém para pescar e caçar para elas. Outras pessoas lhe traziam a comida, mas não é a mesma coisa do que quando a gente tem seu próprio marido. Minha mãe, então, trouxe minha avó com todos seus filhos. Ela veio com todos. Eles tinham sofrido muito da vida que eles tinham tido lá. (Ghedin, 1997. In: Bernal, 2009: 98)

Certa vez, na comunidade Hywy, dona Tereza me contou esse delicado momento de sua trajetória, sempre muito prestativa e disposta a conversar conosco, os "brancos", como ela nos chamava.

Após o falecimento de seu marido, ela executava as funções por ele. Ela mesma colhia sua mandioca e preparava seu biju, além disso, pescava e cuidava das crianças. Dona Tereza reafirmou que a vida estava muito difícil na aldeia sem seu marido, ela ficava excluída de alguns ciclos de troca, como o da limpeza do roçado ou até mesmo o de distribuição da caça.

Chegando a Manaus, ela afirma ter ido morar em um local na época chamado de "cidade de palha", localizado no bairro da Alvorada. O nome refere-se ao fato de que na época as casas eram construídas com coberturas de palha, mas, segundo ela, havia apenas ela de "índio" na vizinhança. Trabalhou como empregada doméstica em "casas de família" e a promessa de ajuda feita pelos funcionários do SPI não se concretizou. Contou que era participante ativa de diversas invasões realizadas por mulheres indígenas na cidade de Manaus em terras "devolutas", como ela mesma disse.

Após ter morado em Manaus por cerca de dez anos, em diversos locais diferentes, finalmente conseguiu o terreno da Redenção após uma conversa pessoal com Amazonino Mendes, prefeito naquela época. Segundo nos contou, o político foi a um comício eleitoral na igreja católica localizada a mais ou menos 300 metros do terreno que ocupava, esta havia acabado de ser inaugurada sendo que próprio bairro ainda estava em conformação.

Os conflitos com a vizinhança do terreno invadido logo se iniciaram. Desdobramento que pode ser percebido por meio da afirmação da matriarca de que enfrentou resistência de uns "japoneses", que até hoje morariam por lá e que teriam tentado expulsar os Sateré-Mawé empunhando espingardas. Ela conta que os infrentou com arco e flecha na mão e resistiu até o final. Morou cerca de três anos no local, depois se mudou para o bairro do Tarumã, deslocando-se entre alguns lotes durante certo período. Por fim, chegou ao local onde fica a comunidade Hywy atualmente.

Quando se trata do caso dos Sateré-Mawé, é preciso estar ciente de que se está diante de um dos mais numerosos coletivos indígenas da Amazônia, que estabeleceu contato relativamente regular com os colonizadores europeus e neobrasileiros há mais de três séculos. Os indígenas que se identificam como fazendo parte desse coletivo encontram-se nas mais diversas situações. Alguns optaram por habitar comunidades nas cabeceiras dos rios, locais chamados de "centro" da mata, e evitam o contato com "estrangeiros". A dificuldade de acesso faz que eles raramente venham às cidades, permanecendo falantes apenas do sateré-mawé ou da língua geral. Outros optaram por habitar e circular por cidades pequenas ou até mesmo pela mais densamente povoada metrópole da região amazônica, a capital manauara. Entre essas situações, existe uma miríade de possibilidades, aldeias e comunidades mais ou menos afastadas do centro das cidades ou do centro da mata, pelas quais os mais diversos elementos são postos a circular e por elas circulam.

Sendo assim, existe uma grande variedade de formas de levar a vida dentro do mesmo coletivo Sateré-Mawé. Há também discordâncias entre eles sobre quem é ou quem já deixou de ser um deles, assim como sobre as formas que a vida cotidiana deve ser levada. Porém, não é menos verdade que todos permanecem ligados, direta ou indiretamente, por essas linhas de relações. Da mesma forma, o conhecimento sobre a tradição oral, sobre os rituais e os costumes dos antepassados é difuso, acumulado em algumas pessoas e mais disperso em outras. Esses saberes acumulados estão sempre em movimento e são colocados em relação com novos elementos com os quais os Sateré-Mawé têm de se haver em seu cotidiano a todo momento, seja na cidade ou na aldeia.

Enfim, são esses circuitos que os conectam e que os definem, cada qual inventando sobre ele novas conceitualizações.

Mencionei anteriormente como alguns Sateré-Mawé que habitam as comunidades em Manaus e arredores sofriam por não serem considerados indígenas por seus parentes das aldeias. Também vi como essas comunidades serviam como pontos de referência para parentes de aldeias das cabeceiras, mesmo para aqueles que não falavam o português, que se hospedavam quando acompanhavam parentes que passavam por tratamento médico na cidade, preferindo ficar nas comunidades a permanecer na Casa do Índio do município.

Exemplificando essas diferenças e argumentando na direção contrária ao que se espera, um Sateré-Mawé residente na cidade de Parintins, enquanto servia a nossa equipe um belo almoço em sua casa, conjecturou que, ao se pegar uma lancha e percorrer as comunidades na beira do rio Andirá, aquelas que ficavam mais próxima das cidades é que tinham mais "cultura", nelas se fazia a Festa da Tucandeira, os indígenas se pintavam e contavam histórias e via-se a atuação dos pajés. Inversamente, quanto mais se rumasse às cabeceiras, menos "cultura" encontraríamos, sendo que nessas comunidades os indígenas teriam abandonado seus costumes.

Com isto em mente, passemos então à caracterização e à descrição daquilo que optei por denominar circuito Sateré-Mawé.

2. Comunidades Sateré-Mawé na metrópole: conformação de um circuito

A tese de Glademir Sales dos Santos, assim como o fascículo "Movimentos sociais e conflitos nas cidades da Amazônia: indígenas na cidade, os Sateré-Mawé no bairro Redenção", produzido pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (2007a), apresentam com grande riqueza de detalhes os diversos bairros por onde os parentes de Dona Tereza passaram e se instalaram.

As teses de Wagner Araújo (2010) e de Solange Nascimento (2010) focam a trajetória de vida de algumas filhas de Dona Tereza que acabaram por fundar comunidades em Manaus e seus arredores. Enfatizam também os caminhos traçados pelas integrantes da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé. Por meio desses exemplos, mostram que, para além de se deslocarem por diferentes bairros de Manaus, também se transferem para diferentes municípios, próximos da T. I. Andirá-Maraú. Identificam, ainda, recorrentes idas e vindas da aldeia de Ponta Alegre antes de, quase em sua totalidade, concentrarem-se em um terreno no bairro da Redenção, o qual se tornaria no ano de 1990 as comunidades *Y'apyrehyt* e *Waikiru*.

Zorma, uma das filhas de Dona Tereza e *tuxaua* da comunidade *Waranã*, nos contou que a área do bairro da Redenção foi ocupada de forma contínua, iniciando-se com uma das suas irmãs e aos poucos reunindo as famílias de suas outras seis irmãs, que estavam espalhadas por diversas ocupações nos bairros Alvorada, São José e Tarumã.

A primeira Sateré-Mawé a mudar-se para o Redenção havia sido encorajada por sua tia, casada com um funcionário do então SPI, a comprar um terreno naquele local. Suas irmãs, pouco a pouco também ocuparam terrenos e construíram suas casas na região. A invasão iniciada na década de 1970 apenas foi efetivada no ano de 2003, com o consentimento da prefeitura municipal de Manaus para que o coletivo permanecesse no bairro.

Glademir dos Santos (2008) relata que o bairro da Redenção foi formado por ocupações realizadas por operários de um grande conjunto habitacional construído na região em meados de 1974. Apenas no ano de 1980 a Redenção, antes apelidado de "planeta dos macacos", assumiu o *status* de bairro.

As famílias Sateré-Mawé que se deslocaram a esse bairro levantaram as suas casas com restos de materiais de construção e papelão. Conseguiram manter-se na

região mesmo sofrendo inúmeras pressões para a deixarem, inclusive por parte da vizinhança, que não via com bons olhos a presença indígena no local.

Bernal (2009) conta que a família de Dona Tereza se deslocou para o bairro Redenção devido à expulsão dos seus antigos locais de moradia por parte da prefeitura. Quando os Sateré-Mawé chegaram ao local que no futuro seria sua comunidade, não havia nenhuma edificação, era um terreno de mata em declive com um pequeno igarapé correndo ao fundo, no qual moradores dos arredores jogavam entulho e lixo. Após a ocupação do terreno, os moradores da região, principalmente do condomínio Santos Dumont, de classe média, confrontaram a permanência dos indígenas, acionando a prefeitura diversas vezes para derrubar as casas levantadas.

> A família defendia o território como sua única e exclusiva posse. Há relatos de confrontos entre os habitantes do Conjunto Santos Dumont, que jogavam pedras e lançavam insultos, e os índios, que respondiam com flechas: os brancos não queriam ver o terreno invadido pela miséria e a ameaça desconhecida dos índios. Os índios defendiam seu território, mas tinham medo de usar o ônibus que ia para dentro do bairro; eles saíam pelo lado do bairro pobre. O conflito adquiriu dimensões maiores quando a imprensa fez ecoar a situação dos índios e foi então a Prefeitura, mas também a FUNAI, o CIMI e até a Polícia Federal que acabaram sendo envolvidos. Foram as imagens divulgadas na mídia dos índios armados de arcos e flechas para defender seus direitos que impressionaram mais o público de Manaus. (...) Tendo obtido da prefeitura uma autorização temporária de instalação, o problema da posse do terreno encontrou seu epílogo somente em 2000. O passar do tempo e o costume fizeram efeito: os moradores do Conjunto Residencial Santos Dumont aprenderam a conviver com os índios, e os índios aprenderam a viver na sua "área urbana". (Bernal, 2009: 104-105)

Dona Zorma, à época em *Y'apyrehyt*, concedeu a Santos (2008) interessantíssimo depoimento no qual descreve a busca por emprego, alimentação e moradia como uma caçada. Segundo seu relato, a caça era por roupas, pão, alumínio e outros materiais possíveis de ser revendidos.

Naquele momento, as famílias Sateré-Mawé costumavam deslocar-se até o aterro municipal em busca de garrafas, papelão e plástico para a revenda. Segundo Zorma, o estabelecimento na Redenção facilitava a caçada, pois era mais próximo dos locais de caça (Santos, 2008: 53-54).

Em torno do período de consolidação da ocupação da Redenção, três das filhas de Dona Tereza tiveram a iniciativa de criar a Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé (AMISM). Frente à dificuldade de encontrarem empregos e ao fato de que seus filhos, geralmente, não podiam acompanhá-las durante seus dias de trabalho em "casas de família", surge a ideia de utilizar as técnicas de confecção de artesanato para vender a produção na cidade.

Após a consolidação da ocupação na Redenção e da conformação da comunidade *Y'apyrehyt*, diversos embates entre as irmãs e seus familiares ocorreram.

Esses conflitos foram um dos motivos pelos quais vários núcleos familiares prosseguiram em movimento na busca por moradia. Nesse momento, diversas famílias saíram para outros locais de ocupação conjunta, formando outras comunidades.

Os desentendimentos familiares também foram a causa da retirada de Zenilda e sua família do bairro da Redenção. Como ela era considerada a fundadora da AMISM, a associação foi carregada com ela para o bairro da Cachoeirinha e, mais tarde, para a sua atual sede no bairro da Compensa.

A sede da AMISM parece muito com a configuração das outras comunidades: um local no qual diversas famílias ocupam o mesmo espaço de moradia e de produção de artesanato, onde mulheres e homens se engajam no tratamento de sementes e na confecção de colares, enquanto crianças e animais brincam pelo espaço. Caracteriza-se, assim, a desconstrução de divisões como espaço e tempo do trabalho e o espaço e tempo do lazer e da vida doméstica (Sertã, 2011; Pinheiro, 2011).

Araújo (2010: 105) afirma que "à medida que Zenilda vai organizando a AMISM, o trabalho na casa de família é substituído pelo trabalho com artesanato e pela ação política na AMISM". A fundamental importância do estabelecimento de um emaranhado de relações em torno da Associação não pode passar despercebida. Há, também, um ponto extremamente relevante: uma série de trocas e habilidades refinadas está atrelada à produção do artesanato, que, não só nas associações, mas também nas comunidades, só é possível por meio do domínio de determinados de saberes que envolvem as relações com as árvores que produzem as sementes necessárias, muitas vezes espalhadas por diferentes locais da cidade e que só podem ser aproveitadas em determinadas épocas e condições do tempo.

Assim como são necessários saberes específicos para a coleta de matéria-prima, o conhecimento das técnicas de tratamento do material é fundamental. Essas técnicas misturam habilidades das mais variadas. Há, ainda, as atividades de circulação por diversos pontos de venda na cidade e de adequação do processo criativo do artesanato em relação ao nicho de mercado ao qual se destina (por exemplo, se o produto será vendido a estrangeiros, a manauaras ou até mesmo se será utilizado pelos próprios Sateré-Mawé).

Além das trocas que ocorrem durante a venda dos artesanatos, há inúmeras relações de troca por, e de matéria-prima, que podem acontecer na esfera familiar, nas próprias comunidades e associações, ou entre indígenas de diferentes coletivos que mantêm relações com parentes em diversas áreas da Amazônia (portanto, dando-lhes acesso a sementes específicas da região). Há também trocas com parentes que habitam

nas aldeias da T.I. e com comerciantes locais não indígenas (Sertã, 2011; Pinheiro, 2011; Santos, 2008). Por tudo isso, a produção do artesanato pode ser definida como uma prática que adensa e multiplica os emaranhados relacionais entre os envolvidos, provocando também deslocamentos pela cidade, construindo e transformando-a.

Algumas das mulheres e suas famílias que residiam na Redenção, durante os anos 2000, optaram por retirar-se com sua família para outros bairros, mas não se organizaram em comunidades, ficaram morando, como define Moisés Sateré, "em casas mesmo".

> Daí deu origem a outras comunidades, que saíram daqui desse local, que foram saindo para outros tipos de locais. Daqui da Redenção, a primeira saída foi da Zenilda, que teve um desentendimento e acabou retirando a AMISM daqui para o bairro da Cachoeirinha, depois para a Compensa, e até hoje elas estão lá, na rua São Marçal. Depois, a segunda a se retirar foi a Leilinha. Ela não achou muito bom ficar ali, houve separação do esposo e acabou se retirando para o bairro do Aleixo. Só que ela saiu com a família mas não fez comunidade, vive assim em casa mesmo. E depois dessa, saiu a terceira que foi a tia Zilma, se retirou com a família para Novo Israel, que vive em casa também, não fez comunidade. Depois saiu a quarta que é a tia Zelinda, ficou no Ariaú, no km 37 da AM 070, onde fez comunidade, próximo à vila do Ariaú, chamada *Sahu-apé*. Depois, em dois mil e dois se retirou família da *Kutera*, que é a Zeila, foram para o Tarumã, comunidade *I'nhaã-bé*, onde eles estão também até hoje, mas tem uma residência que fica próxima a comunidade nossa aqui. Então aqui nessa comunidade ficou a família da Zebina [falecida], que continuou aqui, os filhos, filhas, sobrinhos e netos; estão aqui localizados agora na comunidade *Y'apyrehyt*. (Moisés Ferreira da Silva, Oficina de mapas, 10 de maio de 2007). (Santos, 2008: 52)

No ano de 2001, uma violenta disputa alterou a configuração da comunidade Sateré-Mawé na Redenção. Bernal afirma que, devido a uma intervenção da justiça, a família de Zeila (Kutera) teve de se retirar do terreno, como descrito acima, deslocando-se para o bairro do Tarumã. Muitas famílias para além das filhas de dona Tereza já haviam mudado para o local, que se tornara, já à época e se mantém até hoje, um local de referência para os Sateré-Mawé que procuravam residir ou passar algum tempo em Manaus pelos mais diversos motivos.

Já nesse momento, inclusive, muitas famílias indígenas e seus familiares das aldeias do rio Maraú estavam e passavam pelo local.

Com a saída da família de Zeila (Kutera), os instalados na Redenção enxergaram a necessidade de maior organização na administração do local. A liderança escolhida foi um Sateré-Mawé que falava fluentemente o português e o sateré-mawé e tinha experiência como líder sindical em sua passagem como funcionário de uma grande empresa de refrigerantes, surgindo nesse período a associação Waikiru-AW.[32]

[32] "A conjuntura fundamental de crescimento desse novo poder e dessa nova associação manifestou-se através da negociação de uma breve mas repetida apresentação folclórica semanal e da abertura de um espaço de venda para produtos artesanais no museu do Palácio Rio Negro, um local gerenciado pela

É notável como os conflitos e as disputas internas são os principais mecanismos dinamizadores da criação de novas comunidades Sateré-Mawé em Manaus e arredores. Nada muito diferente dos relatos que ouvi durante minha passagem em 2011 pelas cidades de Parintins e pela aldeia de Ponta Alegre sobre o surgimento de diferentes aldeias ao longo do rio Andirá. Desentendimentos internos levavam um núcleo familiar específico a mudar-se para outro local, por exemplo.

Em muitos casos, são essas disputas que provocam o ordenamento espacial, sem necessariamente serem motivo de cisões irreversíveis. A partir do conflito ocorrido na Redenção, surge a mobilização para a conformação da associação Waikiru. O deslocamento da sede da Associação de Mulheres Sateré-Mawé (AMISM) originou, por sua vez, a estruturação de uma nova sede, cuja dinâmica de condução da vida cotidiana no espaço se assemelha à dinâmica que ocorre nas comunidades, como *I'nhãa-bé*, *Sahu-apé*, *Hywy* [*Mawé*], *Y' apyrehyt* e *Waikiru*.

A comunidade *Y'apyrehyt* surge justamente de conflitos com a administração da associação *Waikiru*, na Redenção. Os desentendimentos estavam ligados à distribuição de recursos pelos participantes da associação, o que, teve como desfecho, no ano de 2003, a divisão do terreno da Redenção em duas comunidades: *Y'apyrehyt*, cuja maioria das famílias tem laços de parentesco com as aldeias do rio Andirá e, consequentemente, com a cidade de Parintins, e, logo ao lado, *Waikiru*, formada por famílias com laços de parentesco mais próximos às aldeias do rio Maraú e, consequentemente, com a cidade de Maués.[33]

É preciso salientar que, apesar da divisão espacial entre as comunidades, ela não corresponde a uma cisão nas redes relacionais. A circulação entre os moradores dos dois locais é constante, ambos participam tanto de atividades cotidianas como de eventos extraordinários (festas e rituais, por exemplo) reciprocamente. Como, aliás, é a relação entre todas as comunidades Sateré-Mawé. Entre elas, pode-se verificar ampla circulação de pessoas, bens, informações e saberes, de forma que, muitas vezes, é impossível

---

Secretaria Estadual do Turismo, que organiza visitas turísticas na cidade e que, durante algum tempo, fora sede do governo estadual. A nova associação conseguiu se instalar no centro do poder dos brancos. Tratava-se também de encenar para turistas brancos uma vez por semana a famosa dança da Tocandira. Na escassez de recursos para realizar esses projetos, o espaço turístico de encenação cotidiana e da dança se tornou um lugar fundamental de identidade, não em relação aos turistas ou à sociedade de Manaus (que desconhece esse espaço de cultura), mas sobretudo perante o governo e a administração estadual (...)". (Bernal, 2009: 107)

[33] É interessante notar que alguns *tuxauas* de aldeias do rio Andirá, ao tomarem conhecimento dos problemas que ocorriam na comunidade em Manaus, decidiram apoiar a formação da nova comunidade e sancionaram a autoridade da coordenação escolhida para administrá-la.

estabelecer o número exato de residentes sem que as ideias nativas a respeito do que é habitar sejam levadas em consideração.

> Eu, quando eu venho pra [Parintins], por exemplo, tenho meus filhos aqui, eles estudam aqui. Comprei essa casa aqui no local para eles estudarem. E quando eu vou pra Manaus eu sou convidado pela universidade, pela entidade pra discutir algum plano de saúde ou a parte de educação, pela faculdade. Alguma coisa assim. Com relação à terra, algumas vezes. Eu sou chamado, aí vou. Quando eu sou chamado, eu vou pra comunidade do Moisés, lá no *Y'apyrehy*. Eu vou pra lá, que o Moisés é meu sobrinho. Vou pra lá quando tem uma coisa muito demorada. Quando é uma coisa simples, eu vou pra casa de outro parente. Ou eu fico no hotel. Ofereceram hotel, mas eu não gosto de ficar não. Nós ficamos muito isolados, não tem ninguém pra conversar não. Aí procuram os parentes. (...) Quando eu vou pra área, nós temos uma família lá também, que a gente tem uma referência pra ficar. Nas férias a gente vai tudo pra lá. Porque lá estão nossas raízes realmente (...). Então a gente não para. Por exemplo, eu tava no interior até agora. Passei esses tempos tudo lá no interior e voltei agora pra tentar levar o pessoal que tá entrando de férias. Então são três pontos que a gente vai, a gente quase não para. A gente vai pra Manaus, pra Ponta Alegre... (João Ferreira de Souza em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Nesse relato, as permeabilidades entre as fronteiras das comunidades ficam em evidência. Mais à frente, enfatizo como essas permeabilidades também aparecem entre as comunidades e a sua vizinhança, entre o indígena e o não indígena. Há, portanto, maior destaque para circulações e deslocamentos do que para estabilidade e residência. Diante dessas considerações, é importante ressaltar algumas pistas que indicam o sentido de uma forma de habitar dos Sateré-Mawé, que enfatiza a circulação e os trajetos, como pode ser verificado neste diálogo entre Moisés Sateré e sua avó, a matriarca Dona Tereza, que ocorreu na comunidade *Hywy*.

> **Dona Tereza**: "Não fui pra Manaus, faz quase um ano que eu não vou pra Manaus."
> **Moisés Sateré**: "É, é quase isso. Tem um ano mesmo porque o Ritual da Tucandeira, toda vez que fazem (...) ela vai pra lá."
> **Dona Tereza**: "Eu vou pra lá, é."
> **Moisés Sateré**: "Como não fizemos, ela não foi."
> **Pesquisador**: "Mas eles vêm visitar a dona Teresa aqui ou não?"
> **Moisés Sateré**: "Vêm."
> **Dona Tereza**: "Não, eles vêm. Vêm. Mas eu não vou mais pra lá. Mas lá dá medo não, é dentro do ônibus, tão assaltando, tão cassetando. Eu tenho medo disso aí. Mas eu tenho vontade de ir lá pro Moisés, ixi... Eu tenho casa lá. Tenho casa. Minha neta que mora lá."
> **Pesquisador**: "Então quer dizer que, a hora que a senhora quiser, tem casa, lá?"
> **Dona Tereza**: "Tem, tem. <u>Tudo pra onde eu chego, eu tenho minha casa</u>."
> **Pesquisador:** "Tem uma casa aqui e tem uma casa lá?"
> **Moisés Sateré**: "<u>Está espalhada as casa dela</u>."
> (Moisés Sateré & dona Tereza em entrevista concedida em julho de 2010. In: **Caderno de Campo: Compilação III.**)

É comum escutar dos Sateré-Mawé que eles possuem diversas casas em várias comunidades e cidades diferentes. Mesmo que não as visitem há anos, continuam as considerando como locais de moradia. Geralmente divididas com parentes, consideram-

nas como seu local de habitação, o que, por vezes, transparece na expressão de linguagem que utilizam quando perguntados sobre o paradeiro de um conhecido: “E fulano, como vai?” “Ah, fulano **está para** tal lugar!”.

Abaixo descrevo cada uma das seis comunidades Sateré-Mawé etnografadas durante a pesquisa. A síntese a seguir reúne relatos de campo realizados em diversas ocasiões ao longo dos anos de 2009 a 2012 por parte dos pesquisadores do Grupo de Etnologia Urbana. O objetivo dessa síntese é apresentar algumas características de cada uma dessas comunidades, enfatizando o fato de se configurarem como locais referenciais no circuito dos interlocutores desta pesquisa.

A descrição está organizada por comunidades. Agrupei os relatos de maneira que pudessem ser percorridos cronologicamente. Assim, é possível enfatizar o dinamismo característico do estilo de habitação Sateré-Mawé e acompanhar as transformações que ocorreram no circuito ao longo do período de realização da pesquisa.

2.1. *Y’apyrehyt* (Manaus-AM)

Segundo levantamento realizado pelo Programa Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA, 1997a), a comunidade *Y’apyrehyt* está localizada em um terreno de 58,50 metros de largura por 99 metros de extensão. Próximo à rua Comandante Norberto Won Gal, delimitando uma clara divisão com o asfalto, está uma cerca de bambus e palhas, cuja coloração e translucidez se alteram sazonalmente, dependendo principalmente da organização de mutirões para a retirada de bambu (encontrado no próprio terreno da comunidade), coleta e transporte de palha (encontrada nas proximidades de outras comunidades) e da organização da força de trabalho para substituir e revigorar a cerca.

A sazonalidade dos mutirões (palavra utilizada para designar os momentos de trabalho coletivo), organizados e convocados pelo *tuxaua* da comunidade, está atrelada principalmente à realização da Festa da Tucandeira, momento para o qual os indígenas despendem muita energia.

Atrás da cerca encontra-se um pequeno escritório de alvenaria. Nele são guardados os documentos e pertences coletivos da comunidade, como atas de reuniões, teses e trabalhos acadêmicos nos quais membros da comunidade participaram como interlocutores, luvas utilizadas no Ritual da Tucandeira, recortes com notícias de jornal sobre a comunidade, troféus de futebol de campo e de salão conquistados por times em

que os indígenas da comunidade jogaram e equipamentos utilizados para os cultos da Igreja Adventista do Sétimo dia, realizados no barracão da comunidade.

Logo ao lado, uma larga porção do terreno foi retificada, formando um pátio de terra batida onde se encontram três barracas de madeira e palha, utilizadas principalmente por ocasião da Festa da Tucandeira para expor artesanato, vender comidas típicas sateré-mawé e realizar pinturas corporais nos visitantes.

A área do pátio, de cerca de 24 metros de comprimento por 13 de largura (Santos, 2008: 61), é utilizada constantemente para inúmeros acontecimentos, como comícios de políticos locais procurando votos na região, brincadeiras das crianças, realização da Festa da Tucandeira, entre outros.Também é utilizada, por vezes, como extensão do barracão, ou Centro Cultural, que é uma edificação de madeira coberta de palha e com o chão cimentado. Essa construção tem cerca de 12 metros de comprimento e 7 de largura (Santos, 2008: 61).

A porção do terreno que compreende o Centro Cultural, o pátio, as barracas e o escritório é delimitada em relação ao resto da comunidade por cercas de madeira e palha, uma continuação da cerca que separa esse espaço da rua.

O estado de conservação da parte interna do cercamento, assim como a cerca que está diante da rua, varia, indo da coloração verdejante ao amarelo pálido, dependendo da época do ano e da sazonalidade de trabalhos coletivos. Seguindo em direção aos fundos do terreno, a declinação se acentua, as casas espalham-se pelo local sem uma delimitação física clara entre as moradias dos indígenas e as dos não indígenas. Tampouco pude notar uma delimitação clara do espaço de moradia entre as comunidades e a vizinhança com base nos becos, que literalmente correspondem a escadarias tortuosas e íngremes.

Em 2009, na primeira visita de nossa equipe à *Y'apyrehyt*, Moisés Sateré, naquele momento o *tuxaua* da comunidade, nos conduziu por um pequeno passeio por ela. Quando perguntamos sobre a cerca que dividia a aldeia em duas partes, ele nos falou sobre sua experiência como coordenador: disse que, antes, a aldeia estava em uma situação terrível, os rituais estavam sendo esquecidos e havia muita pobreza. Segundo narra, em um dado momento, um grupo se "rebelou" contra o antigo coordenador e conseguiu a passagem da coordenação para si. No entanto, isso não teria sido bem aceito pelo outro lado, que acabou dividindo a aldeia. Agora, outro coordenador comandava a outra parte, que constituí outra comunidade. Comentou também sobre uma briga jurídica que ocorreu para determinar a qual comunidade o Centro Cultural

pertenceria, a querela terminou com a decisão pela manutenção do Centro junto à comunidade *Y'apyrehyt*.

Moisés falou, ainda, sobre seu esforço para "reerguer" a comunidade. Para isso, leu a Constituição e procurou por auxílio do governo, além de retomar as atividades culturais e, inclusive, abrir a aldeia para a Festa da Tucandeira, momento em que se cobra entrada e se vende todo o artesanato produzido pelos comunitários.

Caminhando conosco pelo terreno íngreme da comunidade, o *tuxaua* nos mostrou até onde iam seus limites. Apontando para uma casa ao fundo do barranco, disse que ela pertencia a um posseiro que lá adentrou há um tempo, mas que tinha se tornado um amigo, por proteger os limites da comunidade quando os indígenas saiam para os torneios de futebol ou quando visitavam seus parentes em outras comunidades. Ele também mostrou a casa em que morava, era o único sobrado da comunidade.

Segundo ele, é necessário que a casa do *tuxaua* seja grande, para que possa abrigar todos os hóspedes quando necessário. Perambulamos também por estreitos caminhos entre as outras moradias da comunidade.

Na parte mais íngreme do terreno, havia alguns troncos de árvores caídos, segundo ele, por decorrência dos ventos fortes e das chuvas características do inverno manauara. Mostrou-nos uma caixa-d'água feita de tijolos e com pedrinhas incrustadas, soletrando o nome da aldeia, disse: "Esse é o nosso rio.", sua água servia para lavar roupa, tomar banho, mas não para beber.

Para além dos locais de moradia os trajetos dos moradores pelo espaço da comunidade não parece obedecer a delimitações muito rígidas, a não ser no local delimitado pela cerca. Ao olhar "de frente" para a comunidade, estabelecendo a rua como referência, à direita se localiza a comunidade *Waikiru*.

A cerca delimita o espaço do Centro Cultural e o do pátio de *Y'Apyrehyt*, estabelecendo também uma separação, na parte frontal, em relação à comunidade vizinha. Na maior parte do ano, essa parte da cerca permanece bem degradada, formando-se um caminho utilizado constantemente para a circulação pelos espaços entre as casas.

Ainda "olhando de frente", estabelecendo a delimitação da comunidade para o lado esquerdo, encontra-se o beco São Francisco, uma estreita e irregular escadaria de cimento, cercada por casas em todo o trecho da rua até o igarapé, que corre ao fim do barranco.

FIGURA 9. VISÃO DA COMUNIDADE *Y'APYREHYT* A PARTIR DO PÁTIO. À ESQUERDA, BARRACAS DE VENDA DE ARTESANATO, AO FUNDO,CENTRO CULTURAL E, À DIREITA, OS BANHEIROS. DA ESQUERDA PARA A DIREITA: PESQUISADOR YURI TAMBUCCI, MOISÉS E NILSON SATERÉ. (ACERVO GEU/LABNAU, FOTO DE ANDRADE, JOSÉ A. A. D. DE./ FEVEREIRO DE 2009)

FIGURA 10. PARTE DOS COMUNITÁRIOS DE *Y'APYREHYT* REUNIDOS NO CENTRO COMUNITÁRIO. AO FUNDO CERCA QUE SEPARA ESPAÇO DE RECEPÇÃO DE VISITANTES E DE REALIZAÇÃO DO CULTO ADVENTISTA DO LOCAL ONDE AS CRIANÇAS RECEBEM EDUCAÇÃO DIFERENCIADA OFERECIDA POR PROFESSORES INDÍGENAS. (ACERVO GEU/LABNAU, FOTO DE ANDRADE, JOSÉ A. A. D. DE./ FEVEREIRO DE 2009)

Imediatamente adjacentes à comunidade, estão casas de indígenas Sateré-Mawé que, seguindo a lógica da possibilidade de múltiplas moradas, se reconhecem como

participantes da comunidade *Inhaã-Bé*, localizada no bairro do Tarumã. A circulação de pessoas e as redes de troca de sementes, artesanato, informações e trabalho também envolvem os habitantes dessas casas, de forma que os vimos várias vezes em ambas as comunidades, *Y'apyrehyt* e *Waikiru*.

No Centro Cultural de *Y'apyrehyt* ocorrem diversas atividades, como reuniões, festas, cultos da igreja Adventista do Sétimo Dia, aulas de língua sateré-mawé, recepção de pesquisadores, visitantes e turistas. É também o local em que funciona a escola de educação diferenciada para as crianças da comunidade.

A grande maioria das vezes que nossa equipe foi à comunidade era lá que permanecíamos, sendo que os moradores utilizam aquele espaço de forma freqüente, quase como uma extensão de suas casas, lá permanecendo para realizar artesanato em conjunto, jogar conversa fora, realizar pequenas reuniões sobre a organização da comunidade e acompanhar a brincadeira dos incontáveis curumins.

Aproximadamente seis meses após a primeira visita da equipe de pesquisa à comunidade *Y'apyrehyt*, retornamos a Manaus. Nos relatos de campo produzidos encontramos evidências de como o espaço físico da comunidade foi se transformando com o tempo e, também, de como os afazeres do dia a dia dos comunitários estão estruturados.

No dia 30 de junho de 2010, às 16 horas, chegamos à comunidade. Ao descer a rua, logo fomos avistados por algumas comunitárias que produziam artesanato no barracão do Centro Cultural. Enquanto trabalhavam, seus filhos permaneciam brincando em seu entorno, eram cerca de sete crianças muito agitadas.

No momento em adentramos, já pudemos notar mudanças claras no espaço físico da comunidade. Parte do cercado de palha da entrada havia sido limpo, as barracas de exposição de artesanato não estavam mais lá, assim como o palco de madeira que ficava à sua esquerda.

A retirada das barracas propiciava uma visão ampla do terreno da comunidade, a casa do *tuxaua* Moisés Sateré, que fica logo à frente do Centro Cultural, podia ser observada claramente em seus dois andares. Construída com madeira e pintada de creme e azul-claro, suas amplas janelas eram cobertas com panos grandes na parte interna. Pela primeira vez, pude notar que o padrão de pintura da casa fora realizado

conforme o padrão gráfico que adorna o trançado das luvas da Tucandeira.[34] O restante das casas possuía apenas um andar e seguia rumo ao declive acentuado do terreno.[35]

Moisés veio nos receber, contou-nos que, devido a diversos temporais, o muro que ficava na parte de trás das barracas escorregou e, como estavam com dificuldades de obter recursos e apoio para a realização da Festa da Tucandeira, não conseguiram arcar com os custos da reconstrução.

Devido à mesma dificuldade, o ritual não pôde ser realizado na comunidade durante a semana do índio, no mês de abril. Naquele momento, ele trabalhava para que a festa fosse realizada no segundo semestre, o que de fato ocorreu.

Ficamos conversando com as mulheres e entretendo os curumins por um tempo, alguns truques de mágica que conhecia eram especialmente eficazes. Em dado momento, dois homens, que pela conversa pude perceber que eram moradores da vizinhança, desceram a escadaria que marca a entrada da comunidade e foram recebidos pelo *tuxaua*. Sua intenção era a compra de alguns feixes de bambus que crescem dentro do terreno da comunidade, bem ao lado do barracão do Centro Cultural, e podem ser avistados da rua, atuando, inclusive, como uma divisória para com ela. O *tuxaua* derrubou e cortou a planta, vendendo cada feixe por R$ 10,00.

Não mais que meia hora depois, cinco mulheres desceram as escadarias. Timidamente, foram entrando até serem recebidas pelas indígenas que permaneciam trabalhando com artesanato. Moisés foi até sua casa, colocou seu cocar, e foi conversar com as visitantes. Elas estavam realizando um trabalho de faculdade sobre educação diferenciada para indígenas.

---

[34] Luvas trançadas de palha, nas quais são inseridas as formigas para o Ritual da Tucandeira. Ver capítulo 3.

[35] O seguinte relato de uma visita da equipe realizada no dia 02 de julho de 2009 dá uma dimensão da importância que a realização da Festa da Tucandeira tem na dinâmica da comunidade: "Fiquei realmente surpreso com as mudanças na comunidade, palhas novas, barracas de venda de artesanato reformadas, palco reestruturado, entre outras coisas. Segundo Moisés, toda a reforma do Centro Cultural foi realizada às vésperas do Ritual da Tucandeira. Eles recolheram a palha nas proximidades da comunidade do *Tarumã* e, através de um contato com um "parente" que trabalha em uma associação de trabalhadores rurais, conseguiu uma caminhonete para transportá-la até a Redenção. [Quando] chegamos à comunidade, seus moradores estavam reunidos no espaço do Centro Cultural, com as mulheres fazendo artesanato, os homens conversando e algumas crianças brincando. O resto dos "curumins" está de férias escolares e permanecia brincando na parte de trás da comunidade, não podíamos enxergá-los, mas seus gritos ecoavam para além da cerca de palha, que impedia nossa visão. Essa cerca preservava da visão as casas dos moradores da comunidade, claramente uma separação de um espaço mais público, em que eram recebidos os "de fora", e o espaço da vida mais privada dos moradores. Desta vez não fomos convidados a descer para observar o local. Aparentemente o ciclo da renda da comunidade está muito atrelada ao Ritual da Tucandeira, nossa última visita foi no final desse ciclo, e a comunidade aparentava passar por dificuldades financeiras. Esta segunda visita ocorreu apenas alguns meses após a realização do ritual e, aparentemente, as preocupações financeiras são mais brandas, como se percebe pela nova roupagem da comunidade." (Andrade, J. A. A. D. de. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

Enquanto o *tuxaua* respondia eloquentemente às perguntas, fiquei observando as hábeis mãos das mulheres Sateré-Mawé produzindo artesanato. Sem tirarem os olhos de seus colares e brincos, conversamos sobre sua participação no campeonato de futebol indígena, sobre a realização dos cultos adventistas na comunidade, sobre o funcionamento da escola e a frequência de visita às outras comunidades. Quanto a esses assuntos, tudo parecia como antes.

Às 17 horas todas as mulheres pareciam estar terminando as peças que realizavam, uma a uma, foram arrumando seus materiais e levando às suas respectivas casas. Levantaram e começaram a arrumar o barracão para a realização do culto das 19 horas. Nesse momento, ficou claro que as mulheres permaneciam na comunidade realizando artesanato e cuidando das crianças, a maioria dos homens não estava, provavelmente trabalhando, alguns que passavam já estavam com chuteiras e meiões de futebol e se dirigiam ao campo de futebol do conjunto Hileia, como é conhecido.

Assim se desenrola um dia cotidiano em *Y'apyrehyt*. Em diversos momentos pudemos participar de eventos que transformavam um pouco essa rotina, como os comícios eleitorais que ocorreram no segundo semestre de 2010. Vários políticos visitaram a comunidade, alguns realizavam grandes eventos com carro de som e distribuição de alimentos. Inclusive um candidato indígena passou por lá.

Durante esse período de "efervescência eleitoral" a circulação de Sateré-Mawé pelas comunidades aumenta consideravelmente. Os políticos em campanha são uma potencial fonte de financiamentos para viagens e melhorias na comunidade, assim como uma certa centralidade que a presença Sateré-Mawé exerce nos bairros onde suas comunidades estão instaladas são fonte de possíveis votos e apoios políticos, não existindo nenhuma ingenuidade por parte dos envolvidos.

No dia 13 de setembro de 2010, um grande comício ocorreu na comunidade. Cheguei por lá em torno de 20 horas e 30 minutos, um carro de som estava estacionado na rua, com os alto-falantes voltados para a escadaria de entrada da comunidade. Descendo as escadas, visualizei mais ou menos umas 300 pessoas sentadas, andando e em pé distribuídas em volta de Moisés Sateré, *tuxaua* de *Y'apyrehyt*, e André Sateré, *tuxaua* da comunidade *Waikiru*, que se encontravam ao centro de uma grande roda formada a sua volta.

André tocava o violão e cantava uma música em língua sateré-mawé, e Moisés o acompanhava ao atabaque. Os moradores das comunidades Sateré-Mawé *Y'apyrehyt*, *Waikiru*, *Inhaã-bé* e *Waranã* estavam espalhados em um canto e, sentada bem à frente da roda, estava a matriarca Dona Tereza, bem em frente aos cantores. A vizinhança

comparecia em peso, pois, segundo a opinião de Valda, esposa do *tuxaua* André, as pessoas sabiam que seriam distribuídas cestas-básicas e uma refeição. O clima era de festa, crianças correndo e muita gente falando ao mesmo tempo.

Com ares triunfantes, desceram pelas escadas três homens e uma mulher. Eram o candidato e sua comitiva, acompanhados da líder comunitária da associação de moradores do bairro da Paz. Ela apoiava o candidato e havia agenciado a realização do comício na comunidade.

Ajustou-se o som, silenciou-se um pouco o barulho. O *tuxaua* Moisés, ao microfone, agradeceu a presença do candidato e à líder comunitária. O candidato, logo em seguida, deu seu *show*. Agradeceu muito por estar naquele local, disse que entendia os problemas dos indígenas, pois havia visitado muitas comunidades no interior. Sendo assim, todos os amigos dos Andirazes (sic) seriam beneficiados caso fosse eleito.

Seus assessores puxavam palmas apoteóticas, e algumas mulheres da comunidade retrucavam dizendo "é verdade!", em tom irônico. Finda a fala, Moisés Sateré e André Sateré falaram ao microfone. Enfatizaram que "os índios lembram-se de todas as promessas que são feitas a eles e estão prontos para cobrá-las". Aproveitaram para anunciar que a Festa da Tucandeira seria realizada na comunidade dia 24 de novembro e que esperavam todos lá.

Enquanto falavam, o candidato passou cumprimentando a todos os presentes, alguns indígenas chegavam a ele pedindo alguns favores, como enxoval de bebê e cirurgias. O candidato lamentou muito, muito mesmo, ter outro compromisso e teve de partir antes da refeição ser distribuída e do sorteio de algumas cestas básicas. Porém, antes de partir, fez questão de dizer que havia se emocionado com a conversa e que teria sido um dos comícios mais emocionantes de sua campanha, prometendo voltar à comunidade assim que possível. Nunca mais o vi, pelo jeito não se elegeu.

Nesse ínterim, Moisés e André conversavam com a líder comunitária. Pediram-me para redigir uma pequena carta de demandas a serem negociadas com o candidato. Além disso, *tuxaua* André negociou diretamente com ele a compra de duas passagens do trecho Maués-Manaus para dois parentes, pedido prontamente atendido. A líder comunitária partiu após a distribuição da cesta-básica, por sorteio, e o término da refeição, assim como o resto da vizinhança. Afirmou, ao sair, que realizaria uma festa das crianças na comunidade em breve, ao que Moisés assentiu.

A carta por mim redigida em conjunto com os *tuxauas* foi a seguinte:

> *Ao candidato Sr. Fulano de Tal,*
>
> *Frente aos compromissos e preocupações com a causa dos indígenas manifestadas em*

sua fala realizada na comunidade indígena Sateré-Mawé Y'apyrehyt, encaminhamos por meios desta as principais necessidades e demandas dos indígenas moradores do bairro da Redenção. São elas:

Dois conjuntos de equipamentos para os times de futebol feminino da comunidade, sendo 22 uniformes (calção e camiseta) e 4 bolas de futebol.

Apoio para realização de manifestações culturais no mês de dezembro de 2010, principalmente a Dança da Tucandeira na comunidade, ocasião na qual recebemos indígenas de diversas comunidades e moradores da região para cerimônia de passagem à vida adulta dos jovens indígenas. O auxílio consiste em ajuda financeira e disponibilização de carro de som para divulgação do ritual.

Disponibilização de ônibus para condução dos indígenas da comunidade Y'apyrehyt *para a comunidade* Sahu-Apé*, localizada no município de Iranduba, na ocasião da realização do Ritual da Tucandeira, para acompanharmos esta manifestação cultural de nossos parentes.*

Construção de poço artesiano na comunidade Y'apyrehyt*, visando a melhoria das condições de saúde e higiene dos indígenas.*

Colaboração de 30 cestas-básicas para envio à comunidade Hywy*, localizada às margens do igarapé* Tarumã-Açu*, para manutenção dos indígenas durante o período da seca.*

Auxílio na construção de Centro Cultural na comunidade Waikiru, orçado no valor de R$ 5.000,00.

Agradecemos a atenção e reafirmamos nossos mútuos compromissos.

*Moisés Sateré (*Tuxaua *Comunidade* Y'apyrehyt*)*

&

*André Sateré (*Tuxaua *Comunidade* Waikiru*)*

Após o termino da movimentação, os comunitários começaram a retirar todas as bandeirinhas e os santinhos que haviam sido pendurados, pois no dia seguinte receberiam outro candidato.

Como pode ser notado pelos relatos, para trás da linha da rua as divisões entre as comunidades *Y'apyrehyt* e *Waikiru* pouco se manifestam na vida cotidiana das atividades diárias, vêem-se moradores de ambas as comunidades circulando por trajetos entre as casas e os barracões para dividir refeições, conversar, vender e realizar artesanato etc. A divisão também desaparece por completo durante a Festa da Tucandeira, por exemplo, ou outros tipos de eventos. Chama atenção, ainda, o fato de as comunidades se mesclarem, ou melhor, como se esparramarem dentro do bairro, misturando-se durante as atividades cotidianas com os moradores não indígenas dos becos e, muitas vezes, fazendo que eles do bairro venham até o espaço da comunidade para realizar atividades, como aulas de sateré-mawé, festas, comícios e cursos de

capacitação. Romano também notou esses arranjos, porém, em uma chave teórica diferente, em seu trabalho de campo realizado na década de 1980.

> A incorporação do "civilizado" civiliza a família, permite uma maior apreensão do código. Mas, ao mesmo tempo, para os agentes da sociedade majoritária se dá também o processo contrário, a incorporação em um núcleo índio, os "indianiza". (1982: 242)

Outras atividades que presenciamos no Centro Cultural são aulas e oficinas. As assistentes sociais do CRAS (Centro de Referencia de Assistência Social, órgão da prefeitura de Manaus), responsável pela região do bairro da Paz, realizaram durante o segundo semestre de 2010 oficinas para ensinar aos comunitários outras possibilidades de fonte de renda, como produção de sabão aromático, papel reciclado e técnicas de artesanato.

Os assistentes sociais do CRAS também mediam os pedidos de benefícios governamentais às famílias, como a versão municipal do bolsa-família.

Além dessas atividades, no Centro Cultural também aconteciam aulas das crianças com os professores Sateré-Mawé Timóteo e Juraci durante o período da tarde, e, no mesmo local, os adultos interessados podiam assistir a aulas da língua sateré-mawé. Assim, durante o segundo semestre de 2010, participei de algumas delas, ministradas três vezes por semana, quando não ocorriam outros eventos.

Antes do início de uma de suas aulas, enquanto aguardávamos a chegada dos alunos da comunidade de *Waikiru*, Timóteo dividiu comigo um pouco de sua trajetória. Ele morou até a adolescência na TI e passou a residir em Maués para completar o Ensino Fundamental. Já mais velho, tornou-se seminarista e mudou-se para Manaus. Apesar de não ter concluído o seminário, permaneceu morando na metrópole. Afirmou nunca ter retornado ao Andirá após sua vinda para Manaus, mas reiterou orgulhoso que antes de sua partida havia colocado as mãos nas luvas repletas de tucandeiras mais de 40 vezes.

Suas aulas tinham mais ou menos duas horas de duração, em clima bem descontraído. Geralmente, em torno de três a cinco mulheres compareciam, sendo elas da comunidade *Y'apyrehyt* e *Waikiru*, sempre carregando algumas de suas crianças.

O estudo da língua nessas ocasiões aparentava ter o intuído de propiciar alguma comunicação, mesmo que pequena, com os parentes falantes apenas do sateré-mawé. O foco recaía sobre a tradução e a fonética de frases inteiras de uso corriqueiro, assim como algumas frases de evangelização. Algumas sentenças já conhecidas pelos alunos eram alvo de discussão a respeito de sua correta pronúncia, já que existe entre as aldeias

do rio Andirá e do Maraú algumas diferenças, o que foi objeto de polêmica entre os moradores das duas comunidades.

Em uma das aulas, o professor pautou-se em uma cartilha produzida pela Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Manaus no ano de 2007. O trecho escolhido versava sobre o plantio do guaraná, o *waranã*. A aula ressaltou o distanciamento entre a realidade descrita na cartilha e a dos Sateré-Mawé da Redenção, que não conheciam as palavras referentes ao contexto do plantio.

Em abril de 2011, em novo retorno da equipe de pesquisa a Manaus, o Prof. José Guilherme Magnani se dispôs a acompanhar algumas dessas aulas ministradas na comunidade *Y'apyrehyt*.

Sua impressão, registrada em caderno de campo, foi a de que, para além do ensino da língua, essa rotina de encontros semanais entre os indígenas e alguns interessados servia como pretexto para um momento de reunião e discussão sobre os mais variados temas.

Em uma ocasião, o Prof. Magnani pôde registrar que no barracão foram discutidos os mais variados assuntos de interesse dos indígenas. Histórias sobre o envolvimento dos Sateré-Mawé em conflitos, inclusive na Revolta da Cabanagem, diferentes opiniões a respeito da realização do Ritual da Tucandeira na cidade e nas aldeias dos rios Andirá e Maraú. Houve, ainda, conversas sobre as diferenças entre a vida na cidade e no interior, a atual conjuntura política e as relações entre os *tuxauas* dos diferentes rios da TI, bem como os descaminhos de lideranças que não trazem benefícios às comunidades, entre outros.

> Bom, com esse tom de denúncia, de exposição de conflitos internos, termina a "aula", que tinha começado com o formato de contação de histórias, pois, segundo Juraci me informou, não tinha sido possível abrir o barracão onde estava o quadro, de maneira que tiveram de improvisar uma outra forma de aula. Esta circunstância, de certo modo, reforça minha impressão de que esse curso é mais uma série de encontros, sem muita sistematização, em termos de aprendizado da língua. (Magnani, J. G. C. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

Reforço a sua impressão, adicionando a sugestão de que esses encontros, assim como o espaço de sociabilidade em que se configura o Centro Cultural das comunidades Sateré-Mawé, são locais e momentos de construção da socialidade dos indígenas na cidade. Situações em que ocorrem intensa troca de informação e discussões importantes a respeito de temas de fundamental preocupação desses indígenas.

No último período de realização de trabalho de campo até o fechamento desta dissertação, a comunidade *Y'apyrehyt* passou por grandes transformações, como bem

retrata o pesquisador Yuri Tambucci em nosso caderno de campo, em relato bem emotivo, sobre uma visita que realizamos em 09 de abril de 2011.

> Ao chegarmos a *Y'apyrehyt*, batemos palmas e chamamos "ó de casa" mas mesmo ouvindo vozes, ou não ouviram ou não se importaram em nos receber. A cada chamado, descemos um degrau, entrando na comunidade. Uma chuva muito forte e repentina fez com que decidíssemos entrar no barracão e ficar lá até a chuva diminuir. O barracão está muito mudado. Das lembranças primeiras, restou pouca coisa. Não há mais a cortina que separa a escola da parte frontal da construção, os pilares de sustentação já não sustentam o couro de um bicho, como era antes. As letras que formavam Jesus Cristo também não estão mais lá. O púlpito de madeira encostado num canto e mostrando sinais de velhice, as carteiras amontoadas onde era a escola, tudo dá uma sensação de que a vida foi ontem, como disse certa vez um ator sobre um teatro vazio. Por fora do barracão, algumas das barraquinhas foram reconstruídas, o palco do lado oposto do barracão foi completamente desativado, assim como o entulho, que se acumulava ali e a carcaça de um antigo projeto de forno de metal. O escritório estava com uma nova tinta e sem os cartazes que antes ficavam ali. Ainda no barracão, o que havia nos pilares era apenas um mural envidraçado com recados da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Aliás, era sábado e a noite já tinha caído. A luz do barracão continuava acesa, parece ficar assim ininterruptamente. Talvez uma estratégia de segurança em dois níveis: tanto mostra que há gente em casa para os vizinhos quanto pode refrear o aparecimento de visagens. A única carteira em um canto do barracão estava toda escrita com o nome das crianças de branquinho. O orelhão também trazia inscritos alguns nomes e a frase (...). Agnello me chamou e disse: "se alguém começasse uma pesquisa agora, ia pegar um contexto completamente diferente do que a gente pegou". Ele se refere a um conflito que tem acontecido, um certo afastamento de Moisés, a perda do vigor da comunidade. As informações são um pouco vagas, mas, para além da fofoca, ajudam a entender o que tem acontecido. (...) Disseram que ele agora estava trabalhando à noite, inclusive no sábado. Ao olharmos para sua casa, antes a maior e mais decorada da comunidade, agora ela está sendo desmontada. Segundo ele próprio e outros Sateré-Mawé das aldeias da Redenção, no lugar será erguida uma igreja. Os pastores, no entanto, se mostram indecisos, já que se trataria de uma terra sem documentação e de ocupação [ainda não regularizada]. Agnello me disse: talvez a comunidade seja cíclica, acompanhando o ciclo da palha [de envelhecimento da palha]. No momento em que estão todos engajados na comunidade, eles trocam a palha, reformam o barracão, fazem rituais e festas, aos poucos isso vai diminuindo, as pessoas ficam com outras ocupações, sem tempo, dinheiro e vontade, a palha vai se consumindo. (TAMBUCCI, Yuri. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)

Santos (2008), com dados de pesquisa de campo realizada no ano de 2007, calculou que na comunidade *Y'apyrehyt* residiam sete famílias em sete casas, totalizando cerca de 35 indígenas. Com a ênfase para o aspecto da circulação de residência entre as comunidades, podemos ressaltar os dados obtidos por Kalinda Felix de Souza, em *paper* escrito em 2010, em que afirma ter contabilizado cerca de quatro famílias na comunidade *Y'apyrehyt*. (2011: 9).

Durante nossos levantamentos, não nos preocupamos em realizar um esforço sistemático de levantamento do número de residentes nas comunidades. Mais atenção foi alocada em observar os fatos, os efeitos e as motivações que preenchem de conteúdo essas flutuações e circulações residenciais.

No ano de 2012, o *tuxaua* Moisés Sateré afasta-se de suas funções, principalmente devido a problemas pessoais que envolveram seu relacionamento conjugal. Não quero entrar em detalhes sobre este tema, ressalto apenas que o fato foi assunto de intensa circulação de informações entre as comunidades, sendo os próprios pesquisadores constantemente perguntados sobre tal.

Dona Baku, *tuxaua* da comunidade *Sahu-apé*, demonstrou-se especialmente preocupada com os ocorridos, já que Moisés havia morado um bom tempo na comunidade que fica a seus cuidados, tendo inclusive conhecido sua esposa na vila do Ariaú, onde a comunidade de sua tia (Baku) fica localizada.

Baku explicou-me a importância dos cônjuges dos *tuxauas* para os Sateré-Mawé, fato também ressaltado na bibliografia consultada (Figueroa, 1997, Lorenz, 1992). Nos contextos em que o guaraná é encontrado, são eles os responsáveis por ralá-lo e distribuí-lo durante as conversas importantes. Essas pessoas devem sempre se manter como um bom exemplo, a risco de feriram a honra dos próprios Sateré-Mawé, nas palavras da *tuxaua*.

Com o afastamento de Moisés, que decidiu passar uma temporada na aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá, na casa de seus parentes, seu irmão mais novo, Nilson, assumiu a coordenação da comunidade *Y'apyrehyt*.

Além da mudança na coordenação, mais transformações haviam ocorrido. Uma delas foi que muitos moradores de *Y'apyrehyt* e *Waikiru* decidiram construir casas na comunidade *Hywy*, no bairro do Tarumã. Sendo assim, poucas famílias ainda residiam em *Y'apyrehyt*, algumas mantinham casas nas duas localidades e novas famílias foram chegando, transformando a configuração do terreno e a distribuição das casas.

Desde que conheci os professores indígenas da comunidade *Y'apyrehyt*, estranhei o fato de nenhum deles, nem Timóteo nem Juracy, morar lá. Cada um tinha sua casa alugada, não muito distante da comunidade, e fazia diariamente o trajeto até lá para ministrar suas aulas e participar de atividades. Em visita realizada no dia 26 de março de 2012, encontrei-me com Juracy Sateré no Centro Cultural, e ela sorridente me contou que estava quase terminando de construir sua casa aos fundos do terreno da comunidade *Y'apyrehyt*.

Apesar do esvaziamento da comunidade, transformações estavam em curso. A professora indígena Juracy estava terminando sua casa, bem aos fundos do terreno. Antes o espaço que beirava o igarapé estava cheio de lixo e entulho, completamente imundo e intransitável. Por um esforço coletivo de alguns parentes, todo o terreno foi

limpo, aterrado e retificado, o leito do igarapé foi corrigido e inúmeras árvores foram plantadas, tornando-se um espaço extremamente agradável.

Além disso, um dos filhos de João Ferreira de Souza, tio de Juracy que vive em constante circulação entre Manaus, aldeia de Ponta Alegre e Parintins, agora está cursando Ensino Superior (no curso de Engenharia) na cidade de Manaus e está se preparando para residir na comunidade muito em breve. Segundo o atual *tuxaua*, Nilson, algumas famílias *Parintintin* também estão se mudando para lá. De minha parte, nessa ocasião, observei pelo menos três novas casas em construção que não havia avistado nas visitas anteriores.

2.2. *Waikiru* (Manaus-AM)

A comunidade Sateré-Mawé *Waikiru*, apesar da proximidade espacial com a comunidade *Y'apyrehyt*, dela difere em alguns aspectos.

Nas primeiras incursões a campo, à procura dos Sateré-Mawé do bairro da Redenção sempre chegávamos primeiro a *Y'apyrehyt*. Como afirmado anteriormente, diferentemente de *Waikiru*, aquela possui uma clara distinção frontal para com o resto das casas de não indígenas e a rua, com cercas de bambu e placas indicativas. Outro fator distintivo é o barracão do Centro Cultural, que pode ser avistado da rua, marcando visualmente uma forma diferenciada de ocupação do local.

Em *Waikiru* não há algo parecido, apenas uma pequena escada faz as vias de entrada da comunidade. A única marca distintiva, até o ano de 2011, era uma carcaça de uma barraca de venda de artesanato, ainda com palha envelhecida, que permanecia na parte frontal, na altura da rua.

Ao descer a escada, ela logo se transforma em um caminho que se embrenha por entre casas de alvenaria até chegar ao Centro Cultural da comunidade. Esse espaço é cercado por moradias, com algumas das portas e janelas voltadas diretamente para o espaço do Centro Comunitário. Recentemente construído (antes o espaço também era utilizado, mas apenas uma lona o protegia da chuva), abriga parentes e visitantes que pernoitam no local em redes, uma mesa de madeira que serve de ponto de conversa e de refeições coletivas.

Conforme o levantamento realizado por Santos (2008) em 2007, na comunidade *Waikiru* residiriam nove famílias em nove casas, totalizando 40 indígenas. Porém, na coleta de dados empreendida por Souza (2011), em 2010, foram contabilizadas cerca de 23 famílias na comunidade *Waikiru*, ultrapassando uma centena de moradores.

Foi a partir do segundo semestre de 2010 que nossa equipe passou a frequentar também a comunidade *Waikiru*. Já havíamos conhecido André Sateré, que se apresentou como *tuxaua* da comunidade. Ele é filho do senhor conhecido como cacique Luís, que atuava na coordenação da comunidade e da associação *Waikiru*, antes do conflito que causou a separação do terreno da Redenção.

O pesquisador Rodrigo Chiquetto relata em nosso caderno de campo como se deram os primeiros contatos com o *tuxaua* André e a primeira visita à comunidade *Waikiru*, em 10 de julho de 2010.

> Já tinha reparado [em André] algumas vezes e esperava uma chance de abordá-lo, pois, além de ser muito receptivo, estava sempre transitando entre as duas comunidades. André nasceu na reserva, no Maraú, (...), [participando lá] dos seus primeiros rituais da Tucandeira. Certa vez estava na cidade, na comunidade Sateré daqui (que na época ainda não era dividida) e foi participar do ritual da Tucandeira, no qual conheceu Valda. Imediatamente se interessaram um pelo outro, casaram, e ele veio morar na cidade. Ele estava aqui visitando sua mãe, que é esposa do ex-*tuxaua* da comunidade [Waikiru], na qual ele tem casa. André disse morar nas duas comunidades, pois está sempre passando de uma para a outra. Afirmou que essa reaproximação de sua família com as famílias da comunidade *Y'apyrehyt* se deu a partir do momento em que assumiu a religião adventista, há nove meses. Dessa forma, ele e Valda puderam voltar a frequentar o Centro Cultural [de *Y'apyrehyt*], além de fazer seu artesanato com os familiares dessa comunidade; mas nunca pensaram em se mudar de verdade, construir uma casa mesmo, por causa da briga. (CHIQUETTO, Rodrigo. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

Ao ser interpelado a respeito das desavenças que geraram a separação das comunidades, André retrucou que eram muito comuns as brigas entre seus familiares oriundos das aldeias do rio Maraú e os familiares do então *tuxaua* de *Y'apyrehyt*, Moisés, de família oriunda do rio Andirá.

É interessante notar que Moisés é irmão de Valda, esposa do *tuxaua* André. Eles moraram algum tempo na comunidade *Hywy*[36], até ocorrer outro conflito entre as famílias e ele decidir mudar-se novamente para o bairro da Redenção.

Continuando o relato de Rodrigo Chiquetto:

> De alguma forma, a conversa acabou indo parar, como sempre, no futebol. Perguntei para [André] como tinha sido o campeonato nesse ano, e ele lembrou que seu time tinha sido campeão, comentando em seguida sobre alguns jogos. Disse que tinha formado o time com alguns amigos do bairro (indígenas), (...) fez um time que juntou gente das duas comunidades e mais outros conhecidos e que jogou bem. Estava querendo repetir a dose para esse ano. Animado com sua narrativa, falou que tinha, em sua casa, uma foto do seu time vencedor e perguntou se não gostaríamos de vê-la. Obviamente afirmamos que sim, nos preparando para passar, pela primeira vez, para o outro lado do muro. Para ir ao outro lado, pegamos uma brecha no muro, entre duas casas, que devia ter meio metro de largura, formando um pequeno corredor. Chegamos ao outro lado e vimos então a outra comunidade: muitas casas de tijolos, um espaço de terra batida no meio, sem qualquer construção (em que se pretende construir um

[36] Na época denominada de comunidade *Mawé*.

> Centro Cultural). O declive do terreno faz com que as casas ao lado direito sejam bem mais altas e que as casas ao lado esquerdo pareçam estar se afundando na terra e isso, com certeza, ajuda a "esconder" a comunidade para quem olha da rua (...). (CHIQUETTO, Rodrigo. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

Em novembro de 2011 o Centro Cultural de *Waikiru* já estava construído. Nesse momento, o cotidiano da comunidade se assemelha e se entrelaça muito ao de sua vizinha. Os relatos de campo dos pesquisadores Ana Luisa Sertã, Flávia Belletati e Fabiano Felix revelam a constante circulação entre os comunitários de *Y'apyrehyt* e *Waikiru*, assim como as intensas atividades que ocorrem no Centro Cultural.

> Fomos cumprimentar o André, que também assistia ao culto [adventista realizado em *Y'apyrehyt*] e ele nos convidou para um bingo às 19h30. Esse bingo ajudaria na arrecadação de dinheiro para que fosse alugado um ônibus que levaria os moradores de *Waikiru* à Universidade Federal do Amazonas no domingo, para o campeonato de [futebol] Indígena. (...) Ficamos com as crianças um pouco e resolvemos visitar o pessoal do *Waikiru*. Haviam nos contado que o barracão do *Waikiru* estava pronto e, realmente, era um barracão bastante bonito e espaçoso. Havia uma TV relativamente grande que depois descobri ser do André, bancos de madeira grudados à estrutura do barracão, uma mesa com muitas cadeiras ao redor que estavam mais à direita e duas redes na parte de trás. Mais à esquerda, na frente da outra rede, havia um espaço vazio. (BELLETATI, Flávia. Relato sobre o dia 08 de outubro de 2011. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)

Durante o trabalho de campo, participamos de bingos, comemorações, cultos e aulas no Centro Cultural de *Waikiru*. A composição religiosa de ambas as comunidades vizinhas é variante. Há católicos praticantes e não praticantes e muitos protestantes, como membros da Assembléia de Deus, da Igreja Batistas e da Adventistas do Sétimo Dia. As atividades religiosas em ambas as comunidades são intensas. O pesquisador Fabiano Felix registrou em caderno de campo que, enquanto acontecia culto adventista no Centro Cultural de *Y'apyrehyt*, no mesmo momento ocorria culto batista no Centro Cultural de *Waikiru*. (Cadernos de Campo: Compilação II.)

Foram muitos os encontros com religiosos de diversas vertentes durante o recolhimento de dados de campo. O foco desta pesquisa não recaiu sobremaneira sobre essas relações, extremamente complexas e relevantes e, justamente por isso, merecem uma análise que se dedique apenas a elas.

Entretanto, ressalto apenas a amplitude das trocas entre esses agentes religiosos e os indígenas, que, cedendo o espaço de sua comunidade para os cultos (tendo até mesmo sido cogitada a construção de uma igreja adventista na comunidade *Y'apyrehyt*), são beneficiados por uma série de ações voltadas à melhoria de sua qualidade de vida. Como Flávia Belletati relata a seguir a respeito de um interessante encontro por ela presenciado no dia 16 de outubro de 2011, em *Waikiru*.

> Estava à janela comendo um pouco de pão quando chegou um casal na comunidade. Eram Sonia e John Wilkinson, missionários batistas que moraram desde 1996 no Andirá. Casados, ela amazonense e ele americano, sabiam falar a língua sateré-mawé fluentemente. Era o segundo fim de semana que passavam em *Waikiru*. Conversaram bastante com André, combinando como seriam as coisas. Propuseram uma troca: eles viriam toda semana pregar e ler a Bíblia e, como retorno, ensinariam o sateré-mawé. André quer que o alvo sejam as crianças e é clara a preocupação com o aprendizado da língua. Os missionários querem conversar com os adultos e é clara a intenção religiosa. (...) Participei da aula dada pelo casal Wilkinson. Primeiro eles cantaram algumas músicas religiosas em sateré-mawé. O "avô Marcos" [37] conhecia todas as letras de cor. (...). Havia muitas pessoas que eu não conhecia lá. Um dos rapazes era bastante falante e fazia muitas piadas. Algumas moças que deviam ter uns 14, 15 anos não prestaram tanta atenção no que falava John. (...) John também comentou sobre ser dono daquilo que se constrói, mas de maneira metafórica, e usou o exemplo das casas da comunidade. A ideia era aludir a Deus enquanto o Criador. O rapaz falante então comentou que "o Geraldo" seria o dono da casa de todo mundo. Ou seja, Geraldo deve ser o nome da pessoa que construiu as casas de *Waikiru*. (BELLETATI, Flávia. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)

Em outra ocasião, quando estávamos no espaço onde hoje se encontra o Centro Cultural, fui apresentado a um pastor da Assembléia de Deus por André. Ele contava uma história com pitadas messiânicas a respeito das razões de sua visita à comunidade *Waikiru*. Oferecia-se para participar de leituras da Bíblia e também para realizar serviços de dedetização na comunidade, cortesia da pequena empresa da qual era dono. Afirmou saber da presença *Sateré-Mawé* no bairro da Redenção por meio do *tuxaua* Moisés, o qual havia conhecido em uma visita que fez em uma missão da Igreja à comunidade *Hywy*, no bairro do Tarumã.

O espaço na comunidade *Waikiru* é escasso, as casas são muitas e muito próximas umas das outras, o que faz que o Centro Cultural seja também o local de abrigo de visitantes e parentes do rio Maraú que precisam resolver algum assunto na cidade de Manaus.

Em relato referente ao dia 12 de outubro de 2011, a pesquisadora Flávia Belletati registrou em caderno de campo ter dividido o espaço do barracão, no qual passou algumas noites, com inúmeros parentes de André Sateré vindos de aldeias do rio Maraú. A comitiva tinha se deslocado a Manaus para participar de uma reunião na Secretaria dos Povos Indígenas a respeito de disputas de terras no município de Maués-AM, no qual fica localizada grande parte da calha do rio Maraú pertencente à TI Andirá-Maraú.

A falta de espaço torna a distribuição das casas meio errática ao primeiro olhar, mas percebe-se que os agrupamentos familiares possuem casas próximas, formando pequenas áreas de utilização comum, como cozinhas, quintais e banheiros de uso coletivo. Sendo que, por vezes, os espaços são compartilhados com comunitários da

[37] O mais velho *Sateré-Mawé* morador de *Waikiru*, avô do Tuxaua André.

vizinha *Y'apyrehyt*. Como se pode perceber por estes relatos escritos por Belletati em 12 de outubro de 2011 e 15 de outubro de 2011.

> Chamaram-me para ir à casa de Marly, que fica do outro lado, em *Y'apyrehyt*. Não consigo ter certeza do caminho que fizemos para [chegar], mas tenho a impressão de que fomos por baixo, direto de *Waikiru*. É necessário levar em consideração como esse deslocamento é realizado no dia a dia. Pareceu-me que, conforme descemos o barranco, as separações físicas entre *Waikiru* e *Y'apyrehyt* se tornam mais difusas. (BELLETATI, Flávia. Relato sobre o dia 12 de outubro de 2011. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)
>
> (...)
>
> Voltamos a *Waikiru* e me levaram para a casa da Jarete, que fica numa espécie de corredor coberto ao lado de outras duas casas (...) separadas do barracão por uma cerca amarela. Essa cerca junta com uma porta de madeira na lateral. (...) A porta dá acesso a um pequeno corredor coberto e a uma área comum às três casas: a da família de Jarete à esquerda, a da família de Turi e a de Suzi à direita. Essa área comum funciona como uma pequena cozinha e, à porta de cada casa, muitos chinelos são colocados, pois é costume entrarem (...) descalços. Isso indica que, apesar da área comum ser coberta e possuir uma porta e janela, bem como fogão etc., ainda é considerada lado de fora, visto que se frequenta aquele espaço calçado. Da janela, vê-se o barranco, com outras casas e muitas árvores. (BELLETATI, Flávia. Relato sobre o dia 12 de outubro de 2011. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)
>
> (...)
>
> As meninas, Brenda, Bia, Larissa etc. me chamaram para o aniversário da Ana Karoline, irmã da Ana Cláudia, no *Waikiru* (...). Descemos o barranco do *Waikiru* enquanto arrumavam-se as coisas para o bingo (...). Havia um espaço entre as casas que as crianças usaram para descer, próximo à casa do Avô Marcos e uma laje. (...) Por ser íngreme era difícil descer. Enfiamo-nos em um pequeno corredor entre as casas, até que o espaço foi abrindo e sobrou só barranco e árvores, com as casas mais espaçadas. No fim do barranco havia um terreno mais plano, onde estava a casa de Ana Cláudia. O terreno parecia um "quintalzinho" compartilhado, sem divisões rígidas, uma área aberta compartilhada no fim do barranco. Havia alguns varais, uma casa de cachorro, uma gaiola de passarinho e bastante espaço vazio. (BELLETATI, Flávia. Relato sobre o dia 15 de outubro de 2011. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)

Durante o período de campo de nossa equipe, nas diversas visitas, pudemos contatar que as relações entre os comunitários de *Y'apyrehyt* e de *Waikiru* passam por momentos de aguçamento de desavenças, o que causa maior afastamento por parte das famílias envolvidas na querela, e outros de maior integração ou, como bem definiu Valda Sateré, na ocasião de nossas visitas: "[às vezes pegamos] época de briga". (Cadernos de Campo: Compilação II.)

No dia 05 de abril de 2012 fiz uma breve visita às comunidades *Y'apyrehyt* e *Waikiru.* Permaneci algum tempo no Centro Cultural de *Y'apyrehyt*, acompanhado de inúmeros comunitários, para fazer um pedido de auxílio a ser enviado para a Diocese de Manaus, requerendo comida para os indígenas que participassem do mutirão para preparação da Festa da Tucandeira e também alguns itens para serem preparados e vendidos aos visitantes nas barracas.

Enquanto trabalhava, presenciei uma discussão entre o *tuxaua* Nilson e o *tuxaua* André, em desacordo quanto a uma construção que estava sendo feita no limite entre as duas comunidades. Aparentemente se trata de um ateliê de venda de artesanato, cujo recurso para construção foi fruto de um projeto realizado pela comunidade *Waikiru*. André estava dando ordens ao pedreiro para construir a casa em local que Nilson considera da comunidade *Y'apyrehyt*, algo em torno de 50 cm de discórdia.

Porém, os ânimos estavam acirrados por outros motivos. A recente alteração da configuração das moradias das duas comunidades fez que vários moradores de *Y'apyrehyt* e de *Waikiru* construíssem casas na comunidade *Hywy*, muitos deles permaneceram habitando ambas.

Os *tuxauas* também construíram casas nessa comunidade, o que gerou algumas discordâncias a respeito de qual deveria ser a posição política dessas lideranças no momento em que passavam a habitar também outra comunidade, que, por sua vez, já possuía sua liderança local.

Desavenças em alta ou não, essas variações não parecem modificar nem a dinâmica de trocas, nem os trajetos percorridos entre as comunidades, assim como não alteram o estilo de habitação caracterizado pela manutenção de várias casas em locais diferentes. Como bem exemplifica este relato do pesquisador Fabiano Felix.

> Estávamos nós [José Agnello, Fabiano Felix e o *tuxaua* Nilson Sateré] conversando em *Y'apyrehyt.* Ao fundo, Turi Sateré passou pelo corredor, indo para o terreno vizinho. Perguntei a Nilson: "Onde ele está indo?". Ele disse: "Para a casa dele". "Pensei que ele morasse no outro terreno, o de *Waikiru*", falei. Ele respondeu: "É, mora também. Mora nos dois. Ali fica a casa da sogra dele". (FELIX, Fabiano. Relato sobre o dia 16 de outubro de 2011. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)

2.3. *Hywy* (Manaus-AM)

Localizada à beira do igarapé do Tiú, um dos vários desmembramentos do grande igarapé Tarumã-Açu, a comunidade Sateré-Mawé *Hywy* se tornou nossa conhecida desde as primeiras incursões a campo, no ano de 2009. Ela sempre foi muito frequentada pelos indígenas que residem em outras comunidades Sateré-Mawé, principalmente aquelas do bairro da Redenção.

À beira de um igarapé, seu acesso se dá geralmente por água, ou pode-se optar por embrenhar-se pelas trilhas da pequena, mas densa, mata que leva a uma rua de terra, da qual se pode ter acesso a algumas vilas localizadas no bairro do Tarumã.

Esse bairro da capital manauara é caracterizado pela existência de grandes áreas verdes, apesar do processo de urbanização que vem se intensificando na última década.

Muitos condomínios fechados que oferecem proximidade à "natureza" vêm sendo construídos, assim como tem aumentado a ocupação da beira dos igarapés por casas luxuosas e pelos conhecidos "balneários", áreas de lazer extremamente frequentadas e localizadas na beira da água. (Bartoli, 2011)

Apesar dessas transformações no bairro, a comunidade *Hywy* e sua vizinha, a comunidade Sateré-Mawé *Inhaã-bé,* mantêm sua rotina de forma relativamente inalterada.

Há muito tempo, o bairro do Tarumã foi escolhido como local de estabelecimento de moradias por alguns Sateré-Mawé. Como mencionado anteriormente, após o grande conflito ocorrido na ocupação do terreno da Redenção, dona Tereza, a matriarca, decidiu mudar-se mais definitivamente para o Tarumã.

A forma como se deu a ocupação desse local não está muito clara, mas fica evidente pelos relatos que obtivemos que Dona Tereza deslocou-se por alguns terrenos à beira do igarapé do Tiú e em outras localidades também, inclusive houve um período em que se mudou para um local no município de Manaquiri-AM, junto de um companheiro que trabalhou como vaqueiro em uma fazenda por lá. Após o falecimento desse companheiro, dona Tereza resolveu voltar para o bairro do Tarumã.

A primeira vez que nossa equipe conheceu essa comunidade, o seu nome era *Mawé*. Fomos convidados pelo então *tuxaua,* Moisés, de *Y'apyrehyt*, para acompanharmos um "retiro espiritual", no qual se encontrariam vários indígenas Sateré-Mawé, a ser realizado durante o carnaval do ano de 2009. O *tuxaua* nos explicou que nesse período a vizinhança fica muito agitada, com muitas festas e, consequentemente, com muito "barulho" e "tentações", que poderiam levar os mais jovens a se envolverem com álcool etc. A ida em conjunto à comunidade do Tarumã se configurava, portanto, como uma oportunidade de afastar-se dessas más influências e passar um tempo de relaxamento e atividades religiosas em um local mais "próximo da natureza".

No dia 20 de fevereiro de 2009 partimos da comunidade *Y'apyrehyt*, junto com inúmeros comunitários, em uma Kombi pertencente a um conhecido da vizinhança cujo serviço de frete foi contratado pelo *tuxaua* de *Y'apyrehyt*. Um carro também foi disponibilizado pela Funai para que fosse transportada uma série de mantimentos e equipamentos, como gasolina para o gerador, cadeiras, aparelho de DVD, televisão, comida e utensílios domésticos.

A Kombi e o carro da Funai levaram alguns dos moradores de *Y'apyrehyt* até um local chamado de "prainha", à beira do igarapé Tarumã-Açu. Nela, aguardamos a chegada de duas voadeiras pertencentes aos comunitários. Assim que chegaram,

rapidamente os mantimentos e as pessoas foram embarcados e iniciou-se um trajeto por água de mais ou menos 20 minutos. Da embarcação, avistavam-se muitos estaleiros, casas de luxo e "balneários" às margens, dando-nos uma ideia das formas de ocupação do bairro.

Durante o trajeto, encontram-se também diversos estabelecimentos comerciais flutuantes, onde se pode comprar peixe, carne e frango, bem como mantimentos não perecíveis, como arroz e farinha, além de um item fundamental: gelo.

Um pouco antes da chegada à então comunidade *Mawé*, futuramente comunidade *Hywy*, passa-se à frente da comunidade *Inhaã-bé*, cujo porto de acesso é marcado por uma grande placa com o nome da comunidade.

Em 2009, *Mawé* tinha apenas três casas, uma delas pertencente à dona Tereza, outra, logo a sua frente, pertencia à família de sua filha Terezinha e outra casa mais ao fundo, do seu filho Zaqueu.

Esta última parecia pouco utilizada, com buracos no teto coberto de palha, e foi nela que nós, pesquisadores, e as famílias de Moisés Sateré e seu irmão Nilson Sateré nos hospedamos. As casas de Terezinha e Tereza eram cobertas de telhas de zinco, com as paredes com base em alvenaria e o resto de madeira, sem forro.

Estas ficavam localizadas bem próximas à beira do igarapé. É nele que os comunitários tomam banho e lavam roupas. Mais distante, para dentro da mata, há uma bica que fornece água para o consumo e para a preparação de alimentos. Ao fundo, subindo um leve aclive, há uma trilha que leva ao campo de futebol e ao roçado, naquele momento desativado.

A mata cerca todas essas construções e, seguindo mais adiante após o campo de futebol, encontravam-se carcaças de inúmeras casas que foram queimadas. Seus habitantes foram removidos após um conflito entre os comunitários, grande parte deles foram morar nas comunidade *Waikiru*, na Redenção.

Diferentemente das comunidades do bairro da Redenção, lá havia muito espaço a ser utilizado. Dona Tereza comentou que a comunidade estaria passando, então, por um processo de renovação, demonstrando-se muito animada com a possibilidade de construção de um Centro Cultural e de uma igreja, com clara intenção de abertura da comunidade para receber parentes de outros locais.

Após arrumarmos nossas redes, deram-se início às atividades do retiro.

> Moisés arrumou uma pequena luz em uma árvore [no espaço entre a casa de Tereza e Terezinha] e, sob esta, colocou a televisão e o DVD. Sentamos nas cadeiras e ouvimos o *tuxaua* Moisés fazer sua prece de agradecimento e cantar alguns hinos com o auxílio do DVD'okê, enquanto mais pessoas se ajuntavam. Quando viu que todos estavam lá, cerca de 30 pessoas, Moisés

> começou a falar que o objetivo do retiro era escapar do "inimigo" que, (...) durante o carnaval, estava muito fortalecido na cidade. Portanto, deviam se abster do conforto de suas casas, de suas camas, e vir para a natureza, próximos de Deus e longe dos "atrativos" do "inimigo". (ANDRADE, J. A. A. D. de; CHIQUETTO, Rodrigo; TAMBUCCI, Yuri. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

O *tuxaua* comentou também nessa ocasião sobre todo seu esforço de encaminhamento de ofícios e busca de doações para que o retiro pudesse acontecer apesar das dificuldades. Considerava uma vitória que todos pudessem reunir-se ali, agradecendo muito a Deus por aquela possibilidade, aproveitando sua fala para passar algumas recomendações.

> Comentou que, como este era um retiro espiritual, deveriam tentar se comportar de um modo diferente: em primeiro lugar, diminuir "um pouco" o futebol, por ser um esporte muito violento, que trazia a raiva, a briga e, portanto, o "inimigo". Depois pediu para que todos ajudassem a fazer o miú para não ficar tudo nas mãos das mulheres e, por fim, pediu às crianças que sempre ajudassem, obedecendo aos seus pais. Havia, na fala dele, um forte tom de "retomada", usando exemplos bíblicos, falou de pessoas que retornavam a seu lar, falou dos que podiam voltar às suas origens. Moisés reiterou a importância de se retirar do espaço da cidade, pois, apesar de estarem dentro da comunidade, por todos os lados se ouve a música e o movimento das festividades ao redor. O espaço do retiro ajudava a ativar a vida espiritual de todos por meio do contato próximo com o mato e a natureza e com a obra de Deus. (ANDRADE, J. A. A. D. de; CHIQUETTO, Rodrigo; TAMBUCCI, Yuri. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

A realização dos trajetos de chegada e de saída da comunidade *Hywy* só em ocasiões especiais como está contam com a ajuda de veículos fretados. O acesso é sempre feito pelas rabetas que ficam atracadas no porto. Quando é necessário, algum dos comunitários é alertado via celular que alguém aguarda um transporte na margem.

A "prainha" fica próxima do ponto final da linha 011 de ônibus metropolitano, que passa em horários escassos e bem espaçados. Os horários são bem conhecidos por todos e é nesse ônibus que se faz o trajeto por terra entre as comunidades do Tarumã e da Redenção, assim como o deslocamento ao centro da cidade.

No local de parada do ônibus, há alguma concentração de estabelecimentos comerciais, uma venda de lanches e mantimentos, assim como alguns botecos. Na "prainha", logo ao lado do local de embarque e desembarque das pequenas embarcações, há um trecho de praia arenosa fechado, trata-se de um "banho", muito frequentado nos finais de semana de sol, mas nunca pelos Sateré-Maw*é*.

Outro trajeto muito comum é entre *Hywy* e uma pequena vila próxima, habitada por "brancos", como se refere dona Tereza. Os homens e as mulheres da comunidade, principalmente nos fins de semana, se deslocam para lá a fim de disputar partidas de futebol no campo da vila. Esse campo parece conformar-se como um ponto de encontro

de moradores de várias comunidades da região e das casas relativamente dispersas na beira do igarapé. Nesses momentos de encontro durante o futebol, os Sateré-Mawé eram reconhecidos por várias pessoas como tais.

Acompanhamos muitas vezes os Sateré-Mawé nesse percurso feito pelo igarapé com voadeiras. Não é incomum que durante o trajeto se desvie um pouco do caminho para apanhar algumas sementes de fácil alcance, já que durante a época da cheia a copa das árvores se torna facilmente alcançável da voadeira. Igualmente comuns são as breves entradas na mata no caminho que fica entre o porto da vila, até onde vão as voadeiras, e o seu campo de futebol. Desse percurso podem ser avistadas algumas árvores frutíferas com sementes de bom uso para produção do artesanato.

Como afirmado anteriormente, as comunidades *Waikiru* e *Y'apyrehyt* possuem flutuações na intensidade das trocas e negociações voltadas para a realização de atividades, como as transformações de seu espaço físico. Como pode ser percebido, estas operam em função de certa sazonalidade ligada aos períodos de realização da Festa da Tucandeira.

A comunidade *Hywy* parece apresentar similar periodicidade, mas atrelada a outro fator: o regime de cheia e da vazante do igarapé Tarumã-Açu, que altera significativamente a forma como se dão os trajetos para chegada e saída da comunidade.

O grande igarapé transforma-se em apenas um leito de água, rodeado por balcões de areia fina, o que dificulta muito a navegação e o transporte de mercadorias. O deslize suave das voadeiras é substituído em muitos trechos pelo caminhar custoso no solo arenoso e sem cobertura para o sol.

FIGURA 11. MATRIARCA DONA TEREZA ACOMPANHADA DE SUA NETA TEREZINHA (COCAR) E SEUS BISNETOS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE MAGNANI, J. G. C./ AGOSTO DE 2010)

As dificuldades de locomoção, aliadas à ausência de bons locais para mergulhos na água, atuariam como fatores que diminuem o interesse dos parentes a visitarem a comunidade *Hywy*. Esse evento é, às vezes, motivo de preocupação em relação à comunidade, que permaneceria, em seus termos, "isolada". Tal sentimento pode ser notado no pedido de auxílio à comunidade *Hywy* colocado na supracitada carta de demandas enviada a um candidato que realizou comício na Redenção.

Cerca de um ano depois, em 2010, quando a equipe retorna a campo, grandes transformações estavam em curso na comunidade *Hywy*.

Em uma de nossas visitas, conduzidas novamente pelo *tuxaua* Moisés no dia 05 de julho de 2010, cerca de cinco novas casas estavam sendo construídas relativamente afastadas umas das outras. Além disso, um novo Centro Cultural estava em obras. Vários planos para a comunidade estavam sendo traçados, como relata o Prof. José G. Magnani em caderno de campo.

> Após o almoço, a programação incluía visitar a área da comunidade, começando pelo atual barracão, o campinho de futebol e o espaço e a estrutura do novo barracão, mais amplo, algumas casas a meio ocupar e outras duas, ainda só com a armação: a primeira era (...) de dois andares e com uma bela vista para o rio: Yuri e eu, subindo nela, pudemos comprovar (...). Em seguida

> seguimos por uma trilha no meio do mato fechado em direção à casa do próprio Moisés: longe, afastada, pois ele quer silêncio e sossego, quando vier morar aqui. Finalmente chegamos e, como bem notou Yuri, se a casa anterior tinha dois andares, a do Moisés tinha três. Escolheu um lugar onde havia quatro árvores formando um quadrado e que serviram de esteios para a construção. (...) Após referir-se a uma visita recente de uma equipe de filmagem da BBC, Moisés falou de seus planos em fazer dessa casa uma espécie de "hotel de selva", ou "hotel do índio", para receber turistas que teriam um "café da manhã indígena", passeios pelo mato, almoço, uma "simulação" do Ritual da Tucandeira, enfim, um pacote completo. (MAGNANI, J, G. C. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

Nesse mesmo período, outras circulações chamaram-me a atenção. A comunidade *Hywy*, em um primeiro momento, tinha dois jovens em torno dos seus 15 anos, ambos netos da matriarca Tereza: um rapaz, muito afeito a participar do Ritual da Tucandeira, sempre engajado nas tarefas pesadas de caça, corte de lenha, pesca etc. e a tímida Mirele.

FIGURA 12. MOISÉS SATERÉ MOSTRANDO À NOSSA EQUIPE A EDIFICAÇÃO EM CONSTRUÇÃO NA QUAL PRETENDIA HABITAR NA COMUNIDADE *HYWY* E RECEBER TURISTAS. (ACERVO GEU/LABNAU. FOTO DE MAGNANI, J. G. C./ AGOSTO DE 2010)

Ambos completaram o Ensino Médio na escola que fica na mesma vila, próxima à comunidade, onde está o campo de futebol. Uma embarcação da prefeitura vinha buscá-los e levá-los todos os dias à escola, onde dividiam a sala de aula com alunos de todas as idades, provenientes das comunidades e vilas da região.

Após o término do Ensino Fundamental passaram a residir na casa de seus parentes na comunidade *Y'apyrehyt*, enquanto cursavam o Ensino Médio na escola do

bairro. Mesmo estudando em outro local, continuavam fazendo o trajeto entre as comunidades.

Mirele se casou um rapaz que não é Sateré-Mawé. O noivo teve de passar pelo Ritual da Tucandeira realizado na comunidade *Y'apyrehyt* no ano de 2010. Orgulhoso, disse que passaria pelo ritual para ficar com sua esposa, mas após as ferroadas decidiu definitivamente que nunca repetiria a dose. Em 2011, o casal estava construindo sua casa na comunidade *Hywy*.

Outra transformação relevante foi que, durante a visita que gerou o relato supracitado do Prof. Magnani, Terezinha, filha de dona Tereza, nos foi apresentada como a *tuxaua* da comunidade, agora denominada *Hywy*. A coordenação da comunidade ficava antes a cargo do filho de dona Tereza, Zaqueu. Segundo os relatos escutados, sua atuação como liderança não era muito bem-vista, de qualquer forma, após seu falecimento, Terezinha assumiu definitivamente as responsabilidades, ao mesmo tempo em que o nome da comunidade mudou de *Mawé* para *Hywy*.

O marido de Terezinha, Agenor, pouco ficava na comunidade, pois trabalhava como guia de selva em um hotel na região, levando turistas para passearem "*in the jungle"*. Complementava a sua renda com eventuais produtos de caça na mata da região. Quando podia, realizava pequenos serviços de melhoria na comunidade, mas como por muito tempo foi um dos únicos homens de adultos do local, via-se sobrecarregado com a quantidade de trabalho para manutenção da comunidade.

FIGURA 13. MATRIARCA DONA TEREZA À FRENTE DO BARRACÃO ONDE ERAM REALIZADOS OS CULTOS DA IGREJA

No período de campo realizado pela equipe nos meses de fevereiro a março de 2012, a maioria das casas que encontramos em construção já estava concluída. Outras começavam a ser erguidas, seus proprietários e construtores eram em grande parte moradores das comunidades *Y'apyrehyt* e *Waikiru*.

Alguns mudaram-se para lá de forma mais permanente, como o ex-*tuxaua* Moisés, que, depois de passar alguns meses na aldeia de Ponta Alegre, quando de seu retorno a Manaus, decidiu construir um sobrado na comunidade *Hywy*, abandonando seu projeto anterior do "hotel de índio".

Terezinha, a coordenadora da comunidade, assumiu também as função de agente de saúde indígena de forma voluntária, portanto, acompanhava o trajeto de doentes do distrito pelo qual era responsável. Ela e seu marido ficaram responsáveis também pelo recebimento e pela distribuição de alguns remédios fornecidos pela recém-criada Secretaria de Saúde Indígena.

A comunidade *Hywy* estava adquirindo certa centralidade nas relações políticas da região. Era o local escolhido para que as equipes de técnicos e enfermeiros se hospedassem durante a realização de mutirões de saúde, assim como para o armazenamento dos medicamentos. As equipes de técnicos, assim como os visitantes e os pesquisadores, ficavam na casa construída pelo atual *tuxaua* de *Y'apyrehyt*, irmão mais novo de Moisés, Nilson Sateré.

A pesquisadora Ana Letícia de Fiori oferece uma boa descrição do cotidiano e da configuração da comunidade *Hywy* em relato do dia 09 de março de 2012.

> As casas da comunidade *Hywy* são feitas de madeira. Algumas são térreas ou pouco elevadas do chão. Outras têm a área aberta de cozinha embaixo e um cômodo superior onde a família dorme em redes e guarda seus objetos. Há alguns celulares, todos da operadora Vivo, a única que tem sinal na região. (...) O tempo todo havia alguém falando ao celular. Nas cozinhas há um ou outro eletrodoméstico, mas as mulheres que vi cozinhando picaram lenha para fazer comida. Valda e Suzi serviram para mim e para suas crianças mingau de banana, peixe e farinha. Dona Teresa, Teresinha, Sara, Mirele, seus respectivos filhos e eu comemos bolachas, farinha e o frango que havíamos comprado no mercadinho fluvial, simplesmente cortado em alguns grandes pedaços e grelhado no fogo. Todos se serviram arrancando pedaços do frango, mas Teresinha entregou uma faca para a antropóloga desajeitada. Um dos meninos apareceu, pedindo frango porque não havia nada para comer em sua casa, e Sara entregou a ele um prato com uma boa porção de frango. Mais tarde, as crianças trouxeram um cupuaçu que caíra de uma das árvores. Durante a tarde, um dos meninos disse que iria pescar, mas não sei se apanhou algum peixe. Teresinha me disse que a época de cheias é ruim para a pesca, um dos motivos que obriga os homens a ir procurar trabalho fora da comunidade para trazer o *miú*.
>
> O próprio terreno da comunidade produz poucos alimentos. Por ser um trecho arenoso, não se pode fazer a roça de mandioca presente em outras comunidades Sateré-Mawé. Há algumas árvores frutíferas, pequenas hortas, além da pesca e dos patos e galinhas criados. Teresinha me explicou que eles

não podem abrir uma roça mais para dentro do terreno porque o IBAMA não permite desmatar nada. Grande parte do que se consome na comunidade é comprada fora, e os preços do mercado fluvial são bem mais elevados do que os praticados em Manaus.

Fora Teresinha e suas atribuições de agente de saúde, o ritmo de vida das mulheres que habitam o *Hywy* é muito tranquilo. Quando chegamos, algumas delas lavavam roupas no rio, sentadas em uma tábua semissubmersa. Batiam, esfregavam e enxaguavam as roupas nas águas do igarapé, colocando-as em baldes para estender diante de suas casas. As crianças brincavam por perto na água, seminuas, exceto aquelas que deveriam ir para a escola à tarde, que já estavam vestindo seus uniformes e pegando suas mochilas. Perto do meio-dia, uma lancha escolar as buscou na beira do igarapé. Para cozinhar, as mulheres cortavam pedaços de madeira, quebravam galhos e faziam um pequeno fogo. Embora tenham me dito que fazem artesanato para venda e por vezes costurem roupas, não trabalharam nessas atividades naquele dia. Teresinha me disse que havia épocas em que a venda de artesanato era muito fraca e não gerava muita renda.

Os animais criados pela comunidade *Hywy* também gozam de bastante liberdade, circulando pela área da cozinha e sobre as mesas. Cachorros, patos, galinhas e seus pintinhos às vezes são enxotados, mas convivem nos mesmos espaços e comem as migalhas da refeição. Animais silvestres surgem ocasionalmente. (FIORI, Ana Letícia de. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**

O marido de Terezinha não estava mais trabalhando no hotel de selva da região. Como não passava o dia inteiro fora de casa, poderia atuar muito mais ao lado de Terezinha na condução dos assuntos da comunidade. Demonstrou muito envolvimento no processo de regularização de uma associação que representasse os comunitários, assim como estava buscando persistentemente os caminhos burocráticos para que *Hywy* pudesse ter sua situação fundiária regularizada.

A maior presença de animais de criação, assinalada pelo relato supracitado de Di Fiori, aparenta ser um claro reflexo do aumento de habitantes da comunidade, assim como do maior tempo disponível do esposo de Terezinha para se dedicar ao afazeres voltados para o desenvolvimento local.

Hywy, nesse período de 2012, demonstrava grande intensidade de movimentação e fluxo de pessoas entre as comunidades *Y'apyrehyt* e *Waikiru*, que mudaram-se permanentemente para lá ou passavam apenas algum período de tempo.

A pesquisadora Ana Letícia de Fiori acompanhou a coordenadora Terezinha em uma visita à Funai de Manaus, para que pudessem enviar um projeto para um edital que forneceria recursos para a finalização do tão esperado Centro Cultural da Comunidade, entre outras coisas.

Nessa ocasião, Terezinha e outra comunitária listaram o número de pessoas residentes no mês de março de 2012.

No dia seguinte, quando estivemos na Funai, Terezinha e Alcenira listaram para mim todas as pessoas que atualmente moram no Tarumã, elencando as famílias pelas mães (com exceção dos separados Moisés e Orestes,

> mas quanto a eles as duas mulheres não sabiam se poderiam ser contados como "famílias"). Assim, listaram: Dona Teresa*; Alcenira*, Niquelino, Anderson, Carolina, Anderson (filho); Teresinha*, Eleomar, Hélio, Ebert, Carla Bianca, Melina; Mirele*, Damião, Michele; Valda*, André, Nandra, Larissa, Cairo, Olga; Suzi*, Naiara; Vanda*, Marivaldo, Erisson, Erico; Anita*, Alexandre; Orestes*; Moisés*, Kelisson, Kelvin, Kumanã; Jarete*, Elquias, Ezaú, Jackson; Marli*, Egberto, Endel, Rodrigo. (...) Totalizamos 42 pessoas. (FIORI, Ana Letícia de. In: **Cadernos de Campo: Compilação II.**)[38]

Na ausência de um barracão para o Centro Cultural, a recepção de visitantes e o espaço para reuniões e conversas tornou-se a cozinha externa da casa de Terezinha e de seu marido. Foi lá que nossa equipe foi recebida e que as conversas mais "sérias" ocorreram, por exemplo, a respeito da situação fundiária da comunidade, assim como das recentes dificuldades de organização da comunidade frente aos novos moradores do local.

Uma consequência muito significativa decorrente dos levantamentos de dados de campo ocorridos em março de 2012 foi perceber a recente articulação política que está ocorrendo na comunidade *Hywy* com outras comunidades indígenas das proximidades, bem como acompanhar a crescente centralidade política de Terezinha e Agenor na região.

Santa Maria e Rouxinol são duas comunidades que se localizam às margens do Tarumã-Açu envolvidas nesse processo. Nelas, moram famílias das etnias Barassano, Tukano, Wanã, Mura, Karapanã, Tariano e Tuiuka. Essas três comunidades e a Sateré-Mawé *Inhaã-bé* estão organizadas e atuam conjuntamente em suas reivindicações, apesar das relações entre as famílias de Terezinha e de André Ramal-Wato (*tuxaua* de *Inhaã-bé*) serem delicadas e cheias de trocas de acusações, tendo sido a principal discórdia que resultou no conflito no terreno da Redenção.[39]

No ano de 2012, as principais mobilizações giravam em torno do atendimento de saúde adequado para os indígenas da região. A principal pauta no momento é a construção de um pólo de saúde indígena que fique mais próximo a eles, pois a distância do atual, que fica em Cuieiras, faz que seja mais fácil em caso de enfermidade procurar atendimento em hospitais de Manaus, que não têm atendimento diferenciado. (Fiori, A. L. de. In: Caderno de Campo: Compilação II.)

A circulação e as trocas entre essas quatro comunidades vão muito além de acusações e mobilizações políticas. A exemplo do que ocorre entre as comunidades Sateré-Mawé, as famílias circulam constantemente para jogar futebol no campo da

[38] Os asteriscos correspondem à contagem de "famílias".

[39] Inclusive, é evidente que essa articulação entre as comunidades se daria justamente para fazer frente a certa concentração de recursos e benefícios que a comunidade *Inhaã-bé* exerce na região por meio de seu bem articulado *tuxaua* André Ramal-Wato.

comunidade *Hywy* ou na vila próxima, deslocam-se também para a realização de reuniões e para a troca de informações e fofocas, além da distribuição dos benefícios, como os ranchos e os medicamentos.

Achei particularmente interessante que o marido de Terezinha está planejando a realização da Festa da Tucandeira, apesar de ela dizer que não está com muito entusiasmo para festas. Como o barracão do Centro Cultural da comunidade ainda não está pronto, a ideia da *tuxaua* seria "alugar" o Centro Cultural da comunidade Santa Maria ou Rouxinol para a realização da festa.

2.4. Inhaã-bé (Manaus-AM)

Como já pôde ser percebido, assim como as atividades dos homens Sateré-Mawé, é de fundamental importância a participação feminina na construção da Manaus habitada pelos Sateré-Mawé, de mulheres que atuaram na linha de frente da construção/transformação/conformação de espaços na capital manauara, seja através de sua participação em ocupações, através da chamada caça por sementes para produção de artesanato, por locais para sua venda, além de por oportunidades de trabalho etc.

Personagens fundamentais dessas trajetórias *sateré-mawé* são Zenilda (Aruru), Zelinda (Baku) e Zeila (Kutera). Três filhas de Dona Tereza que, após deixarem a comunidade do bairro da Redenção, construíram outros espaços referenciais em Manaus e seus arredores.

Após os já relatados conflitos ocorridos no terreno da Redenção, no ano de 1999, Dona Tereza instala-se em um terreno às margens do igarapé Tiú. Algum tempo depois, por volta dos anos 2000, Zeila Carvalho Vieira (Kutera) e sua família passam a ocupar um terreno adjacente ao local de moradia de sua mãe, dando início à comunidade *Inhaã--bé*. (Bernal, 2009: 106; Araújo, 2010: 110)

> Elas vieram trabalhar em casa de família, para sustentar a mãe viúva. Essa é a história que a minha mãe sempre conta. Saiu da Aldeia em 1970 para Parintins. Daí, em Parintins pega um barco grande para vir a Manaus. Aqui, ela foi para o Morro da Liberdade, em 1970. Lá ficaram de 1972 a 1976. De lá para o São Jorge, onde houve uma invasão. O lugar onde escolheram era um igarapé que passava bem perto da casa delas. Na época que foram colocar tubulação, a casa da vovó teve que sair. Disseram que iam dar outro terreno, o que não aconteceu. (Marta, entrevista realizada em 2007) (Araújo, 2010: 112)

Marta, uma das filhas de Kutera, em entrevista concedida na oficina de mapas do PNCSA[40], conta um pouco da trajetória de sua mãe Zeila (Kutera), que pode ser resumida da seguinte forma.

Em meados dos anos 1970, ela sai da aldeia de Ponta Alegre e reside certo tempo em Parintins. Chegando a Manaus segue os "caminhos pela cidade", descritos acima, até a ocupação do terreno na Redenção, passando antes por invasões no bairro de São José I.

Durante esse período, Zeila (Kutera) optou por abandonar os trabalhos em "casa de família", que nunca foram executados com carteira assinada, e por empregar-se em empresas de limpeza. Exerceu a função no Palácio Rio Negro (sede do governo estadual) e no Hospital Beneficência Portuguesa.

A comunidade *Inhaã-bé* surgiu por iniciativa de Zeila (Kutera) e seu marido Benedito Carvalho Vieira (Curum[41] Bené). A coordenação da comunidade era dividida entre Zeila (Kutera) e seu único filho homem André Ramal-Wató[42]. Suas filhas Mói e Ária são conhecidas pelo comprometimento com o movimento indígena e respeitadas por sua atuação.

Curum Bené possui uma barraquinha na feira de artesanato indígena localizada na Praça Tenreiro Aranha, no centro de Manaus. Nela vende toda sorte de bálsamos e ervas e realiza benzimentos para seus clientes, sempre acompanhado de algumas de suas netas ou filhas.

Na feira, sua barraca destaca-se claramente das demais. Repleta de "garrafadas" com as mais diversas misturas, luvas da Tucandeira, potes de ervas e raízes, pequenos cocares e um varal de amarrações para "prender namorado", como ele nos explicou.

Em 10 de julho de 2009 eu e a pesquisadora Ana Sertã conduzimos uma breve entrevista com o pajé, em sua barraca de atendimento no centro da cidade. (Cadernos de Campo: Compilação I.)

Curum Bené, que no momento da entrevista tinha 69 anos de idade, nasceu na aldeia de Ponta Alegre, "na maloca mesmo", como referiu-se a ela. Permaneceu na aldeia às margens do rio Andirá durante sua juventude, partindo para a cidade de Manaus a fim de iniciar seus estudos como seminarista. Afirmou que seguiu como seminarista apenas durante cerca de dois anos, abandonando em seguida a vocação.

Anos mais tarde consegue ser empregado pela FUNAI. Assim como outros Sateré-Mawé àquela época, foi alocado para trabalhar na linha de frente com os

[40] Programa Nova Cartografia Social da Amazônia (ver PNCSA, 2007a).
[41] Moço, rapaz em português.
[42] Porco grande, em português.

Waimiri-Atroari, onde permaneceu atuante durante cerca de oito anos, chegando a assumir a chefia de um posto. Em suas palavras, morava no "mato mesmo", enfrentando dificuldades, já que os Waimiri-Atroari eram "muito brabos".

Indagamos se ele preferia morar no Andirá ou entre os Waimiri, ao que respondeu rapidamente que gostava mesmo era de morar em Manaus.

Ao comparar os dois locais Curum Bené disse que na aldeia não era fácil conseguir alimentos, sendo necessário caçar, pescar e ainda dividir o produto da empreitada com outras famílias. Na cidade a vida seria mais fácil, afirmando que sua "geladeira está sempre cheia".

Apesar de enfatizar as diferenças entre a vida na cidade e na aldeia afirmou sentir-se muito à vontade em Manaus. Afinal de contas, passara mais tempo na metrópole do que no Andirá, por isso conhecia muito bem a cidade, onde havia comprado um terreno para sua casa quando ainda era funcionário da FUNAI.

Em sua barraca Curum Bené afirmou vender peças de artesanato fabricadas pelas comunitárias da Associação *Inhaã-bé*, personalidade jurídica que tem sua sede na comunidade *Inhaã-bé*. Contou que grande parte do material utilizado na confecção das peças é retirado das matas próximas à comunidade.

Relatou que é muito costumeiro que seus parentes que moram na região de Barreirinha e Parintins, nas aldeias ou não, passem algum tempo na cidade de Manaus. Estes são hospedados na comunidade *Inhaã-bé* ou na casa onde ele atualmente mora, vizinha à casa de sua filha Marta Ária, no bairro da Redenção, logo ao lado da escadaria que delimita a comunidade *Y'apyrehyt*.

Nessas visitas ele encomenda alguns elementos necessários para sua atividade de pajelança, e também artigos de artesanatos para serem comercializados na cidade. Curum Bené, em suas palavras, disse que apesar de não morar na comunidade "eles", referindo-se ao conjunto de parentes mais próximos como sua filha e seus sogros, têm também seus "barracos" no Tarumã. (Caderno de Campo: Compilação I.)

Curum Bené não é muito afeito à produção de artesanatos. Sua função é a produção de "remédios". Sua prática da pajelança teve início através de seu avô, ainda no tempo em que morava na aldeia de Ponta Alegre.

Seu Bené, como às vezes é referido, é o responsável pela coleta de vários elementos, necessários para seus benzimentos e bálsamos, muitos deles encontrados também nas matas do Tarumã.

Seguindo suas atribuições de pajé, ele é o responsável pela realização da Festa da Tucandeira na comunidade *Inhaã-bé*, ou seja, ele é o "dono da tucandeira" da festa.

> [Bené] disse que é ele quem coleta a tucandeira [nas matas da redondeza da comunidade] para a realização do ritual, assim como é ele que faz o seu trançado para a colocação da formiga na luva;(...). Disse que sua primeira "ferroada" foi aos 12 anos, e a última foi aos 39. Inteirando, ao todo, 24 "ferroadas". Perguntamos por que ele se submeteu a mais ferroadas que às 20 usuais, à qual respondeu que "não se pode abandonar a luva": a primeira luva que ferroou foi a "pena do gavião", então "onde ela estiver, tem que colocar a mão pra ferrar (sic)". Disse também que na época das ferroadas ele era jovem, e hoje não faz mais isso porque dói, e ele tem reumatismo. Sobre a Festa da Tucandeira, mencionou também que tinha um DVD com o ritual gravado, assim como um CD de músicas de diversas etnias, incluindo duas em *sateré-mawé* (que Ana adquiriu, após breve negociação, por R$ 10,00). (Andrade, J. A. A. D. de; Sertã, A. L. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

A estratégia de campo de nossa equipe procurou levantar e mapear os circuitos e trajetos realizados pelos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e para onde mais suas linhas de relações nos conduzissem. Tendo estabelecido nosso contato inicial com os comunitários da Redenção, procuramos acompanhá-los em seus deslocamentos, assim como seguir suas linhas de relações através de indicações, convites etc.[43]

Durante os três anos nos quais diversos pesquisadores ligados a esse trabalho realizaram esporádicas visitas de campo, em nenhuma ocasião fomos convidados e nunca surgiu uma oportunidade clara para conhecermos a comunidade *Inhaã-bé*.

A ausência de produção de dados de observação direta da comunidade pode ser aproveitada como um dado etnográfico em si, possibilitando inferir a maneira como seus comunitários estão inseridos no emaranhado de relações com seus parentes, e como os próprios pesquisadores são inseridos dentro de uma dinâmica de trocas, filiações e disputas entre as famílias Sateré-Mawé como um dos elementos que mobilizam e são mobilizados dentro dos seus circuitos.

Segue-se uma breve descrição da comunidade *Inhaã-bé*, como encontrava-se no ano de 2009, de acordo com as observações de Araújo (2010), em sua dissertação de mestrado defendida na UFAM.

No momento de sua ida a campo a comunidade contava com

> (...) o Centro Cultural, a casa e a cozinha da Kutera, a casa do Ramal-Wató e a cozinha da Irá, sua esposa, a casa do Projeto Pró-Chuva, a casa da Mói, a casa do Ária, a casa de farinha e a escolinha. Essas habitações (...) têm suas estruturas e laterais em madeira, mas os seus telhados são cobertos por palha branca. A casa do Projeto é a única que possui uma estrutura de alvenaria e madeira. (Araújo, 2010: 50-51)

.

Dentre outras coisas, o autor chama atenção para a casa de Kutera, sendo ela uma estrutura grande sem divisões internas que abrigava naquele momento as famílias de suas filhas Milka (Ranayan), Marta (Ária) e Ilka (Hywy).

[43] Estabelecemos também, como é de praxe nas pesquisas realizadas pelo LabNAU, não criar relações de pesquisa fundamentadas na troca pecuniária. A estratégia principal é a troca de pequenos favores seguindo o mantra: "dar, receber, retribuir".

A casa de Kutera também se configurava como local para receber parentes, com espaço para a acomodação de mais ou menos vinte redes. No espaço do Centro Cultural da comunidade eram recebidos os visitantes, universitários e pesquisadores, ou "clientes" e turistas trazidos para visitar "uma aldeia" Sateré-Mawé; além disso, é no Centro Cultural que se realiza o ritual da Tucandeira. (Araújo, 2010: 52)

No ano de 2009 Kutera falece. Sua morte é sempre lembrada por parte dos Sateré-Mawé como a perda de uma grande líder. Após seu falecimento, aparentemente, ocorreu certa discordância a respeito de quem deveria assumir a coordenação da comunidade *Inhaã-bé*. Por fim, André Ramal, seu único filho homem, assumiu a coordenação, o que provocou certo distanciamento de suas irmãs, Ária[44] e Moi[45].

A comunidade *Inhaã-bé*, cuja situação fundiária é regularizada, possui uma associação que leva o mesmo nome. Através dela os comunitários são beneficiados com inúmeros projetos, graças à grande articulação adquirida pelo seu coordenador e outros comunitários. Ramal faz-se sempre presente nas atividades e eventos do movimento indígena em Manaus, continuamente demonstrando conhecer bem toda a *práxis* que envolve a militância em movimentos sociais.

Irmã de Ramal, Marta Ária, também é participante ativa do movimento indígena. Como afirmado, ela mantém uma casa no bairro da Redenção, vizinha à comunidade *Y'apyrehyt* e à casa de seu pai Curum Bené. Marta circula por todas as comunidades Sateré-Mawé constantemente. Ela está à frente de um grupo de música formado por algumas mulheres das comunidades Sateré-Mawé, *Inhaã-bé* e *Waikiru*.

O conjunto musical costuma apresentar-se em escolas, durante as Festas da Tucandeira das diferentes comunidades e também em eventos que ocorrem durante a semana do índio, no mês de abril. Cantam algumas músicas em *sateré-mawé*, e em português as letras das canções de compositores variados, que versam geralmente sobre a posição de destaque que ocupa a mulher *sateré-mawé* na cosmologia e nas relações políticas, principalmente nas comunidades manauaras.

[44] Fogo, em português.
[45] Cobra, em português.

FIGURA 14. GRUPO MUSICAL INHAÃ-BÉ EM APRESENTAÇÃO NA FESTA DA TUCANDEIRA REALIZADA NA COMUNIDADE Y'APYREHYT. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)

2.5. Sahu-Apé (Iranduba-AM)

Voltando-nos à trajetória de Zelinda (Baku), após sua chegada a Manaus em 1967, sabe-se que ela retorna à aldeia de Ponta Alegre no ano de 1968, para se casar com Benedito (Açei), permanecendo na aldeia até o ano de 1972. Em seguida retorna à cidade de Manaus até o ano de 1978, quando se desloca novamente para Ponta Alegre e, finalmente em 1986, volta a Manaus, para a região da Redenção.

No ano de 1996, Zelinda (Baku) passa a residir no município de Iranduba-AM, dando início à comunidade *Sahu-Apé* situada na rodovia BR AM-070, conhecida como Avenida Manuel Urbano, km 37, número 610 na Vila do Ariaú.

Zelinda, mais conhecida como *tuxaua* Baku, em entrevista concedida a Nascimento (2010) conta que um funcionário do Hotel de Selva Ariaú procurou por ela em sua residência na Redenção. Os funcionários do hotel, conhecendo o trabalho desenvolvido com artesanato, as apresentações de rituais e a habilidade demonstrada pelos Sateré-Mawé na construção de casas com madeira e palha, contrataram a família de Dona Baku para construir um imenso barracão nas dependências do Hotel Ariaú, localizado no município de Iranduba.

FIGURA 15. ZELINDA, MAIS CONHECIDA COMO DONA BAKU, PAJÉ E *TUXAUA* DA COMUNIDADE SAHU-APÉ. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE MAGNANI, J. G. C./ AGOSTO DE 2010)

O barracão foi construído em cerca de um mês e logo em seguida Baku e sua família retornam para Manaus. Um dos filhos da Zelinda (Baku) contou a ela que a intenção do hotel era utilizar o barracão para apresentações culturais e turísticas com índios da região, e algumas semanas após seu retorno a Manaus, seu filho informou-lhe que os índios que iriam trabalhar no barracão seriam eles mesmos.

> A princípio não gostei muito porque me lembrei do excesso de carapanã que tinha lá. Mas pensei que no hotel teríamos oportunidade de vender melhor o nosso artesanato. Então pegamos tudo de novo e voltamos para o Iranduba. Passamos um ano trabalhando no hotel, vendendo nosso artesanato e mostrando nossa cultura através dos nossos rituais, principalmente a Tucandeira. Algumas coisas aconteceram e o hotel quis nos mandar de volta para Manaus. Eu não queria mais voltar para Manaus porque não gosto de Manaus, a vida lá é difícil. Aqui[46] nós estamos acostumados a tomar banho no rio, a caçar, a pescar e lá não tem como fazer isso. (*tuxaua* Baku, entrevista realizada em 2008) (Nascimento, 2010: 55-56)

Decidido estava, portanto, não retornar a Manaus, e inicia-se a procura por um local de moradia nas proximidades do hotel. Um dos filhos de Dona Baku informou a ela que havia uma senhora funcionária da prefeitura de Manacapuru que poderia ser contatada para a doação de terrenos na região. Através desta senhora, Zelinda (Baku) e dois de seus filhos receberam três lotes de terrenos adjacentes na vila de Ariaú. Naquela época essa vila pertencia à área rural do município de Manacapuru. Recentemente houve um remanejamento da divisão territorial entre os municípios de Manacupuru e

[46] Refere-se à comunidade *Sahu-Apé*.

Iranduba, e a vila de Ariaú passou a ser considerada como área urbana de Iranduba. A primeira construção a ser levantada pelos indígenas no terreno foi o barracão de uso coletivo.

> Com a posse do terreno, eu mandei logo fazer o barracão. Meu marido nessa época viajava muito. Passava um mês com a gente e depois viajava novamente. Nisso eu fui tomando a frente na resolução dos problemas. Reuni meus filhos e disse que agora nós íamos trabalhar para nós com a nossa cultura e nosso artesanato, e até hoje é assim que a gente vive por aqui. A primeira construção foi o barracão que fizemos ali na frente. (*tuxaua* Baku, entrevista realizada em 2008) (Nascimento, 2010: 58)

O marido de Zelinda (Baku), senhor Acei, trabalhou durante 25 anos como operador de máquinas para grandes construtoras, passando sempre longos períodos longe de sua família. Os canteiros de obra em que trabalhava geralmente estavam ligados à construção de estradas federais que ligavam Manaus a outros estados da região norte, inclusive, e especialmente, a Transamazônica. Os constantes deslocamentos de Benedito também foram um dos fatores que favoreceu os também constantes deslocamentos da família.

A vila do Ariaú, atualmente, é um local que possui ruas asfaltadas e energia elétrica. Conta com escolas, posto policial, boxes comerciais na beira da estrada, campos de futebol e alguns hotéis de selva. O terreno da comunidade é relativamente grande, se comparado às outras comunidades.

Sahu-Apé possui algumas particularidades em relação às demais comunidades Sateré-Mawé. Devido à grande articulação e preparo dos filhos de Baku frente às oportunidades surgidas, a comunidade conta com boas edificações, escola, grande centro comunitário etc.

Um bom exemplo foi a rápida mobilização frente à construção do gasoduto entre os municípios de Coari e Iranduba, no ano de 2009. Este gasoduto foi construído para escoar a produção de gás liquefeito de petróleo pelos municípios de Urucu, Coari, Anori, Anamã, Caapiranga, Manacapuru, Iranduba e Manaus. A Comunidade *Sahu-Apé* foi incluída dentro da área de impacto das obras do gasoduto e, em contrapartida, *tuxaua* Baku e seus filhos negociaram, entre outros benefícios, a construção de um belo centro comunitário feito de madeira e palha com cobertura de alumínio.

Além disso, a comunidade recebe constantemente turistas e visitantes, chamados de “clientes”, através de ligações com guias e agências de turismo e, principalmente, com os hotéis de selva da região.

Os “clientes”, ou *karaiwas*, que geralmente chegam à comunidade pelo igarapé, são conduzidos por uma trilha em área de mata e passam pela farmácia de Dona Baku, onde são ensinados por ela sobre algumas características da pajelança *sateré-mawé*. Em

seguida conhecem o Centro Cultural, no qual as crianças da comunidade realizam uma breve apresentação de dança e canto, sendo então conduzidos à escola da comunidade onde as crianças realizam mais brincadeiras e ensinam algumas palavras em sateré-mawé para os visitantes e, por fim, são conduzidos às barracas de venda de artesanato onde podem comprar colares, pulseiras, brincos, buzinas, enfeites e ter seus corpos enfeitados com desenhos em urucum realizados pelos indígenas.

FIGURA 16. BARRACA DE VENDA DE ARTESANATO E DE PINTURA CORPORAL. À ESQUERDA E AO CENTRO VÁRIOS COLARES, BRINCOS E PULSEIRAS DISPOSTOS PARA A VENDA, ASSIM COMO UM CATÁLOGO COM ALGUNS PADRÕES GRÁFICOS PARA SEREM PINTADOS NOS CORPOS DE TURISTAS À SUA ESCOLHA. À DIREITA AO FUNDO A CASA DE UMA FAMÍLIA DE COMUNITÁRIOS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)

No dia 09 de julho de 2010 nossa equipe de pesquisadores realizou uma visita coletiva à comunidade *Sahu-Apé*. Eu já havia ficado hospedado na comunidade anteriormente, tendo-a visitado sozinho. Na ocasião do mencionado dia fomos acompanhados pelo *tuxaua* Moisés Sateré, sua esposa e seus dois filhos, e realizamos o trajeto em dois carros alugados por nossa equipe.

Acredito que pela configuração da visita, um grupo bastante numeroso, desconhecido e que chegou à comunidade com veículos próprios, fomos diretamente associados a "clientes" e inseridos como tais na dinâmica da comunidade naquele dia.

Entramos pela comunidade através de sua ligação com a vila do Ariaú. Logo à entrada uma grande placa com o logotipo da Funai sinalizava que tratava-se de uma comunidade indígena, cujo nome estava grafado como "Sarruapé". Outra placa avisava

que não era permitida a entrada de estranhos sem permissão, e para se chamar alguém bastava tocar uma buzina pendurada próxima ao portão. Tratava-se de um instrumento feito com um "gomo" oco de bambu, utilizado durante vários momentos no Ritual da Tucandeira.[47] Moisés Sateré descreveu-me a utilização desta buzina, nessa e em outras ocasiões, como uma forma de sinalizar que "alguém está chegando".

Quando entramos na comunidade caminhamos por uma pequena trilha de alguns metros. Passamos por uma espécie de pátio e pelo campo de futebol. Ao redor do pátio espalhavam-se várias barraquinhas repletas de artesanato em exposição. Caminhando mais alguns metros chegamos a um comprido barracão de chão de terra batida e cobertura de palha. Nele encontra-se um fogão de lenha cavado no chão para preparação de alimentos no moquém e uma grande mesa de madeira construída diretamente no chão, rodeada por iguais compridos bancos. Vê-se também um grande bebedouro de água, próximo de uma pia e de uma mesinha onde ficava o celular da aldeia, conectado por um fio a uma antena rural.

FIGURA 17. VISÃO DO PÁTIO DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ* A PARTIR DA COZINHA. À ESQUERDA E À DIREITA BARRACAS DE VENDA DE ARTESANATO. AO FUNDO CASA DE COMUNITÁRIOS E AO CENTRO ENTRADA DA COMUNIDADE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)

[47] Faz-se uso da buzina, que emite um som grave e contínuo, durante o ato de retirada das formigas tucandeiras do formigueiro, assim como durante o momento de chegada do grupo que vai à mata para retirá-las e também durante o próprio ritual, especialmente quando os ferrantes colocam as mãos nas luvas. Funções melhores descritas no capítulo 3.

Nesse barracão encontramos vários dos moradores da comunidade. A maioria deles vestia-se com peças de roupa branca decoradas de tinta preta e vermelha com desenhos inspirados nos padrões do grafismo sateré-mawé, encontrados nos trançados utilizados nas luvas do ritual e no famoso *purantig*[48], além de grandes formigas tucandeiras. As mulheres utilizavam também *tops* feitos de cabaças igualmente decoradas com grafismos. Todos utilizavam muitas peças de artesanato penduradas pelo corpo.

O objetivo dessa visita conjunta da equipe, além de apresentar a comunidade a todos os colegas, foi a realização de uma entrevista filmada com a *tuxaua* Baku, parte de um projeto de extensão universitária que realizamos inspirado nas ideias de Moisés sobre um Memorial Indígena que incluísse as histórias de vida de lideranças *sateré-mawé* em Manaus.

Feitas as primeiras apresentações, fomos conduzidos até o Centro Cultural da comunidade, cerca de 10 metros distante da cozinha coletiva. É uma construção circular, bem alta e toda de madeira. O telhado é coberto por palha, mas placas de alumínio completam a sua impermeabilização, tendo sido colocadas entre duas camadas de palha para que não sejam visualizadas. Na parte do fundo existem dois cômodos, um deles é um banheiro utilizado pelos visitantes e o outro é o escritório da comunidade, equipado com alguns computadores, impressoras e conta também com acesso à internet via satélite.

Nas paredes do fundo, de alvenaria, mas cobertas por palha, encontram-se alguns *banners* anexados, feitos por pesquisadores que realizaram pesquisas na comunidade, com o texto em versões na língua portuguesa e inglesa. Ao centro do salão, presos ao chão de terra batida, duas estacas estão fixadas. Em suas pontas encontram-se duas “luvas da tucandeira” que, por vezes, podem conter as formigas utilizadas no último ritual. Ao seu lado vê-se um raso buraco de fogueira no qual mantém-se a brasa sempre acesa, e pendurado cerca de 1 metro acima dele uma grade que geralmente contém a ossada de algum animal de caça. Pelo salão espalham-se peles e ossadas de produtos da caça dos comunitários.

[48] "O Porantim é uma peça de madeira com aproximadamente 1,50 m de altura, com desenhos geométricos gravados em baixo relevo, recobertos com tinta branca - a tabatinga. Sua forma lembra a de uma clava de guerra ou a de um remo trabalhado. O Porantim possui um leque de atributos: é o legislador social e os Sateré-Mawé frequentemente se referem a ele como sendo sua Constituição ou sua Bíblia; possui poderes de entidade mágica, uma espécie de bola de cristal que prevê acontecimentos, podendo andar sozinho para apartar desavenças e conflitos internos. o Porantim é o suporte onde estão gravados, de um lado, o mito da origem ou a História do Guaraná, e do outro, o mito da guerra". (Lorenz, 1992: 13-15)

Na parte frontal do centro comunitário as paredes são vazadas e, rente a elas, existem três degraus de madeira que fazem as vias de "arquibancadas" para os visitantes, clientes e turistas que vêm assistir ao ritual ou outras atividades "culturais" lá realizadas.

FIGURA 18. CENTRO CULTURAL DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ*, ENFEITADO PARA A REALIZAÇÃO DO RITUAL DA TUCANDEIRA. (ACERVO GEU--LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)

Após acomodarmo-nos, reiteramos as explicações sobre o projeto para a *tuxaua* Baku, ao qual ela consentiu, explicando que seu sobrinho Moisés Sateré já lhe havia deixado a par. Entretanto, ela disse que antes iria "nos mostrar a aldeia", pois "quando chega cliente, a gente sempre mostra a comunidade". (Cadernos de Campo: Compilação I.)

Fomos então conduzidos por um dos comunitários através de uma pequena trilha. Ela nos levou do Centro Cultural ao que nos foi referido como a "farmácia" de Dona Baku.

A farmácia ficava rodeada por um trecho repleto de mata. Tratava-se de uma pequena construção de madeira coberta por palha, erguida em um buraco escavado em um local de desnível do terreno. Por toda parte espalhavam-se frascos com raízes e folhas em prateleiras de madeira nas paredes e sobre algumas mesas. Ao centro uma pedra foi escavada: era o local utilizado para as fogueiras em rituais de defumação.

Encostados a uma das paredes, três fileiras de bancos de madeira e, à sua direita, via-se uma grande pedra cheia de bonecos, frascos e maços de plantas pendurados.

Sentamo-nos todos nos bancos de madeira e aguardamos a chegada de Dona Baku, que apareceu usando um belo cocar. Ela colocou-se à nossa frente e começou a falar algumas frases em sateré-mawé e logo em seguida traduziu o que havia dito, algo como uma frase de boas-vindas à aldeia. Passou a mostrar algumas coisas na farmácia e a explicar em tom didático as atividades que desenvolvia ali.

FIGURA 19. VISTA DA PARTE DE FORA DA FARMÁCIA DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ* A PARTIR DA TRILHA QUE SAI DO IGARAPÉ. (ACERVO GEU--LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)

Terminada sua fala fomos conduzidos de volta ao Centro Cultural, onde algumas crianças da comunidade haviam se preparado para apresentar um número musical. Cantaram em sateré-mawé e depois em português uma música sobre um sapo que pulava para frente e para trás. A cantoria foi acompanhada pelo som de um atabaque e por coreografias feitas pelas crianças.

Em seguida, logo ao lado do Centro Cultural, fomos conduzidos à escola da comunidade, uma construção que seguia seus mesmos moldes, mas em menores dimensões. Diversas carteiras escolares espalhavam-se pelo salão e em uma das extremidades encontrava-se uma lousa branca. Pediram para que nos sentássemos nas

carteiras enquanto um grupo de crianças nos ensinava algumas palavras em sateré-mawé.

Findo o *tour*, que durante minhas estadias na comunidade vi ser repetido inúmeras vezes, sempre na mesma configuração, às inúmeras visitas de clientes à comunidade, fomos conduzidos às barracas de artesanatos. Cada uma das famílias da comunidade tinha uma barraquinha. O percurso todo deve durar cerca de 50 minutos e mobiliza todos na comunidade.

As casas da família espalham-se pelo terreno, localizadas próximas do Centro Cultural e do barracão, onde são preparadas as refeições coletivas com fogo à lenha. Algumas das casas são de dois andares e o material de construção é, principalmente, madeira e palha revestidas internamente com alvenaria. Existe ainda uma pequena casa suspensa sob palafitas próxima ao local onde estão atracadas as embarcações da comunidade. Nela fica, geralmente, o marido de Baku, senhor Benedito, tomando conta da entrada e das embarcações da comunidade. Em direção ao rio encontram-se alguns chalés, nos quais os "clientes" podem pernoitar na comunidade caso desejarem. Essas casas também são utilizadas para a recepção de parentes.

FIGURA 20. VISTA DA ÁREA DO PORTO DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ* NA VAZANTE. NA ÉPOCA DA CHEIA O GRAMADO VERDE AO CENTRO PERMANECE TOTALMENTE ALAGADO. NELE ESTÃO DISPOSTOS VÁRIOS FEIXES DE PALHA QUE ESTAVAM SENDO UTILIZADOS PARA REVIGORAR A COBERTURA DA COZINHA E A ÁREA DE REFEIÇÕES COMUNAL. AO FUNDO, NO CENTRO, ENCONTRAM-SE OS DOIS BARRACÕES UTILIZADOS PARA A HOSPEDAGEM DE PARENTES E DE TURISTAS. À ESQUERDA, ALGUMAS CASAS DE COMUNITÁRIOS. NO CANTO DIREITO INFERIOR, PRÓXIMO À CANOA, ENCONTRA-SE O INÍCIO DE TRILHA QUE LEVA AO IGARAPÉ. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)

FIGURA 21. VISTA DO PORTO DA COMUNIDADE NO PERÍODO DA VAZANTE. O IGARAPÉ DO ARIAÚ É LOCAL DE CONSTANTE CIRCULAÇÃO POR PARTE DOS COMUNITÁRIOS, SENDO UTILIZADO COMO LOCAL PARA A CAÇA E A PESCA, ASSIM COMO PARA DESLOCAMENTOS EM BUSCA DE SEMENTES, FOLHAS, RAÍZES E TUCANDEIRAS. AO CENTRO ESTÃO AS CANOAS E UMA LANCHA UTILIZADA PARA TRANSPORTAR TURISTAS PARA VISITAÇÃO À COMUNIDADE.

Durante os curtos períodos que passei em *Sahu-Apé* ao longo dos anos de pesquisa de campo, as atividades de pajelança realizadas por Dona Baku eram responsáveis por grande parte da circulação de visitantes e clientes à comunidade. Seu filho, Sahu, também é procurado para a realização de rituais, como relata a pesquisadora Ana Sertã, no dia 09 de junho de 2010, em nosso caderno de campo.

> Chegando à comunidade, me juntei aos demais, que estavam conversando com Sahu sobre os saberes do pajé e a cura através das plantas. Sahu disse que era necessário estarmos dentro da "farmácia" para falar sobre esses assuntos. Para lá fomos então. Dentro da farmácia, ele contou que sempre ocorrem rituais na comunidade, e seus principais frequentadores seriam os hóspedes de hotéis próximos. Sahu disse que o saber do pajé não pode ser transmitido entre gerações, posto que é um dom. O pajé tira a cura de sua própria intuição, como Dona Baku já nos havia explicado. Sahu acrescentou que se algum pajé disser que aprendeu aquilo de alguém, isso atesta que a pessoa não é pajé. O dom é reconhecido por outro pajé no momento do nascimento de uma criança, e desde o início isso é sabido. Dona Baku, quando chegamos, contou diversas histórias sobre seus conhecimentos de cura, histórias de ferimentos graves, anteriormente tratados em hospitais convencionais, e que somente foram curados a partir de uma espécie de *insight*, que lhe ocorria após meditar (...). (SERTÃ, Ana. In: **Cadernos de Campo: Compilação I.**)

Em uma de minhas visitas, mais precisamente no dia 28 de março de 2012, Dona Baku compartilhou um pouco mais de sobre seu "dom" da pajelança. Segundo sua fala, o conhecimento sobre as capacidades de cura dos benzimentos e dos remédios, assim como sua capacidade de previsões, são um "dom dado por Deus". Ela nunca teve um

pajé para lhe ensinar. Havia um senhor em Ponta Alegre com o qual ela poderia ter aprendido, mas ele faleceu e ela não teve com quem “acertar sua linha”.

Dona Baku não teve professor algum, portanto não foi “aprendendo” algo como entendemos o aprendizado, de uma forma gradual e construído pela pessoa, no sentido de um conhecimento acumulativo por blocos de informação. Ela falava sobre uma forma de conhecer na qual ela simplesmente já “ia sabendo” sobre as interações entre os seres e entre o conjunto de plantas e rezas das quais ela faz uso em seus banhos, remédios, perfumes e benzimentos.

Contou que desde pequena sentia uma forte presença que a acompanhava, tinha sonhos e visões de seres. Uma vez ocorreu uma convenção de pajés na cidade de Manaus, e ela logo se apressou a ir com sua filha. Em um determinado momento foi informada que os pajés chamaram aqueles que quisessem “acertar sua linha” a se ajoelhar no centro de uma roda formada por eles. Dona Baku então se dispôs prontamente a participar. Em meio ao ritual, um deles a benzeu com penas de arara e, segundo ela, neste momento sentiu que aquela presença que antes a acompanhava desapareceu. Passou então a andar sem medo, inclusive na mata. Disse que após esse trabalho um pajé a convidou a fazer um pacto, com sangue e etc., para que ela aprendesse a realizar feitiços para o “mal”. O convite foi recusado.

Dona Baku demonstrou muito temor em relação à prática da pajelança voltada para o mal. Afirmou tomar muitos cuidados com feitiços, pois “fazer o mal sempre faz com que ele volte”. Contou-me que apenas com o olhar poderia lançar essas “flechas”, esse mal. Enquanto falava ela fazia sinais apontando os olhos e em seguida para um alvo, exemplificando a trajetória. Afirmou também que quando alguém muito doente vai procurá-la alguns dias antes ela mesma adoece, sente-se fraca.

Algumas dessas pessoas são moradores da vila do Ariaú e das cidades de Iranduba e Manacapuru que a procuram especificamente para a cura de alguma enfermidade. Alguns deles são velhos conhecidos e realizam tratamentos prolongados com a pajé. Outros realizam rituais para abrir caminho.

Contou-me, nessa mesma ocasião, que uma vez foi consultada pelo dono de um comércio local que havia obtido uma cobra embalsamada em um jarro de vidro. Após adquirir tal amuleto seu estabelecimento começou a perder o movimento de clientes até, finalmente, fechar. Dona Baku atentou para a relação entre esse amuleto e seu infortúnio. Ao examinar o tal jarro de vidro e seu conteúdo encontrou um pequeno animal dentro do vidro. Entendi que era uma espécie de preguiça pequena, um tipo de animal cuja característica é de mexer-se pouco, e estava encolhido como que em

posição fetal. Daí ela reconheceu o trabalho que havia sido feito para destruir o comerciante.

Eu mesmo, no dia 02 de abril 2012, resolvi experienciar um trabalho realizado por Dona Baku. Seria um “banho” para descarrego, seguido de “defumação” e, na sequencia, outro banho para “abrir caminhos”. (Cadernos de Campo: Compilação II.) Próximo ao meio-dia Dona Baku me disse que estava na hora de realizar o banho, que deveria ser feito às 6h, 12h ou 18h.

Acompanhei-a até sua farmácia e no trajeto contou-me que antes os comunitários ocupavam apenas a parte frontal do terreno, em relação à vila. Os fundos, que hoje encontram-se ocupados, eram apenas mata fechada. Por incentivo de sua irmã Zeila (Kutera) é que ela resolveu construir sua farmácia e passou a oferecer serviços de pajelança. Outra pessoa fundamental teria sido uma canadense, de passagem pelo Brasil, que dizia-se vidente e também encorajou Dona Baku a começar seu negócio de pajelança.

Sentado em um dos bancos de sua farmácia fiquei a reparar nos detalhes do local: muitos potes com plantas e líquidos espalhados. Pareceu-me pouco provável que aquele ambiente tivesse sido “montado” apenas como espécie de cenário para visitantes. Reparei, enquanto ela procurava ingredientes para a mistura, a existência de alguma forma de organização para aquela disposição. A pajé reclamou de Sahu (seu filho) que bagunçava tudo por lá. Perguntei se ela quem havia organizado tudo por ali, ao que respondeu afirmativamente, com exceção de uma grande pedra ao canto, que já estava “organizada ali mesmo”.

Dona Baku entregou-me uma garrafa pet de 2 litros cheia de um líquido verde com forte cheiro de mato e um pequeno pedaço de sabão. Deu-me as seguintes instruções: descer pela trilha que vai direto ao igarapé, despir-me e ficar “como adão”. Nadar até as tábuas que ficam flutuando no fundo e ali lavar-me com o sabonete e jogar a solução em todo o corpo, repetindo a operação algumas vezes, sempre mentalizando meus desejos. Um restinho da solução deveria ser guardado para que eu jogasse sobre minha cabeça antes de sair da água. Alertou-me para se caso alguma peça de roupa se molhasse no igarapé não deveria voltar a vesti-la, e tranquilizou-me quando à possibilidade de alguém passar por lá enquanto eu me banhava, pois a pessoa levaria embora tudo o que estava sendo descarregado ali. Após o banho, o sabonete deveria ser jogado no fundo do igarapé por cima dos meus ombros. Findo o processo, eu deveria retornar pelo mesmo caminho que havia feito, direto à farmácia e aguardar a sua chegada. Tudo isso deveria durar cerca de uma hora.

Quando retornei, a farmácia estava coberta por uma fina camada de fumaça. Lá dentro um pequeno fogo foi aceso com algumas raspas de madeira que soltavam um cheiro forte. Dona Baku chegou alguns minutos depois de mim, explicou-me que o banho inicial era para tirar tudo de carregado que poderia estar me atrapalhando, e a defumação também fazia parte desse processo. Pediu para que eu me aproximasse da fogueira e abanou fumaça por todo meu corpo, pedindo-me para levantar os braços e virar, dando ênfase à palma das mãos para receber a fumaça, enquanto dizia algumas frases em sateré-mawé. Em seguida sentou-me no banco e, com uma seringa sem agulha, recolheu um líquido de um pote, abriu minhas mãos e espalhou o líquido com a seringa em dois movimentos, formando uma cruz em cada mão, pedindo que eu mentalizasse meus desejos.

Terminou dando-me uma garrafinha pequena de plástico com um líquido marrom para que eu tomasse mais um banho nas águas correntes de um igarapé. Esta parte do ritual seria para abrir meus caminhos. Eu deveria jogar o líquido no corpo após o banho e esperar que ele secasse. Por fim fomos até sua lojinha de perfumes, ela abriu a prateleira e disse que eu escolhesse um deles dentre as variedades: Paz, Amor e Prosperidade. Quando demonstrei dúvida entre qual escolher disse-me que eram todos iguais.

Além desses atendimentos que Dona Baku realiza, às vezes, ela é consultada para desfazer trabalhos de terceiros, tendo também que defender a si própria e à comunidade. Segundo a *tuxaua*/pajé, ela e sua comunidade são alvos de constantes de feitiços. Graças a seus dons, ela tem meios de se proteger desses ataques, caso contrário conjecturou que a comunidade já teria se desfeito.

Episódios de hostilidades entre indígenas e a vizinhança ocorrem esporadicamente. Dois dos principais motivos das querelas devem-se à parte do terreno da comunidade ter sido ocupado por não indígenas e à recém construção da ponte sob o Rio Negro, ligando Iranduba a Manaus, o que provocou grande valorização dos terrenos da região, aumentando as pressões sobre a ocupação do espaço e, consequentemente, do interesse da retirada dos indígenas do local.

No primeiro semestre de 2012, quando a questionei sobre a participação dos comunitários na Igreja Adventista do Sétimo Dia da vila do Ariaú, disse-me que “estava tudo bem no momento”, mas não eram incomuns os desentendimentos com alguns fiéis que não aceitavam as pinturas e adornos corporais que os Sateré-Mawé utilizam.

A *tuxaua*/pajé se demonstrou preocupada com as relações entre a vizinhança, que disputa o terreno do local. No início de 2012, uma das cabras de criação da

comunidade foi degolada e jogada em seu terreno, algo interpretado por Dona Baku como uma ameaça física e espiritual contra todos. Pareceu-me que, conjuntamente às disputas políticas pelo direito à terra e às ameaças físicas, como um tiro que fora disparado em um muro de fronteira com a comunidade e a degola da cabra de criação, existiam também as ameaças espirituais, como os feitiços e o mau-olhado.

Dona Baku contou que seus filhos "têm a cabeça quente" e ela, como *tuxaua*, deve apaziguar os conflitos, o que inclui também as disputas na Igreja. Segundo ela, o pastor os apóia e diz que o importante é que "seu coração esteja em Deus". Os planos são de construir uma igrejinha na comunidade, com aparência "tradicional".

As atividades do cotidiano dos comunitários são muito voltadas à própria comunidade, quer dizer, quase nenhum dos comunitários mantém emprego fora dali. Alguns deles são empregados pela prefeitura como funcionários da escola, que mantêm suas atividades na própria comunidade, contratados como professores indígenas, vigia, cozinheiro etc.

As atividades de caça e coleta nas matas da região são constantes, assim como as de pesca, por parte dos homens. Foram várias as ocasiões em que pude acompanhar os homens durante a caça de jacarés e as atividades noturnas de pesca. Já as mulheres, passam muito tempo cuidando das crianças, cozinhando e envolvidas em atividades domésticas.

> Sobre o dia a dia, Sahu me disse que pela manhã as crianças iam para a escola, depois alguns iam pescar, outros caçar e as mulheres faziam artesanatos. Nos quatro dias em que permaneci lá, em dois as crianças não tiveram aulas, isso porque a professora estava grávida e teve que fazer exames nos outros dias; todos os dias as índias faziam artesanatos ou poliam os artesanatos, e quando vinham visitantes ou turistas elas os vendiam. A pesca era diária, cada família comia o que pescava na maioria dos dias, mas a caça não; conversando com um dos índios descobri que a caça era feita esporadicamente ou em datas especiais, como o dia do índio, que estava próximo e ele ia começar a caçar para reservar; a conserva seria feita no Moquém (fogueira com uma telha numa altura que fique em temperatura média), e poderia ser conservado por mais de uma semana. Nos dias em que estive lá no restante do tempo os índios ficavam dentro de suas casas ou nas áreas comuns, conversando ou jogando bola. (Tarsila. Contribuição de pesquisadora da UFAM. In: **Caderno de Campo: Compilação II.**)

2.6. Waranã (Manaquiri-AM)

No município de Manaquiri-AM localiza-se a comunidade Sateré-Mawé *Waranã*. O trajeto entre Manaus e Manaquiri pode ser feito de lancha, a partir do porto da Manaus Moderna, e o percurso demora mais ou menos 2 horas, dependendo do regime da cheia e vazante do rio Negro e Solimões, assim como do número de passageiros que embarcam e desembarcam pelo caminho.

A história dos Sateré-Mawé no município de Manaquiri também começa com Dona Tereza. Após vários anos passados em Manaus, ela conhece seu segundo companheiro. Ele era empregado como vaqueiro na fazenda de uma família referida pelos Sateré-Mawé como “os Fonseca”.

Os chamados “Fonseca” seriam donos de uma fazenda no município de Manaquiri. Dona Tereza e sua filha mais nova, Zorma, mudaram-se junto com seu companheiro para uma pequena propriedade cedida a eles às margens do rio Solimões, próximo a uma vila chamada Andiroba.

Dona Tereza permaneceu lá até a morte de seu companheiro, retirando-se do local em seguida. O terreno, que ficava na beira do rio, era constantemente castigado pelas cheias do Solimões, o que impedia o cultivo e a criação de animais. Durante os períodos de maior cheia a família de Dona Zorma tinha que abandonar sua casa e transferir-se temporariamente para a casa de conhecidos na vila de Andiroba.

Após vários anos sendo castigados por essa rotina, a família de Dona Zorma decide ocupar um terreno de terra firme.

O local escolhido fica às margens de um ramal de terra que liga a Vila do Andiroba ao km 17 da Estrada do Manaquiri. A Vila, por sua vez, liga a sede do município de Manaquiri à BR-319, pela qual se pode fazer um trajeto por terra que leva até a cidade de Manaus após uma travessia de balsa.

A comunidade Sateré-Mawé *Waranã* fica na margem direita do ramal, em relação a quem vai da estrada do Manaquiri até a Vila de Andiroba, distante da estrada cerca de dois quilômetros. Essa comunidade certamente é a que passa por maiores dificuldades devido ao isolamento provocado pelas péssimas condições de deslocamento pelo ramal de terra que, quando chove, fica intransitável, e no período da cheia tem trechos alagados.

Até o início do ano 2012 os comunitários enfrentavam problemas para a obtenção de água potável, caminhavam grandes distâncias para poder lavar as roupas e racionavam os três galões semanais que a prefeitura enviava.

Dona Zorma é atualmente a *tuxaua* da comunidade, responsabilidade que divide com seu marido, Seu João, o qual era morador da Vila de Andiroba. Sua família nunca abriu mão de habitar esses terrenos no Manaquiri, apesar da necessidade de se deslocar para Manaus com muita frequência.

É em Manaus que participam da Festa da Tucandeira nas comunidades do Redenção, e também onde alguns dos comunitários moraram enquanto completavam os estudos ou passavam por tratamento médico.

O núcleo familiar de Dona Zorma, que fundamentalmente compõe o quadro dos comunitários de *Waranã*, já morou com Dona Tereza na comunidade *Hywy* (então, comunidade *Mawé*) e no terreno da Redenção.

Apesar de já haver conhecido anteriormente a *tuxaua* Zorma e seu marido João e tê-los encontrado em diferentes ocasiões em Manaus, como durante a Festa da Tucandeira de *Y'apyrehyt* e no período de realização de comícios no ano de 2010 na mesma comunidade, tive oportunidade de conhecer a comunidade *Waranã* somente no primeiro semestre de 2012.

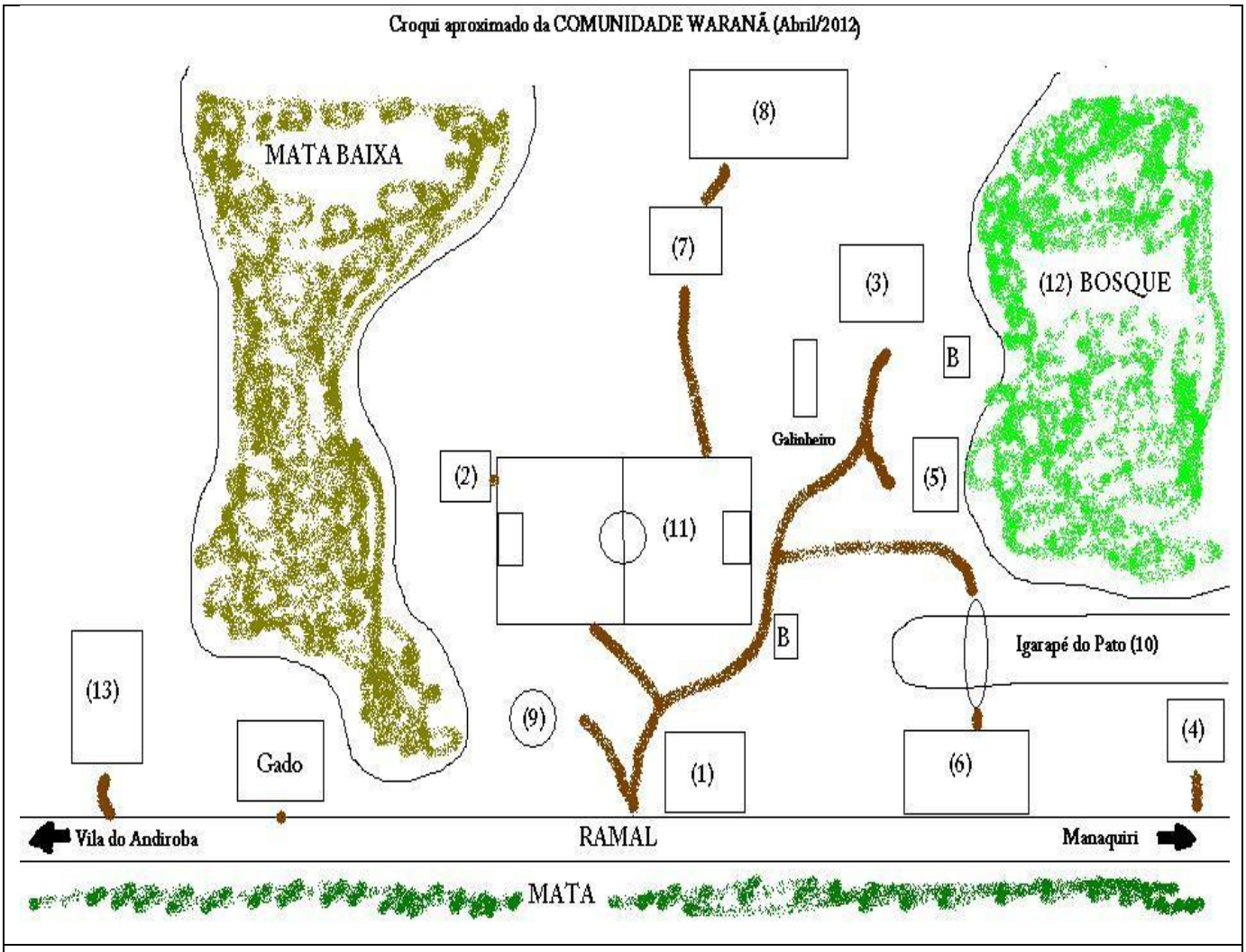

FIGURA 22. CROQUI COMUNIDADE SATERÉ-MAWÉ WARANÃ.

Fui conduzido à comunidade *Waranã* por um dos filhos de Dona Baku.

Em uma visita à comunidade *Sahu-Apé*, no dia 28 de março de 2012, participei de uma conversa sobre a qualidade da farinha produzida pela comunidade do Manaquiri, na qual pude constatar como a farinha, e o espaço para seu plantio assim

como a força de trabalho necessária para sua produção, representava uma dimensão das relações de troca entre as comunidades. Perguntei então se alguém poderia levar-me até *Waranã* em alguma ocasião. Um dos filhos de Baku, conhecido como Batata, se ofereceu para acompanhar-me. Acertamos o dia e fui orientado a realizar uma pequena compra para ajudar no *miú*, como é de praxe.

No dia 03 de março de 2012 partimos, Batata e eu, da comunidade *Sahu-Apé* para a comunidade *Waranã*. Em torno das oito horas da manhã, caminhamos da aldeia até a estrada Manuel Urbano (AM-070), que liga Manaus ao município de Novo Airão, passando pelos municípios de Iranduba e Manacapuru. Do ponto na estrada embarcamos no primeiro ônibus que nos levaria à estação rodoviária de Manacapuru.

Chegando lá caminhamos até a beira do rio Solimões. Da rodoviária à beira foram cerca de 30 minutos de caminhada. No porto encontramos muitas lanchas que fazem trajetos para comunidades próximas e apenas alguns barcos recreio. Fomos perguntando até encontrar a lancha que ia ao Manaquiri. Como chegamos cedo, nos sentamos no cais para comer algo e esperar. O trajeto é realizado apenas uma vez ao dia, partindo às 11h30 e retornando no dia seguinte às 5 da manhã.

A lancha era relativamente pequena e durante o trajeto fez várias paradas. Como estava na época da cheia a lancha deixava os moradores na porta de suas casas de palafita, ilhadas (ou ligadas) umas (d)às outras pelos alagados.

Segundo fui informado pelo condutor, o caminho que percorremos até o Manaquiri só era possível de ser trilhado nas épocas de cheia. O caminho durante a seca seria completamente outro.

Chegamos ao destino próximo às 13h, em um porto bem limpo e vazio, obra recente do Governo Federal. Logo em frente ao porto uma grande praça central, rodeada de pequenos estabelecimentos comerciais, todos com ares "caseiros". Batata e eu começamos a caminhar buscando pela Kombi que faz o trajeto de Manaquiri até a Vila de Andiroba.

Enquanto cruzávamos a praça central dois homens chamaram por Batata. Convidaram-nos para sentar com eles e almoçar. Meio relutantes aceitamos, afinal a Kombi não sairia tão cedo. Eram dois sindicalistas locais que procuravam o apoio "dos indígenas" para um candidato à prefeitura do Manaquiri. Depois do almoço nos levantamos e um dos sindicalistas, notadamente o mais falante, aproximou-se de Batata e disse que precisavam conversar mais, pois tinham um "nome forte" para a prefeitura. Impressionei-me com a influência na política local que a articulação dos indígenas parecia ter. Continuamos o trajeto.

Optamos então por não esperar pela Kombi, que partiria somente às 17h, e pegamos dois mototáxis por R$ 15,00 cada, que nos deixaram no km 17 da estrada do Manaquiri. A lama impedia que nos deixassem mais próximos da comunidade. Tiramos nossos calçados e arregaçamos as calças para a caminhada na lama.

Ao chegar fomos recebidos na casa de Dona Zorma, a *tuxaua* da comunidade *Waranã*. Toda a comunidade fica ao longo do ramal, e a maioria de suas casas ficam espalhadas ao longo dele.

Dona Zorma enfatizou os agradecimentos a Batata por ter me levado até a comunidade. Segundo ela eu fui o primeiro pesquisador a visitá-los. Deixou clara sua expectativa de que eu pudesse colaborar para tornar a comunidade conhecida e reconhecida para além do contexto local.

A comunidade *Waranã* conta com seis casas espalhadas pelo seu terreno. A casa da *tuxaua* Zorma Silva dos Santos (número 01 no croqui), o único sobrado, é construída toda em madeira e coberta com telhas de zinco e palha. No andar debaixo encontram-se o local de preparação de refeições da família e o espaço para recepção de visitantes. Algumas redes ficam espalhadas pelo local. O andar de cima é o dormitório, e nenhum dos ambientes possui divisões internas.

O filho mais novo de dona Zorma, Gilmar Silva dos Santos, mora em uma casa de madeira próxima ao campo de futebol (número 02 no croqui). O filho mais velho de Zorma, Nazareno Silva dos Santos, mora em uma casa perto do Centro Cultural (número 04 no croqui) com sua esposa Wanderleia e seus três filhos, Andrielle, Brenda e Bruno. A filha de Dona Zorma, Tatiane dos Santos Vieira, mora com seu marido Cristovão e seus dois filhos, Taílson e Taiane, mais ao fundo do terreno (número 03 no croqui).

Duas famílias mais moram na comunidade, nas casas marcadas pelos números 05 e 13 no croqui. A comunidade conta também com uma área de roçado (número 08 no croqui), casa de farinha (número 07 no croqui), poço artesiano (número 09 no croqui), campo de futebol (número 11 no croqui) e o Centro Cultural (número 06 no croqui). Bem em frente ao ramal, do outro lado dele, o mato foi limpo e bancos de madeira foram ali feitos: este espaço é chamado de “pracinha”. A área à frente da comunidade é uma grande mata, local em que caçam, recolhem a palha e a madeira para suas construções.

Dentro do terreno da comunidade uma pequena área verde foi conservada, apelidada de bosque (número 12 no croqui). O projeto dos comunitários é transformá-lo em um local para visitação de turistas, encaixando-se no intento mais amplo de

estruturação da comunidade para buscar sua manutenção através de iniciativas que reforcem a “sustentabilidade” e a “cultura tradicional sateré-mawé”.

A comunidade Waranã vem há pouco tempo ganhando mais visibilidade, objetivo que passou a ser alvo dos esforços dos seus moradores para serem reconhecidos enquanto indígenas Sateré-Mawé pela mídia, pelo poder público local, pelas diferentes agências e instituições que podem fornecer-lhes alguma forma de benefício, pelos pesquisadores e, inclusive, por sua vizinhança na Vila de Andiroba e na cidade de Manaquiri.

A realização da primeira Festa da Tucandeira na comunidade no ano de 2011 relaciona-se com esse intento de reconhecimento e visibilidade. A festa, segundo os relatos dos comunitários, contou com a participação em peso de sua vizinhança.

Aparentemente, após a realização da Festa da Tucandeira na comunidade, ela passou a ser amplamente conhecida e reconhecida na região. Em algumas ocasiões de visita a Manaquiri fui acompanhado de um dos filhos de Dona Zorma, e todos com quem ele conversava mencionavam a realização do ritual, com tom de espanto, admiração ou zombaria, e até mesmo o padre da igreja católica de Manaquiri estaria interessado em passar alguns dias com os indígenas em sua comunidade. (Cadernos de Campo: Compilação II.)

A organização e realização da Festa da Tucandeira colocam ênfase na circulação entre as comunidades Sateré-Mawé e nas linhas de relações entre elas. A comunidade Waranã, apesar da maior distância com as outras, também se insere nessa dinâmica de participação. As luvas para o ritual foram trazidas por Marta (Ária), que atualmente mora na Redenção, e foram confeccionadas por seu pai, o pajé Curum Bené. Marta levou parte do seu grupo de cantoras para se apresentar lá, e também alguns ferrantes.

O esforço dos moradores da comunidade, conjuntamente com as articulações entre os Sateré-Mawé de outras localidades, fez com que a festa fosse considerada um grande sucesso, atraindo muitas pessoas e ferroando pela primeira vez dois jovens da comunidade, além de muitos visitantes de Manaquiri e da Vila de Andiroba.

Quando da minha primeira visita à comunidade Waranã ocorreu um fato inesperado. Na noite do dia 03 de abril de 2012 eu havia dormido na casa de Gilmar, filho caçula de Dona Zorma. Logo de manhã alguém veio avisá-lo que Seu Norberto, um senhor de muita idade que estava aos cuidados de João e Zorma, havia falecido durante a noite.

Seu Norberto morava aos cuidados do casal no andar de baixo da casa da *tuxaua*. Durante muitos anos ele morou sozinho em seu rancho na região da Vila de Andiroba e, há algum tempo, havia sofrido um derrame que tornou seu estado de saúde delicado.

João e Zorma o acolheram, mesmo ele não fazendo parte da família, provavelmente por o conhecerem há muitos anos. Seu Norberto era chamado de "titio" e os filhos e sobrinhos de Zorma o chamavam de "vovôzinho".

Após o chamado, Gilmar levantou-se rapidamente. Disse para eu continuar na casa enquanto ele averiguava o que havia acontecido. Permaneci lá por um tempo, escutei choros e lamentos, resolvi arrumar minhas coisas e ver o movimento. Quando saí, o corpo de Norberto ainda estava na cama na casa de Dona Zorma e muita movimentação já havia ocorrido, várias pessoas já haviam sido avisadas e os filhos de Zorma partiram para capinar a área do Centro Cultural onde o corpo seria velado.

Ao longo do dia vários conhecidos foram chegando, trazendo pão, farinha, peixe, arroz, feijão e refrigerante, que já iam sendo preparados na cozinha, junto a todos e ao corpo. Uma grande quantidade de pão, cuscuz e café foi preparada, e mais mantimentos não paravam de chegar.

Devido à grande movimentação não pude averiguar a origem de tudo e de todos, mas aparentemente o senhor Norberto tinha parentes e conhecidos na Vila de Andiroba e região e fiquei impressionado como a notícia se espalhou rápido.

A grande movimentação na comunidade, assim como a escolha do Centro Cultural como o espaço para o velório do falecido Seu Norberto, demonstraram certa forma de centralidade que aquela comunidade passava a ocupar na região para além dos assuntos políticos e da Festa da Tucandeira.

2.7. "Sou da selva. Sou mulher guerreira. Sou a Tucandeira"[49]

É necessário enfatizar como os modos de habitação e construção na vida cotidiana dos Sateré-Mawé na cidade de Manaus e seus arredores se entrelaça com a história da conformação do espaço. Nas narrativas dos próprios interlocutores percebe-se como o processo de ocupação e construção de bairros teve uma participação efetiva dos Sateré-Mawé, principalmente de mulheres, o que nos informa sobre uma concepção da participação desse coletivo literalmente no processo de configuração de Manaus.

> (...) esse momento de conquista das territorialidades é inerente ao processo de formação dos bairros Alvorada, na primeira metade dos anos 70, São José (em 1980), Redenção, Novo Israel, caracterizado por ocupações em que as mulheres Sateré-Mawé estiveram presentes, ajudadas por líderes de ocupações de terra. Com efeito, não custa lembrar que a ocupação do bairro

[49] Trecho de música do grupo musical composto por mulheres Sateré-Mawé de diversas comunidades dos arredores de Manaus-AM.

> Alvorada, conhecido como Cidade das Palhas, começa nos anos sessenta. A partir de 1967, o bairro se expande demograficamente, em razão da implantação da Zona Franca de Manaus.
> Em relação à área que hoje é o bairro São José Operário, na zona Leste, a ocupação se efetuou no final dos anos setenta e início dos anos oitenta, período em que um outro grupo de mulheres Sateré-Mawé se deslocou do bairro Alvorada para participar do processo de ocupação. Quanto ao bairro Novo Israel, a ocupação se deu no final da década de oitenta. Instituído bairro em 1988, houve deslocamento de alguns Sateré-Mawé que moravam no bairro Redenção, depois que participaram do movimento de ocupação de terreno, não com menos conflitos com grileiros. (Santos, 2008: 55)

As mulheres cujas trajetórias foram descritas brevemente acima eram e são reconhecidas como lideranças importantes entre os Sateré-Mawé das comunidades mencionadas. Sua força, luta e perseverança são consideradas capacidades e características de verdadeiras guerreiras.

Essas mulheres passaram a assumir papéis antes ocupados apenas por homens nas aldeias da terra indígena, tornando-se elas *tuxauas* e lideranças encarregadas de relações intra e extra comunidades, algumas vezes inclusive acumulando essas funções com as atribuições de pajelança. Nessas comunidades mulheres passaram a colocar-se como ferrantes nos Rituais da Tucandeira, logrando o seu reconhecimento e construção enquanto "guerreiras".

Nada disso se dá sem uma série de objeções, e muitos de seus parentes das aldeias não veem com bons olhos a participação feminina nos processos de decisões políticas, assim como sua participação como ferrantes no ritual.

Zenilda é figura importantíssima nesse processo e, através de articulações da AMISM com ONGs internacionais, conseguiu organizar uma grande viagem de barco que partiu de Manaus e percorreu diversas aldeias dos rios Maraú e Andirá com o objetivo de estreitar as relações entre os parentes, dinamizando as linhas de relações entre eles. Essa viagem ainda está muito viva na memória de todos.

Na ocasião das viagens, por exemplo, as mulheres teriam enfrentado confrontos com lideranças tradicionais e, segundo a narração e lembranças de algumas pessoas, seu intuito também foi o de conscientizar outras mulheres sobre suas possibilidades de atuações políticas.

Zenilda (Aruru) faleceu no ano de 2007 e Zeila (Kutera) falece em 2009, ambas em Manaus. A notícia da morte das duas lideranças chegou a ser noticiada nos jornais locais. Uma das notícias, coletada por Araújo (2010: 122), mostra a importância assumida por Zeila (Kutera) como liderança Sateré-Mawé. Seu corpo foi levado de Manaus até a aldeia de Ponta Alegre no rio Andirá, tendo sido velado e enterrado com as "devidas honras de uma guerreira".

Marta (Ária), uma de suas filhas, contou-me que a sua mãe foi muito homenageada, pois sempre havia trabalhado muito pelas "bases" (aldeias). Seu corpo foi velado na Igreja Adventista do Sétimo Dia localizada no bairro da Redenção e em seguida levado à aldeia de Ponta Alegre, onde um cortejo esperava sua chegada para o velório, que foi realizado por todas as Igrejas presentes lá: Adventista, Universal, Batista e Católica.

Todos os autores até aqui citados enfatizam a dimensão midiática dos conflitos nos quais os Sateré-Mawé estiveram envolvidos na cidade, desde as lutas para ocuparem locais de moradias até as inúmeras brigas entre si, pelos mais diversos motivos. Essas disputas foram alvo de grande repercussão, rendendo aos Sateré-Mawé grande reconhecimento e fama de um povo guerreiro, bélico e perigoso.

> Esses incidentes agravaram-se também na memória dos Sateré-Mawé de Manaus e de outras comunidades indígenas da cidade, que consideram que "os índios são agressivos e briguentos. Eles gostam de brigar. É muito difícil falar com eles". Através dos meios de comunicação, o resto da cidade muitas vezes foi testemunha dos graves incidentes ocorridos entre eles. Os incidentes envolvendo os Sateré-Mawé, sendo especialmente presentes nas atividades culturais organizadas na cidade, e seus mitos e costumes sendo integrados à lenda amazônica mestiça, marcaram fortemente as atitudes e comportamentos da população manauara em relação aos índios em geral: "os índios são guerreiros, violentos, briguentos, perigosos" [nota 142: O "relato amazônico" dos mestiços integrou um conjunto de elementos que, supunha-se, pertence à tradição Sateré-Mawé: palavras tupi, músicas e cantos falando de elementos tribais, manifestações artísticas e elementos estéticos, toponímia, festas, animais que falam, etc. O "guerreiro tupi" exerce um feitiço maior que o "pajé Dessana" na narração mítica da história amazônica mestiça. Não é por acaso que o maior evento folclórico amazônico seja o festival do boi de Parintins. (Bernal, 2009: 105-106)

Atualmente os Sateré-Mawé mantêm-se constantemente presentes na mídia. Isto se deve, principalmente, à realização da Festa da Tucandeira, aos encontros de Guerreiros em suas comunidades e, ainda, à luta por locais de moradia na cidade. Equipes de reportagem dos mais diversos meios de comunicação e dos mais diferentes locais do mundo são presença rotineira nas comunidades Sateré-Mawé.

Algumas das mulheres Sateré-Mawé, tendo-se deslocado em direção a Manaus, assumiram o papel combativo ao lutar pela sobrevivência na cidade, primeiramente em busca de empregos em casas de família, em seguida através da "caçada" de todo tipo de material possível de ser revendido, colocando-se na linha de frente da busca por locais de moradia.

A "caçada" protagonizada pelas mulheres assume outras proporções quando, após a organização em comunidades, passam a articular-se com o poder público, pesquisadores, veículos midiáticos, agências de turismo e hotéis de selva por meio da exposição negociada da "cultura" Sateré-Mawé.

Essas mulheres, não sem a ajuda de seus maridos e filhos, passam a assumir papéis de liderança e ser tratadas e consideradas como "guerreiras", categoria que está profundamente conectada com o próprio *ethos* dos Sateré-Mawé, categoria de identidade-alteridade constantemente agenciada na construção de suas relações com parentes e não indígenas com os quais devem haver-se cotidianamente.

Apesar de não mobilizar nessa pesquisa uma bibliografia que trate profundamente sobre as relações e construções de gênero, a preocupação com as transformações de posicionamento e de assunção de papéis assumidos pelas mulheres Sateré-Mawé não pode ser negligenciada. Tais transformações podem ser observadas enquanto índices de possíveis analogias que estão sendo construídas pelos Sateré-Mawé citadinos.

Foi nas Festas da Tucandeira, realizadas em comunidades de Manaus e arredores, que as primeiras mulheres, ao que se sabe, passaram a participar do ritual como ferrantes, ou seja, passaram a assumir uma posição antes exclusivamente masculina no ritual. Além disso, nessas comunidades mulheres passaram a assumir posições de "tuxauas", "pajés", "guerreiras" e "caçadoras" e ter suas legitimidades questionadas justamente por sua participação.

São controvérsias que parecem demonstrar, pela afirmação ou pela objeção, uma ligação entre todas essas atribuições. Todas essas posições são de especialistas, ou "profissões" na lida com diferentes agências distribuídas entre diferentes formas de alteridades, sejam elas botos, feiticeiros, pesquisadores, a Funai ou a vizinhança.

A hipótese que se delineia é a procura por uma singularidade ou estilo de criatividade inventado por esses Sateré-Mawé. Estilo que os caracteriza através da invenção de forma distintiva de elaborar/construir/lidar com diferentes elementos colocados entre os pólos da identidade e da alteridade.

Por meio da aproximação à compreensão do que significa, para estes agentes, ser um Sateré-Mawé, procurando a percepção de como a construção da identidade étnica como um mecanismo de relação com o poder público, pesquisadores, mídia e vizinhança, articulam-se dentro da chave de uma economia simbólica da alteridade, a Festa da Tucandeira parece um bom lugar para começar. (Viveiros de Castro, 2002; Carneiro da Cunha, 2009)

3. Das festas, dos rituais: continuidades e descontinuidades

Era uma tarde chuvosa no Centro Cultural da comunidade *Y'apyrehyt*. Senhor Ovídio e Juracy, a professora da escola indígena, sentaram-se comigo para uma breve conversa. Seu Ovídio nos contava sobre as várias aldeias em que morou, todas no rio Andirá, antes de deslocar-se para Manaus. A última aldeia em que esteve foi Ponta Alegre.

Juracy e Ovídio lembravam do cotidiano agitado de Ponta Alegre e sorriam ao recordar que Ovídio sempre fora conhecido por ser um exímio caçador, "muito bom de mira".

Empolgaram-se contando sobre o Ritual da Tucandeira realizado nas aldeias, segundo eles: "a festa lá é sempre animada, pois todos sabem cantar".

Seu Ovídio afirmou ter realizado o ritual 20 vezes, diz ser muito bom para a saúde, para o caçador e para o trabalho, basta ver o tatu: "ele vai até o reino da tucandeira, pega o corpo todo de picadas e volta inteiro". Foi com ele que os Sateré-Mawé teriam aprendido os benefícios da picada, da vacina, que deixa o corpo forte e saudável para o trabalho pesado do dia a dia.

Seu Lúcio, Sateré-Mawé atualmente morador de Parintins-AM, foi gentil o suficiente de contar, a pedido de seu filho Tito, um pouco sobre a história do Ritual da Tucandeira:

> "A tucandeira ela sempre começou assim: a tucandeira, na época, os animais na época, a história diz que eles falavam, falam… aí teve o tatu grande e teve o tatu-bola. Então esse tatu-bola é mais valente que esse grandão aqui ó. O tatu aqui é grandão, esse daqui é pequenininho. Então, o que acontece, quando ele viu ferrado (sic) o homem, metendo a mão na tucandeira, vendo que ele chora, que ele grita, aí disse assim: 'É, rapaz, tu tá chorando? As tucandeiras só estão ferrando você na sua mão! Eu que deveria chorar". Ele disse; "Porque eu entro no reino da tucandeira", e a tucandeira ferra na ponta do pé, da barriga, se enfurmacham até no pênis dele, ele preteja, ele fica quieto, e aí ele entra lá para comer os filhos. Então, ele joga essa piada pro ser humano, todos que vão na dança da tucandeira é obrigado a dançar. Pelo menos, que não dança a temporada, pelo menos que vai lá, um minuto, dois minutos, para dançar lá. Tem que dançar mesmo! (Lúcio em entrevista concedida em janeiro de 2012. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

João Ferreira de Souza, em entrevista concedida na sala de sua casa na cidade Parintins-AM, contou um pouco sobre como ocorre o ritual atualmente nas aldeias do rio Andirá, mais especificamente em Ponta Alegre.

> "Então lá tem o cantor, tem os ajudantes, tem um só de tirar formiga, que sai cedo com uma buzina soprando 'Buuuuuu'. Então ele vai, sai de manhã cedo com os dois, aí na volta ele sopra de novo a buzina 'Buuuuu'. Então o pessoal tá preparando para adormecer ela muito bem. Chega lá, coloca [na bacia com a folha de caju]. Tá desmaiada, pega uma folha de caju. Enfia na luva. Daqui uma meia hora já tá no jeito de meter a mão. A bichinha tá forte, tá viva. Então ele faz 20 vezes. Mas assim. Uma semana sim, uma semana não. Uma

> semana sim, uma semana não, até completar 20 vezes. Meu menino achou difícil. Jessé. Vinte vezes. Ele foi daqui [Parintins], foi na frente, chegou lá ele meteu a mão. Falei pra ele: 'Esse negócio aqui não é brincadeira, isso aqui é coisa séria. Tem que meter a mão. Você vai terminar, não vai meter pela metade. Se você meter escondido, mesmo assim o público vai saber, porque eu vou contar.' Tá bom, ele duvidou, ele meteu a mão, queria mesmo. Fez uma semana. [...] Depois ele foi devagar, três, quatro, terminou. E cresceu realmente, tá mais alto do que eu. Cresceu que só. É um bom remédio, não adoece também não. Que é 20 vezes, o veneno fica no corpo. (João em entrevista concedida em janeiro de 2012. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Durante os três anos em que nossa equipe esteve em campo, notamos a importância que a Ritual da Tucandeira tem para os Sateré-Mawé que optaram por morar em comunidades na região de Manaus e seus arredores. Nos momentos de reunião, os comunitários frequentemente discutiam sobre o número de ferroadas a que cada um deles havia se submetido e quantas faltavam para que completassem as vinte vezes e fossem considerados guerreiros.

Com o mesmo envolvimento encontrado nas rodas que discutem fervorosamente os jogos de futebol e o desempenho dos times profissionais, encontramos os Sateré-Mawé discutindo as *performances* dos ferrantes nos rituais.

Histórias e discussões sobre quem permaneceu mais tempo com as mãos na luva em determinada ocasião. Lembranças dos que permaneceram firmes e mostrando sinal de bravura ao aguentar as ferroadas com aparente facilidade. E infindáveis memórias dos muitos que se escondem, correm, choram e desmaiam antes e depois de colocarem as mãos na luva, discussões que rendem muitas brincadeiras e zombarias.

Lembranças de rituais realizados na juventude ligam, por meio das narrativas da memória, muitos amigos e parentes que há muito tempo não se encontram. Mantendo os momentos do ritual e toda a experiência na qual se envolvem seus participantes vivos na lembrança.

No capítulo anterior, procurou-se delinear como a realização do Ritual da Tucandeira representa uma parte significante das atividades de todas as comunidades Sateré-Mawé etnografadas.

Quando os moradores da comunidade falam sobre o Ritual, ou a Dança da Tucandeira, geralmente estão se referindo ao momento das ferroadas, mas é necessário ter em mente que a realização do Ritual da Tucandeira geralmente é o ponto alto de um evento mais amplo, a Festa da Tucandeira. Nela, uma série de atividades ocorre na comunidade para além do momento da dança e das ferroadas.

O ritual, e as festas e comemorações nas quais eles são geralmente realizados, diferem conforme o contexto de cada uma das comunidades. Apesar de apresentarem muitas continuidades, existem muitas diferenças entre eles.

Há aqueles rituais que são realizados a pedido de "clientes", que podem ser turistas, a mídia escrita ou televisionada ou alguma instituição que tenha interesse em contratar os indígenas para expor um pouco sobre a sua "cultura". O Ritual da Tucandeira é invariavelmente o escolhido para esses momentos, pois é considerado o mais interessante tanto pelos Sateré-Mawé como por seus contratantes.

Para as agências de turismo e da grande mídia o interesse é evidente: um ritual em que crianças e jovens inserem as mãos em uma luva repleta de formigas enormes aporta a dose certa de exotismo e sensacionalismo para chamar atenção dos espectadores a respeito de certa ideia do indígena que se espera encontrar na Amazônia.

Os indígenas, por sua vez, sabem muito bem disso, e não se fazem de rogados quanto às possibilidades de colocar seus interesses dentro das expectativas de seus contratantes.

Quando algum cliente se mostra interessado na realização do ritual fora da época das festividades na comunidade, na qual ele geralmente é realizado, os indígenas pedem uma compensação para sua realização, geralmente na forma de dinheiro.

O Ritual da Tucandeira é trabalhoso. É necessário angariar e transportar os ferrantes dispostos a colocarem as mãos na luva. É preciso buscar e retirar as formigas e as inserir na luva, bem como preparar e adornar as luvas com penas de gavião-real e arara-vermelha, materiais de difícil obtenção. É necessário, ainda, obter jenipapo, pintar-se, arrumar-se e preparar o espaço do ritual na comunidade. Enfim, uma série de atividades que demandam tempo, dinheiro e conhecimento específico.

Quando o contratante não se dispõe a pagar uma quantia satisfatória, pode ser realizada uma "simulação" do Ritual da Tucandeira, alternativa mais em conta. Geralmente essa alternativa também é escolhida quando os indígenas são contratados para realizar uma "amostra de sua cultura" em locais públicos ou em escolas etc. Trata-se da mesma dinâmica do ritual, na qual todos se adornam, se pintam e dançam, a diferença é que as luvas não contêm formigas.[50]

Entre os "clientes" dos Sateré-Mawé, temos desde pesquisadores de diversas áreas, como dança, gastronomia, antropologia, artes e medicina, até funcionários do poder público e emissoras de televisão que precisam de uma dose rápida de "cultura". Os Sateré-Mawé estão dispostos a oferecê-la, por seu devido preço.

Para aqueles interessados no aprofundamento em uma "cultura indígena", por vezes, a exigência dos indígenas por uma compensação monetária para a realização dos

[50] Note-se que, mesmo nos rituais encomendados por clientes, os ferrantes incluem em sua contagem o número de vezes que colocaram suas mãos para serem ferroadas.

rituais é interpretada como uma amostra de quão "aculturados" estão e pode causar muitas surpresas.

O seguinte relato de campo fornecido por uma colaboradora de pesquisa que, gentilmente, dispôs-se a relatar sua experiência ao passar alguns dias em uma das comunidades Sateré-Mawé demonstra esse espanto.

> "Explicando-me os rituais estavam, na verdade, me vendendo rituais. Tentando me mostrar como eu precisava de um ritual de defumação, e como se confirmou mais tarde, quando um grupo de turistas do hotel próximo 'pediu um Ritual da Tucandeira', foram essas palavras que os índios me disseram, como se houvesse um cardápio de rituais, então todos se prepararam, mas o ritual foi cancelado de última hora e simplesmente não o fizeram.
>
> Apesar do Ritual da Tucandeira parecer comercial, os meninos de 10 e 11 anos conversavam sobre quantas vezes já tinham colocado a mão na luva com tucandeiras, quais meninos da mesma idade de outras aldeias colocaram a mão, quem já era guerreiro e quantas vezes faltavam para ser.
>
> No pouco tempo que eu fiquei vi que poucas coisas diferem o índio do homem branco. O índio pesca e caça o que come, mas também compra mais da metade da comida, tem água encanada e tem como fonte de renda o turismo. Vendem para o turista o que os turistas querem ver, vendem uma ideia de uma cultura indígena, usam poucas roupas em rituais, mas logo que o ritual acaba colocam suas roupas normais de novo, roupas estas que são iguais às dos brancos. Ser índio é mais um estilo de vida do que uma cultura, saem para as cidades grandes, voltam, têm o mesmo contato que o branco tem com a cidade, mas escolheram continuar vivendo próximo à mata pois é onde conseguem manter uma vida calma e serena." (Colaboradora em relato de 2011. In: **Caderno de Campo: Compilação II.**)

Alguns dos indígenas de outros coletivos que circulam por Manaus também consideram essas práticas um tanto quanto esquisitas, principalmente aquelas relacionadas à pajelança sateré-mawé.

Os próprios Sateré-Mawé, como o coletivo heterogêneo que constituem, têm opiniões diferentes quanto a essas práticas de exposição de rituais. Muitos consideram que os rituais realizados em Manaus não são legítimos e não contêm a quantidade correta de elementos "tradicionais".

Sabendo de todas essas controvérsias, que envolvem as práticas dos rituais por parte dos Sateré-Mawé das comunidades de Manaus e arredores, é preciso considerar que o próprio Ritual da Tucandeira é plural. Pode-se dizer que existem inúmeras formas de realizá-lo, de acordo com as condições disponíveis para tanto.

Um dos elementos fundamentais para a compreensão dessa pluralidade é um ponto que já foi tratado na introdução desta dissertação e, por isso, o retomo brevemente aqui.

Os Sateré-Mawé são um dos maiores coletivos em termos de número de indivíduos na Amazônia, cerca de 5.000, segundo a contabilização de Censo participativo previamente citado (Teixeira, 2004). Eles habitam desde as cabeceiras de

difícil acesso dos rios Andirá, Maraú, entre outros, naquilo que os mais velhos chamam de “centro da mata”, até as áreas centrais da metrópole manauara.

Essa extrema heterogeneidade implica na inserção desses indígenas em diversos contextos diferentes, nos quais eles devem construir suas relações com tipos muito distintos de agentes, ao mesmo tempo em que agenciam os conteúdos que a mão para tal fim.

Isso não significa, entretanto, que esse coletivo indígena não possa ser pensado em conjunto, mesmo que marcado por continuidades e descontinuidades.

Por meio dos relatos dispostos no capítulo anterior, pode ser verificada a intensidade com que ocorrem a circulação desses indígenas entre as comunidades e as aldeias; entre a metrópole manaura e seus municípios vizinhos e, até, entre as cidades do baixo amazonas ,como Parintins, Maués e Barreirinha.

Por meio da observância desses trajetos, realizados durante sua vida cotidiana, é possível enfatizar o fato de os elementos postos em circulação se colocarem em movimentos transversais tanto pelo espaço urbano como pelas áreas afastadas da cidade.

Longe de inserir-me na polêmica a respeito de legitimidade desses rituais, argumento que é preciso, portanto, questionar por que esse ritual se torna uma prática tão poderosa a ponto de ter se tornado o elemento principal da representatividade da identidade dos Sateré-Mawé nas comunidades de Manaus.

Por encomenda ou não, a realização do Ritual da Tucandeira se torna um objeto privilegiado para pensar como os Sateré-Mawé estão agenciando criativamente as expectativas ocidentais a respeito de sua indianidade.

O próprio Ritual da Tucandeira, nas festividades que se inserem, pode ser pensado como elemento dinamizador dessas redes de trocas e linhas de circulações. Humanos e não humanos, como pessoas, informações, sementes, artesanatos, cantores rituais, pajés, formigas, pesquisadores, projetos e ferrantes, circulam e são colocados em circulação entre as aldeias da TI Andirá-Maraú ou as matas que cercam a capital manauara, assim como pelas áreas centrais de cidades como Parintins-AM, Manaquiri-AM, Manacapuru-AM e Manaus-AM.

Esses elementos em circulação compõem circuitos que denotam uma configuração particular e criativa de estilo de habitação dos indígenas Sateré-Mawé, dotados de agência engajada e transformadora na construção do ambiente que habitam.

Neste capítulo, procuro trazer três relatos etnográficos das festividades em que pude participar, na comunidade Sateré-Mawé *Sahu-Apé* (Iranduba-AM), na comunidade

Sateré-Mawé *Y'apyrehyt* (Manaus-AM) e na aldeia de Ponta Alegre (localizada na TI Andirá-Maraú, município de Barreirinha-AM).

Nesses três contextos, pude observar a realização do Ritual da Tucandeira em conjunto com outras atividades, além de acompanhar parte dos esforços despendidos para os preparativos das festas. Essas comemorações fazem parte do calendário de festividades das comunidades/aldeias, portanto, não foram previamente encomendadas por algum "cliente".

3.1. Sobre o Ritual da Tucandeira

Curt Nimuendajú (1948) e Nunes Pereira (1954[2003]), reconhecidamente os primeiros a realizar pesquisas antropológicas mais sistemáticas sobre os Sateré-Mawé, ao tratarem do Ritual da Tucandeira, se remetem a Barbosa Rodrigues, autor que apresentou no ano de 1882 uma descrição da realização desse ritual que foi publicada na *Revista da Exposição Antropológica Brasileira* (Pereira, 1954[2003]).

> Quando investigada a natureza do Amazonas, atravessei a pé, por terra, as denominadas terras dos Maués, que vão do rio Tapajós ao rio Mauhé-açu, no amazonas, onde está a tribo dividida em malocas, e aí tive ocasião de colecionar os instrumentos dessa festa martirizante e assistir a ela por espaço de dois dias. (...) Tradição e uso de seus maiores, os Mauhés, hoje como então, ainda fazem com toda solenidade essa festa, hoje sem razão, por não haver necessidade mais de provar bravura, por estar a tribo dizimada e quase toda mais ou menos civilizada. Com tudo, ainda hoje o Mauhé que não passou pela prova da tocandira é considerado como um pária. (Barbosa Rodrigues, 1882 in Pereira, 1954[2003])

Segundo o autor, partia anualmente, da maloca do chefe dos Sateré-Mawé, o sinal para o início das festividades. Esse sinal percorria grandes distâncias no território, do Pará ao Amazonas, e avisava que a preparação do *caxiri* e do *tarubá* deveria começar, assim como a intensificação das caçadas para que seu produto fosse levado ao local de realização do ritual.

Nesse momento, "de todas as malocas partem os neófitos e as donzelas com seus pais, carregados de caça, potes de bebida e tocandiras e se dirigem para a maloca-açu ou do *tuxaua*" (Rodrigues, 1882 in Pereira, 2003). Em sua descrição, Rodrigues afirma que o jovem Maué deve passar sete vezes pela prova de colocar suas mãos dentro da luva cheia de formigas a ela trançadas para, dessa forma, "criar foros de valente e gozar dessas regalias".

> Dispondo tudo para a dança, reúnem-se em frente à casa do *tuxaua* a multidão: os homens formam um grande círculo, dentro do qual, em outro, sentam-se as mulheres, ficando no centro o *tuxaua* com as diversas luvas, tendo sido previamente expostas ao ar, apresentam então as formigas reanimadas e enraivecidas por serem presas. Rompe a festa, a um sinal dado pelo *tuxaua* com o *cotecá*, e começam os cantos acompanhados pelo toque de *tamborinhis* e de *mimes*, que é uma espécie de assobio de taquara.

> Então o *tuxaua*, no centro, de *cotecá*, e luva em punho, convida aqueles que têm de passar pela primeira prova, ou pelas outras a romperem o círculo e a começarem a dança. Um dos jovens valentes se apresenta, e o *tuxaua*, lançando uma baforada de fumo, tirada de um grande cigarro de *tauari* sobre as formigas, as desespera mais e enfia a luva na mão do paciente.
> Este, então, canta e dança, se é que dança se possa chamar trejeitos e saltos, urros e gritos, dados com a cara alegre. Assim percorre o espaço do círculo aberto, entre os aplausos da tribo até que, sendo solteiro, alguma mulher dele se compadeça, e rompendo o círculo, vá lhe tirar a luva, ou então que o *tuxaua* julgue suficiente a prova e ele mesmo tire.
> Então o *tuxaua* faz ecoar o *cotecá*, a turba se levanta e segue para a frente de outra casa, onde param e se repete novamente a dança, sendo outro o paciente, ficando atrás o escolhido e sua protetora, ou atirado em uma rede, curtindo seu sofrimento, se mulher alguma dele se agradou. (Barbosa Rodrigues, 1882. In: Pereira, 2003)

Barbosa Rodrigues salienta que esse ritual não pode ser interpretado como um rito de matrimônio, já que homens casados ou viúvos continuam participando da festa como ferrantes.

Nunes Pereira, em obra originalmente publicada em 1954, afirma que o Ritual da Tucandeira, caracterizado por ele como "festa da puberdade dos rapazes", é a principal festividade realizada pelos Sateré-Mawé.

Para o autor, essa "festa de iniciação" carrega extrema "importância e significação social e religiosa", na qual um dos mais preciosos aspectos seriam os cantos entoados durante a realização da dança, eles apresentariam uma "exortação lírica para o trabalho, para a guerra, para o amor" (Pereira, 1954 [2003]: 70).

Segundo Pereira, a festividade não foi descrita propriamente por Barbosa Rodrigues, pois ele não informa que durante o ritual seriam ferroados meninos de 6 a 20 anos de idade, de forma indistinta, e, no momento em que ele teve a oportunidade de observar o ritual, o *paricá* não seria mais utilizado. Além disso, as ferroadas da formiga tucandeira não eram utilizadas apenas nesse contexto.

> As ferroadas das tocandiras não são aplicadas apenas nessas provas de iniciação; os Maués acreditam na ação curativa do ácido fórmico, que lhes é peculiar, pois, quer nos acessos de paludismo, quer nas gripes, quer noutra enfermidade qualquer, cuidam de aplicá-las sobre a parte do corpo onde presumem estar localizada a moléstia. (...) quando fizemos ligeiro estudo comparativo dos Maués e dos seus vizinhos, na área geográfica que ocupavam outrora, mostramos que os ritos e as cerimônias de iniciação de um varão na puberdade podiam levá-lo a unir-se a uma jovem, mas não era uma decorrência inevitável da prova a que o jovem, entrado na puberdade, se submetia. (Pereira, 1954 [2003]: 68-69)

Curt Nimuendajú reúne informações obtidas em breve período de pesquisa realizada no ano de 1923, além de informações já divulgadas por Nunes Pereira após seu período de pesquisa realizada no ano de 1939 (Alvarez, 2009: 55-56). Sua abordagem pouco difere das de Nunes Pereira e de Barbosa Rodrigues.

> Todos os autores estabelecem alguma relação entre a puberdade dos garotos e a celebração da Tucandira. Os Maué disseram-me que a aplicação de

> tucanderas (formigas que picam), apesar de altamente recomendada em qualquer momento da vida, é necessária na juventude, especialmente se o jovem tiver seu desenvolvimento físico atrasado, e na velhice, quando a força começa a falhar, e em casos de fraquezas.[51] (Nimuendajú, 1948: 250)

Segundo Roberto Jaramillo Bernal (2009), em seu já citado livro, *Índios urbanos: processo de reconformação das identidades étnicas indígenas em Manaus*, os Sateré-Mawé reservam especial atenção à entrada de um indivíduo na sua maturidade, principalmente em relação aos homens.

Essa transição é vista como um momento de celebração coletiva, no qual uma vasta "rede de expectativas e tarefas sociais" são ativadas, no ambiente local e intercomunitário. (2009: 85)

> (...) formigas são utilizadas em grande quantidade na cerimônia de iniciação dos homens jovens da tribo, que devem se submeter de maneira repetida ao ritual até receber completamente os poderes transmitidos pela ferroada. (...) As formigas são capturadas na véspera da festa por meio da introdução de finos ramos nos seus ninhos. No amanhecer do dia da festa, elas são imersas numa solução de água com folhas de maranhão ou de caju (*Anacardium occidentalis*) Essa solução possui efeito anestésico que permite às pessoas encarregadas da preparação da peça central do rito não serem ferroadas. Essa peça central é uma espécie de luva; pode ter um ou vários pares de luvas confeccionadas com fibras naturais, medindo cada uma de 25 a 35 centímetros de comprimento e tendo diversas formas em função das ocasiões, geralmente enfeitadas com penas de arara ou de águia-real. As formigas anestesiadas são pegas pelo seu abdômen e são fixadas dos dois lados das luvas de fibra que servem para a cerimônia, com a cabeça fora e o ferrão dentro. (Bernal, 2009: 85)

O autor reafirma a ideia de que a maturidade sexual do neófito é princípio fundamental no ritual, sendo ela evocada de diversas formas, como no fato de as luvas nas quais são trançadas as formigas simbolizarem a genitália feminina, "reproduzindo assim uma espécie de tabu relativo à primeira relação sexual do homem com uma mulher" (2009: 86). Os jovens que se deixam ferroar durante o ritual seriam considerados, ao término de 20 participações, adultos responsáveis e aptos a casar.

> Uma vez iniciado, o jovem deve se submeter de maneira repetida a essa cerimônia para receber a plenitude dos poderes da ferroada e seus efeitos e fazer ostentação da sua virilidade. Um verdadeiro Sateré-Mawé deve fazê-lo até 20 vezes na sua vida. (Bernal, 2009: 86)

Outro ponto interessante levantado pelo autor é que a realização do ritual estaria primeiramente vinculada à periodicidade dos trabalhos agrícolas, mas que a sua realização nas comunidades depende também da necessidade de iniciar jovens "ou de reforçar os laços culturais e sociais com outras comunidades vizinhas", sendo que "jovens de comunidades vizinhas podem ser iniciados no decorrer de uma mesma

[51] Tradução minha.

celebração, o que reforça muitos laços entre parentes e comunidades vizinhas" (2009: 86-87).

João "Canarinho" Ferreira de Souza reafirma a importância da circulação dos ferrantes e suas famílias na realização do ritual.

> "Mas tem muitos candidatos que vai daqui da cidade, realmente chama. Porque a Tucandeira na história é uma moça. Então sempre o rapaz sonha com a moça bonita, moça chamando ele, beijando ele. O sonho o atrai. Aí quando ele vai, quando ele tiver, já pintou a mão aqui, ele já não escapa mais não. Já está completamente comprado aqui. Chega lá e não tem jeito não. Aí mete a mão e pronto. Aí depois vai gritar. Mas tem menino que não grita não. Aguenta bem. Então é muito atraente, sabe. Você pode falar 'cuidado, dói muito'. Não é obrigado a meter. Mas pode meter a mão. Aí fala 'vou meter mesmo'. Então mete a mão. Tem menino pequeno de sete anos que está só esperando. Então por quê? Pela história, a moça é a Tucandeira. Ela é o ímã para o homem, e o homem é o ímã para a mulher." (João em entrevista concedida em janeiro de 2012. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

A história da origem da Tucandeira, em versões de Maria Trindade (Figueroa, 1997) e de Yaguare Yamã (2007), conta que no mundo terrestre não existiam tucandeiras, mas os demônios já utilizavam outros animais venenosos (aranhas, centopeias, escorpiões e cobras) como forma de fortalecerem-se.

Esses animais não seriam bons para a cura dos homens, o irmão mais novo do grande tatu (tatu-bola) pediu a seu irmão que ele o deixasse procurar por um animal com veneno mais forte, para que ele pudesse ser picado e assim tornar-se um grande caçador.

Segundo essas versões, o tatu-bola então teria descoberto que na caverna da Jiboia-Grande existiam formigas gigantes, as tucandeiras. Estas haviam surgido dos pelos pubianos da mãe das cobras. O tatu-bola entrou então nas profundezas da caverna para buscá-las, teve que cavar muito, chegando lá utilizou uma luva trançada de fibras para levá-las de volta à casa de seu irmão mais velho.

Os irmãos passaram a fabricar as luvas para prender as tucandeiras e as enfeitaram com penas de gavião-real e de arara-vermelha. A Dança da Tucandeira foi inventada em seguida.

Gabriel Alvarez analisa o Ritual da Tucandeira considerando diversos aspectos entrelaçados, como teoria nativa do parentesco, análise de mitos, história e política sateré-mawé.

Alvarez, por sua vez, realiza uma interpretação do Ritual da Tucandeira ligando-o a desenvolvimentos teóricos recentes das teorias antropológicas do parentesco, a saber, reflexões a respeito do dravidianato amazônico, mais especificamente sobre a centralidade da ideia de afinidade como aspecto estruturante das relações de parentesco e das relações com a alteridade no contexto amazônico.

Gabriel Alvarez, ao conversar com um dos seus informantes sobre o Ritual da Tucandeira, percebeu que, mais que apenas um detalhe, o convite para participação de diferentes comunidade/aldeias e de parentes de outras localidades era *mister* para que o ritual fosse considerado "bem feito".

A confirmação desse fato seria a informação que obteve de que esses visitantes, potenciais afins, seriam os primeiros a colocar as mãos na luva durante o ritual, e deduz, com seu informante, que a Festa da Tucandeira é feita para eles. (Alvarez, 2009: 70)

> Um dado chamou minha atenção. Em uma das vezes que assisti ao ritual, uma das moças, filha do cantador, colocou as mãos na luva. Quando perguntei por tal fato para o cantador, ele me respondeu que o homem que casar com ela vai ter de haver botado as mãos na luva mais vezes que sua filha. Ou seja, o ritual ocupa um lugar central na efetivação da afinidade. Não se trataria de um ritual de casamento, mas de um ritual de casabilidade, que transforma os jovens afins potenciais em cônjuges potenciais para as mulheres. (Alvarez, 2009: 72)

O autor chama atenção para a recorrência, durante seu trabalho de campo, de não Saterés (mestiços, indígenas de outras etnias e *karaiwas*) que se ferroaram no Ritual da Tucandeira para que, após seu casamento, pudessem ser aceitos pela parentela de sua esposa, uma Sateré-Mawé. (Alvarez, 2009: 73)

Esse procedimento não é incomum nos rituais realizados pelas comunidades em Manaus. Pude presenciar em duas ocasiões acontecimentos similares.

> "Então tem acontecido dentro da reserva, até não indígena que simpatiza pelo ritual mete a mão. Veio um da Itália, de Milano, meteu a mão lá. Falou: 'Capitão, dá pra eu meter a mão lá?'. Aí eu disse: 'Não dá. Porque você já tá adulto e isso é só pra jovem, adolescente que tá começando a vida'. Aí ele disse: 'Olha, eu vou meter a mão'. 'Olha que você vai gritar. Então tá bom'. Aí ele pegou jenipapo e melou a mão dele, pegou a luva e mandou meter. Meteu a mão e mandou tirar. Aí o capitão falou: 'Não, você vai dar uma rodada aí'. Deu uma rodada e, quando ele tirou, esse homem gritava muito. Porque não era a cultura dele. O italiano gritava muito. Dava pena dele, mas não podia fazer mais nada. Bom, são vários acontecimentos. Dele e de mais outros. Outro branco que veio aqui de Boa Vista também meteu a mão. Esse teve o que queria, chorava muito, gritava muito, rolava no chão. Porque não era a cultura dele. Tem um outro, o Richard, um que faz propaganda na televisão. Também. Desmaiou com o Ritual da Tucandeira. Desmaiou lá no Tarumã [Comunidade *Inhaã-bé*, em Manaus AM]. Essa dúvida que eles têm. O cara não pode duvidar. Porque as formigas também entendem, quer mostrar que é maior. Então o geral é: tem que terminar pra ficar sadio. Ser uma boa liderança e ser na caminhada, no pescar, de caçar, pra ter êxito. Então é pra isso, entendeu?" (João "Canarinho" Ferreira de Sousa em entrevista concedida em janeiro de 2012. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

As considerações de Alba Figueroa (1997) sobre o Ritual da Tucandeira aprofundam-se nas relações cosmológicas que estão em jogo na prática da pajelança sateré-mawé. A autora chama atenção para as diferentes qualidades atribuídas aos diferentes elementos do mundo, distribuídos em diversas modalidades de alteridades.

Naquilo que a autora chama de uma onto-cosmologia Sateré-Mawé se perceberia um ordenamento com base em dois eixos classificatórios que se cruzam, "o primeiro deles engendra um ordenamento espacial a partir do qual se pode definir uma territorialidade de seres agentes segundo uma distribuição vertical de nível de valor ontológico próprio, mas não hierarquizado" (1997: 358) [52].

Três níveis poderiam ser reconhecidos na distribuição vertical: (a) o nível do fundo, das profundezas debaixo, onde localizam-se os domínios e os seres que habitam as profundezas das águas, compreendendo também a profundeza da terra e as águas subterrâneas, a esses reinos e seres se associariam as qualidades do frio e da fluidez; (b) em oposição simétrica encontra-se o domínio do alto, aéreo e do ar, ao qual associam-se o sol, os pássaros e a qualidade quente; (c) entre esses dois níveis se encontraria a terra firme, ou as superfícies secas e seus seres correspondentes, por exemplo os Sateré-Mawé, os brancos entre outros.

O segundo eixo classificatório sugerido por Alba Figueroa, e que completa este sistema de classificação, é o que ela optou por denominar de "efeito de humanidade", que seriam capacidades e atributos, como a habilidade de falar, e de dizer coisas que façam sentido, ou seja, dizer coisas significantes, associando-se essa capacidade também ao ato de comer, salivar, vomitar, respirar e cantar.

O traço metonímico e paradigmático da humanidade seria essa capacidade da fala "socialmente conjuntiva" e harmonizante, ao contrário da fala que traz a discórdia (a "fofoca").

Outra qualidade fundamental do "efeito de humanidade" é a capacidade transformadora aplicada a outros e a si mesmo. O termo correspondente em língua sateré é *tomonko?i,* que, traduzido para o português, seria algo como "gerar", no sentido de "criar", "engendrar" e "transformar".

É "nesta capacidade, exacerbada, que reside o poder do pajé. A bem da verdade, este traço é concebido como um prolongamento do atributo anterior: a palavra é criadora, transformadora". (Figueroa, 1997: 360)

Segundo Figueroa, tudo se passa como se essa potencialidade transformadora se encontrasse justamente nos diversos pontos de cruzamento entre os dois eixos de classificação dos elementos e níveis do cosmos sateré-mawé. Essa potencialidade transformadora e criadora está ligada à capacidade de transposição das fronteiras ontológicas entre os diferentes níveis cósmicos e, em consequência, à capacidade de

[52] Tradução minha.

alteração ou suspensão dos respectivos pertencimentos e, também, às qualidades a eles associadas, dos diferentes seres e elementos aos seus respectivos níveis.

> A cultura sateré-mawé (inscrita nas *sehay pot?i*[53], no discurso ritual ou no quotidiano) que tem por ponto de referência e objeto a configuração cosmológica e o sistema explicativo e prático do *painismo*, atribui um forte valor simbólico à figura da serpente. Ela é o paradigma de toda operação sacrificial, um marcador da travessia de fronteiras ontológicas.[54] (Figueroa, 1997: 365)

Os seres associados às serpentes e ao seu lócus cosmológico, por exemplo aranhas, escorpiões e centopeias, presentes no mito de origem do Ritual da Tucandeira, dividem a mesma essência ofídica. As formigas tucandeiras, feitas de raspas de dentes de serpentes ou dos pelos pubianos da Cobra-Grande (Figueroa, 1997: 367), são figuras completamente ambíguas, sua utilização pode provocar tanto a doença quanto a saúde, característica representativa do papel que ocupa na articulação entre os domínios da terra e das profundezas.

Pode-se considerar que a potencialidade transformadora de seu veneno deve-se justamente ao fato de ela ter sido trazida pelo tatu-bola do reino subterrâneo, lócus da temida figura da Cobra-Grande, tendo ele, por sua vez, aprendido sobre os benefícios do uso do veneno desses seres do mundo subterrâneo com os chamados demônios, ou seres encantados que lá habitam.

Completando esta já complexa trama de relações, tem-se uma série de narrativas que versam sobre a figura do herói ancestral conhecido como o Imperador, que foi uma das narrativas que mais chamou atenção de nossa equipe durante realização de trabalho de campo em janeiro de 2012.

> "Então, hoje a gente vê. Esses que foram embora, esse Imperador que foi embora, são vocês. Talvez não foram vocês, mas de vez em quando eu falo vocês, a descendência de vocês. É esses que foram Imperador. Mas, vamos dizer assim, mas vocês disseram assim: 'Um dia nós vamos voltar'. Então, essa volta, por exemplo, hoje. A Funai preocupada com os índios. Hoje ela é o responsável pela manutenção da Terra Indígena. O governo cria hoje a SESAI[55] para ficar preocupada com a saúde indígena. Aí vários brancos, vários estudantes estão vindo, fazer levantamento, como o que vocês estão, como o que você vem até hoje, buscar esse conhecimento para voltar. Esse daí que era o Imperador. Então o Imperador são vocês, assim, vocês. (Lúcio em entrevista concedida em janeiro de 2012. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Essas narrativas iluminam principalmente dois temas, um deles é a percepção de uma relação de identidade entre os *tapuya-in*, termo que pode ser entendido como "nós,

[53] As falas antigas, os conselhos e ensinamentos deixados por Anumaré/Wasiri, figura do herói cultural e demiurgo. (Figueroa, 1997: 72-73, Yamã, 2007: 11)
[54] Tradução minha.
[55] Secretaria de Saúde Indígena.

os índios", compreendendo tanto o conjunto dos clãs "naturalizados Sateré-Mawé" como as outras etnias, agrupando-os em contraposição aos *karaiwa-in*, termo que Figueroa (1997) afirmou ser traduzível por "branco", "civilizado", "comerciante" ou "patrão".[56]

O segundo tema, claramente conectado ao primeiro, é a localização dos *karaiwa* dentro de uma economia da alteridade como descendentes de um clã que conseguiu embarcar com o herói ancestral em sua viagem.

Nas narrativas apresentadas por Figueroa (1997: 282), os *karaiwa* são os descendentes do clã do sapo (*wasaria*), mais precisamente um sapo de coloração esbranquiçada (*mankai*), em versões variantes associa-se os *karaiwas* ao clã do macaco "caicara" (*wahue*) de pelagem branca (e "sem-vergonha"), ou ao pássaro japiin (*tiapu*).[57]

Enquanto alguns clãs permaneceram "entretidos com a fruta" de um pomar no jardim de Nosoquém e acabaram perdendo a partida do barco que os levaria, junto com o Imperador, a descer o rio em busca de "uma terra onde se pode esconder da morte", os antepassados dos *karaiwa* chegaram a tempo.

O senhor Lúcio, que contou à nossa equipe sua versão da história do Imperador, ao explicar sobre o que teria acontecido para que perdessem o barco, perspicazmente descreveu a cena do cotidiano dos portos que pode ser vista em qualquer partida de barco: famílias com muitas crianças correndo para fechar as malas, carregando suas sacolas de coisas em direção ao porto, apenas para encontrar com o barco recreio já distante da margem.

Figueroa considera que o Imperador pode ser compreendido como metaforizando o entendimento sateré-mawé sobre as relações com "o estrangeiro" (1997: 285).

Essa figura, considerada cordial e afável, sugere um testemunho da importância que os Sateré-Mawé tiveram (e têm) na economia regional, reaparecendo também em relações historicamente mais recentes com ONGs e pesquisadores, por exemplo.[58]

---

[56]No caso dos Sateré-Mawé que optaram por habitar comunidades em Manaus e seus arredores, constata-se a sugestiva aplicação do termo para referir-se aos "clientes".

[58] "Simultaneamente, o Imperador é conhecido como um doador, como um parceiro de trocas de produtos e, por este viés, sua imagem se funde com aquela dos diversos agentes de intervenção ao longo da história através de uma série de imagens que vai de "secretário de Deus" (imagem devida provavelmente à mediação dos jesuítas, braço humanista do empreendimento colonial) na versão de Vidal, ao "regatão", na versão de Ernesto Cidade, e ao presidente da Funai, na versão de Emídio de Oliveira." (Figueroa, 1997: 285)

Para a autora, o mundo dos Sateré-Mawé constitui-se como um conjunto de domínios/espaços habitados por diferentes seres sempre em interação. Essas interações são responsáveis por transformações, mais ou menos controladas e controláveis, com uma boa dose de improviso e senso de oportunidade, fazendo que, portanto, todo esse sistema permaneça sempre em aberto, no qual novas transformações podem sempre acontecer.

Nem todas as transformações são vistas como moralmente boas ou como moralmente ruins, como pode ser verificado nas histórias sobre o Imperador. O herói, em um gesto de benevolência, permitiu que os *tapuia-in* permanecessem cuidando do jardim de Nosoquém, mas prometeu que não os esqueceria e os enviaria todas as **coisas boas** que encontrasse.

"O valor 'bom', *wakuat*, seria associado a tudo que representa um acréscimo, uma afirmação ontológica. Uma vez que se trata de um 'bem' que circula do exterior em direção ao interior da sociedade, eu o qualifico de centrípeto" [59]. (Figueroa, 1997: 362) [60]

O Ritual da Tucandeira, portanto, poderia ser analisado e interpretado segundo as assertivas de Figueroa (1997) e Alvarez (2009) como um desdobramento dessa faceta, que opõe transformações ontológicas de vetor centrípeto, como moralmente boas, benéficas e fortalecedoras, às transformações moralmente ruins, que enfraquecem e adoentam, cujo vetor de transformação vai de dentro para fora, centrífugo.

As relações postas no corpo do próprio ferrante durante o Ritual da Tucandeira, assim como as relações intra e extracomunitárias no conjunto da Festa da Tucandeira seriam metonímias dessas mesmas atribuições.

Aquele ferrante que não completa a dose necessária ou que, ao término dos 20 rituais, não realiza uma "limpeza" para retirada do veneno, em forma de "banho", regurgitação ou sangria, corre o risco de sofrer um processo de "consanguinização" às avessas, ou seja, para o lado errado.

O vetor centrípeto torna-se centrífugo, o benefício torna-se malefício, e tudo fica meio esquisito. O corpo masculino torna-se "prenho", carregando os filhos de um ser pertencente a outro território ontológico. Seu corpo torna-se fraco, mole e barrigudo, imprestável para o trabalho. Infeliz destino.

---

[59] Tradução minha.

[60] Apesar de me objetar ao uso do termo "sociedade" para referir-me ao conjunto de relações que compõem o mundo dos Sateré-Mawé, o argumento é compreensível e, em minha opinião, válido.

Para esses autores, aparentemente, tudo se passa como se o Ritual da Tucandeira além de transformar as relações no eixo alteridade-identidade, inimigos em afins e afins em consanguíneos.

3.2. As festas da tucandeira no circuito sateré-mawé

Estas interpretações supracitadas se baseiam em pesquisas realizadas em aldeias da TI e se pautam em entrevistas e observação de campo conduzidas junto a especialistas das aldeias.

Quando passamos a observar os rituais e as festas da tucandeira em outros contextos, é preciso cuidado ao realizar a passagem de um ponto a outro desta vasta rede relacional na qual se inserem os Sateré-Mawé.

Da mesma forma que o pesquisador precisa fazê-lo ao lidar com os dados recolhidos em diferentes situações de pesquisa, assim também o fazem os próprios indígenas, ponderando, ajustando e inovando os conteúdos, os conhecimentos e as práticas de acordo com os seus diferentes contextos relacionais.

Durante o trabalho de campo, em diversas ocasiões, surgiram momentos nos quais ficavam aparentes como esses conhecimentos sobre a composição daquilo que Figueroa denominou de "onto-cosmologia sateré-mawé" poderiam ser articulados no contexto da vida cotidiana dessas comunidades. Optei, entretanto, por enfatizar na análise as circulações dessas redes de conhecimento de forma mais profunda entre as comunidades em Manaus e arredores. De qualquer forma, há elementos verificados no âmbito desta pesquisa que permitem a configuração de algumas hipóteses iniciais a respeito de como se dá a articulação entre redes de saberes que envolvem as comunidades de Manaus e as aldeias dos rios Andirá e Maraú.

Descrevo algumas delas ao longo dos relatos a seguir.

3.2.1. O 5º Encontro de Guerreiros Sateré-Mawé em *Sahu-Apé*

Nos dias 12, 13 e 14 de novembro de 2010, foi realizado na comunidade *Sahu-Apé* o 5º Encontro de Guerreiros Sateré-Mawé. No panfleto de divulgação que anunciava os objetivos do encontro, lia-se: "Objetivos: União dos Guerreiros Sateré-Mawé; Preservação Cultural; Valorização Cultural; Interação Sociocultural".

Eram muitos os ferrantes que buscavam aproximar-se das 20 ferroadas e tornar-se guerreiros da comunidade. Uma jovem moça, na época residente na comunidade *Waikiru*, apresentou-se como candidata a guerreira e, portanto, se dispôs a ferroar-se também. Esta não seria sua primeira vez, ela já havia participado muitas vezes antes,

sempre na comunidade *Inhãa-bé*, nos rituais realizados pelo *tuxaua* Ramal, aos cuidados do pajé Curum Bené, quem a autorizou a participar pela primeira vez.

No panfleto, lia-se também em destaque "Casamento Indígena, Guerreira Escolher Seu Guerreiro". Durante o encontro, a "guerreira", como é constantemente referida, buscava um esposo que seria escolhido mediante a superação de um desafio: ferroar-se mais vezes que ela durante os três dias de festa.

FIGURA 23. PANFLETO DE DIVULGAÇÃO DA 5º ENCONTRO DE GUERREIROS SATERÉ-MAWÉ, NA COMUNIDADE *SAHU-APÉ*. (ARQUIVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

Além da divulgação feita por meio desse panfleto, o encontro foi noticiado no periódico de maior circulação na região de Manaus, o jornal *A Crítica*. Nele, alardeava-se a busca por um guerreiro que vencesse o desafio de ferroar-se seis vezes durante os três dias programados para a festa. O destemido teria o direito de casar-se com a jovem guerreira.

A realização das comemorações na comunidade de *Sahu-Apé* foi fruto do empenho dos comunitários para sua organização. Por meio da Associação Indígena

Sahu-Apé, que os representa juridicamente, foi possível conseguir o apoio financeiro da prefeitura municipal do município de Iranduba.

Como apoiadores do evento, estavam também comerciantes locais da Vila do Ariaú, onde se localiza a comunidade, e outros parceiros, como a pousada Amazônia e o hotel Ariaú Tower, duas empresas que promovem a visita de turistas regularmente na comunidade, os quais podem se tornar "clientes" dos Sateré-Mawé ao pagarem pela realização de diversos rituais e ao comprarem o artesanato vendido na comunidade.

A preparação para encontro começa algumas semanas antes, momento em que os comunitários iniciam a busca por apoiadores do evento e os mutirões de trabalho coletivo para renovação da estrutura da comunidade. Pude participar de um deles, no qual o objetivo era a renovação da cobertura de palha da área de refeições coletivas. A palha havia sido comprada com dinheiro da Associação Indígena *Sahu-Apé*, e coube aos comunitários, com ajuda de alguns parentes de outras aldeias, o trabalho de colocá-la na cobertura. Todos os homens e meninos envolveram-se no processo, eu colaborei carregando os feixes de palha do local onde estavam guardados até onde seriam colocados, passando-os um a um aos indígenas que permaneciam pendurados na estrutura da construção pregando os feixes com martelos e pregos. Às mulheres cabia a limpeza do local, o cuidado com os curumins e a preparação da refeição de todos.

Para acompanhar as atividades do encontro de guerreiros desde o início cheguei à comunidade no dia 11. Nesse dia, os comunitários se concentraram em procurar lenha na mata dentro do seu terreno, buscavam uma quantidade que pudesse ser armazenada até o término do encontro.

O primeiro dia de festa começa cedo para seus realizadores. Durante a manhã, dona Baku reuniu todos no Centro Cultural da comunidade, mesmo local em que seria realizado o ritual. Enquanto um indígena da comunidade filmava os comunitários e os visitantes já presentes, a *tuxaua*, pajé e "dona da tucandeira" daquele ritual anunciava algumas diretrizes.

Ninguém era obrigado a colocar as mãos na luva, mas salientava a importância de os curumins participarem do ritual como forma de fortalecimento da cultura sateré-mawé. Indicava também que os comunitários deveriam receber afavelmente todos os visitantes, "mesmo se seu inimigo que entre pela porta", pois eles (os comunitários) são os donos da festa. Os ferrantes, por sua vez, após as picadas, não devem ficar "choramingando", pois a tucandeira é a mulher, e eles não podem "ficar abaixo delas". Além disso, todos os comunitários deveriam ajudar durante a festa, cada um com suas atribuições específicas, por exemplo ficar responsável pela recepção dos visitantes na

entrada da comunidade etc. Baku ressaltou que mesmo que algum visitante chegasse sem a quantia exata cobrada para a entrada na comunidade (R$ 3,00) ele poderia entrar. Finalmente, concluiu dizendo que os ferrantes precisavam dançar, e dançar muito. Ela recomendava que eles não fossem deitar em suas redes, afinal de contas, "os visitantes vieram ver os guerreiros Sateré-Mawé!".

Após a reunião, os comunitários partiram para as atividades. O Centro Cultural já estava arrumado e enfeitado. Pela manhã, uma das primeiras atividades é acender a fogueira do Centro Cultural, na qual carne de caça é preservada. "Neguinho", como é apelidado Jaílson, esposo de Midian, filha de dona Baku, engajou-se na preparação do trançado de palha no qual as formigas tucandeiras são presas. Este trançado, espécie de pequeno tipiti, é realizado após os feixes de palha de arumã serem deixados mergulhados na água durante algumas horas. Após serem cuidadosamente trançadas em forma de tipiti, são deixadas algumas horas secando.

FIGURA 24. JOVEM FERRANTE SATERÉ-MAWÉ, AVALIANDO O TAMANHO DO TRANÇADO ONDE SERÃO INSERIDAS AS FORMIGAS TUCANDEIRAS. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

Após Jaílson ter selecionado quais feixes de palha utilizaria, foi para a área de refeições da comunidade, sentou-se na grande mesa de madeira e passou a tecer o tipiti. Ali estavam outros comunitários envolvidos em suas atividades, que foram conduzidas em meio a um bate-papo animado por diversas recordações de encontros e rituais passados. Espalhados pela mesa de madeira, encontravam-se vários frutos de jenipapo, que, cortados pela metade, eram utilizados como o recipiente para o seu insumo. As crianças e os adultos foram aos poucos utilizando pincéis para pintarem-se e enfeitarem-se, por vezes um ajudando os outros.

Surgiam grafismos que cobriam rostos, braços e pernas. Alguns desenhavam grandes formigas tucandeiras nas bochechas e nas costas. Os curumins que colocariam as mãos na luva derramaram a tinta de jenipapo em uma bacia e mergulhavam suas mãos e antebraços nela. Os ferrantes, costumeiramente, devem pintar de preto toda a extensão de suas mãos aos antebraços.

FIGURA 25. SEU BENEDITO, MARIDO DA *TUXAUA* BAKU, CUIDADOSAMENTE ORNANDO A LUVA DA TUCANDEIRA COM PENAS DE ARARA E DE GAVIÃO. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010)

Em meio a essa agitação, chegou o senhor Benedito, esposo de Baku. A ele estava incumbida a tarefa de preparar as luvas da tucandeira que seriam utilizadas no ritual. Trouxe consigo duas e deitou-as sobre a mesa. Com muito cuidado e esmero,

com um fio de algodão branco e agulha, prendeu longas penas de arara-vermelha com penas de gavião-real. Tomava cuidado para que o arranjo ficasse bonito, distribuindo as penas de arara para que não ficassem muito juntas. A essa atividade reservou algumas horas, finalizando-a ao prender o arranjo que havia feito no corpo da luva, exibindo o produto com orgulho para os outros comunitários.

Dona Baku, acompanhada de suas filhas Luciane e Midian e de seu filho Lucimar, permanecia em sua máquina de costura, enquanto seus filhos a ajudavam arrumando e preparando as roupas utilizadas pelos comunitários durante o encontro. As vestimentas foram feitas de tecido branco de algodão com grafismos e tucandeiras desenhadas nas cores vermelha e preta.

Cerca de 10 horas da manhã, partimos Jaílson, Hellington, eu e um de seus parentes para a retirada das formigas tucandeiras da mata. Hellington, assim com Jaílson, é casado com uma das filhas de dona Baku. Nenhum dos dois são filhos de Sateré-Mawé, mas ambos residem na comunidade e participam das atividades desenvolvidas dentro dela. Os dois colocaram as mãos na luva da tucandeira vinte vezes, bem como se vestem e se pintam como os outros comunitários.

Nota-se que a atuação deles na comunidade diferencia-se da dos filhos homens de dona Baku em alguns pontos. Ismael (Sahu), Lucemir (Batata) e João, filhos de Baku e Benedito, envolvem-se diretamente com o movimento indígena regional e atuam nas negociações políticas extracomunitárias, por vezes exercendo cargos em secretarias e associações, enquanto Jaílson e Hellington não são participativos dessa forma, despendendo muito trabalho nas atividades de pesca, caça e coleta, além de manutenção da comunidade.

As formigas foram retiradas do formigueiro. As tucandeiras costumam construir seus formigueiros bem rentes ao tronco de pequenas árvores, aproveitando o formato das raízes no solo. Essas árvores são chamadas de “pau da tucandeira”, e os indígenas de *Sahu-Apé* conhecem previamente onde existem adensamentos dos formigueiros nas matas próximas à comunidade. Em novembro, o igarapé Paraná do Ariaú está baixo, formando uma larga área de vegetação densa aos fundos do terreno da comunidade. Caminhamos por uma trilha até o local onde ficam atracadas as lanchas e canoa,. atravessamos de canoa até a outra margem do igarapé e nos dirigimos por outra trilha até a casa do proprietário do terreno.

FIGURA 26. APÓS UMA BREVE BUSCA PELA MATA PRÓXIMA À COMUNIDADE, AS FORMIGAS TUCANDEIRAS SÃO RETIRADAS DOS SEUS FORMIGUEIROS TODAS AS MANHÃS ANTES DO RITUAL. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

Chegando lá, Jaílson conduziu uma breve negociação com a esposa do proprietário, que não estava no momento. Explicou a ela que iriam realizar festividades na comunidade e convidou ela e o marido para prestigiá-las. Em seguida, pediu permissão para entrarem na mata da propriedade e retirarem as tucandeiras. Ela concordou, pedindo apenas que não retirassem nada mais que as formigas.

Partimos então à busca. A trilha que iniciamos pela mata era bem batida. Segundo me explicaram, o percurso estava arrumado e os comunitários dispensavam certo trabalho na manutenção de seu traçado, pois era utilizado tanto por turistas como por indígenas. Às vezes, os turistas que visitam a comunidades eram levados a passear por aquele local. Já os comunitários o utilizam constantemente por ser próximo ao local de retirada de palha e de frutos, além de onde estão os formigueiros.

Na trilha, encontramos um “pau da tucandeira” com um formigueiro, mas os indígenas optaram por não cavar naquele local devido a sua localização. Passaram então a se embrenhar na mata fora da trilha, caminhamos em fila atrás de Jaílson, que ia

abrindo a mata com um terçado, visualizando de longe alguns locais de formigueiro. Assim, nos dispersamos até localizar alguns deles.

Selecionado o alvo, uma buzina feita de bambu é utilizada. Direcionada para dentro do formigueiro, quando soprada emite um som grave e contínuo que provoca agitação nas formigas, fazendo que elas corram para dentro e para fora dos buracos. Enquanto a buzina era tocada, Hellington e Jaílson tinham selecionado alguns gravetos finos e compridos que posicionavam dentro dos buracos do formigueiro e na trajetória de fuga das formigas, quando elas passavam por sobre o graveto eles o suspendiam e colocavam-no dentro de um recipiente feito de bambu, com cerca de 10 cm de diâmetro e 1 metro de profundidade. As varetas com as formigas eram chacoalhadas dentro do recipiente até elas se soltarem.

Era preciso ficar atento para que nenhuma tucandeira subisse pelos nossos pés, ou escapasse do recipiente, para isso o toco de bambu era constantemente batido com força no chão de forma que os insetos não saíssem para além de suas extremidades. Outro cuidado era para que nenhuma formiga escalasse o tronco da árvore, pois, segundo me explicaram, para defender seus formigueiros, elas subiam nos galhos acima do invasor e se jogavam sobre ele.

Durante todo o processo, as brincadeiras e histórias não paravam. Contaram-me de ferroadas indesejadas, displicências e constantemente zombavam uns com os outros, ameaçando colocar formigas na cabeça ou pregando sustos. Apesar dos riscos da atividade, estavam todos muito tranquilos, embora atentos.

Quando o número de formigas ia rareando, a buzina tornava a ser tocada. Quando se percebia que ainda havia movimentação, com o terçado iam cavando rente às raízes, cada vez mais fundo, até que todas as formigas fossem retiradas. A mesma rotina foi realizada em dois formigueiros naquele dia.

O caminho de volta foi o mesmo. Depois de atravessarmos o igarapé, quando nos aproximávamos da comunidade pela trilha, as buzinas foram tocadas novamente. Ao fundo, escutavam-se as buzinas sendo tocadas em resposta lá da comunidade e fogos de artifício começaram a estourar. Os fogos estouravam e as buzinas eram tocadas até a nossa chegada.

Jaílson logo pegou as tucandeiras e as colocou em uma solução de água com folhas de cajueiro, para adormecê-las a ponto de serem colocadas no tipiti de palha que ele havia preparado anteriormente. Sentou-se em companhia de Hellington nos fundos do Centro Cultural, com o balde repleto de tucandeiras a seu alcance. Disse-me que não

era recomendado que os ferrantes manuseassem as tucandeiras antes do ritual, ou mesmo as vissem antes de estarem colocadas nas luvas.

Uma a uma, foram pacientemente prendendo-as no tipiti, ferrão voltado para dentro. Durante o trabalho, as primeiras formigas a ser colocadas já começavam e movimentar-se, eles brincavam com elas passando a mão como que "acariciando-as", o que as deixava mais agitadas e nervosas. Finda-se a colocação, os tipitis foram pendurados no Centro Cultural, a esperar que todas as tucandeiras acordassem completamente e que todos estivessem preparados para o início da festividade.

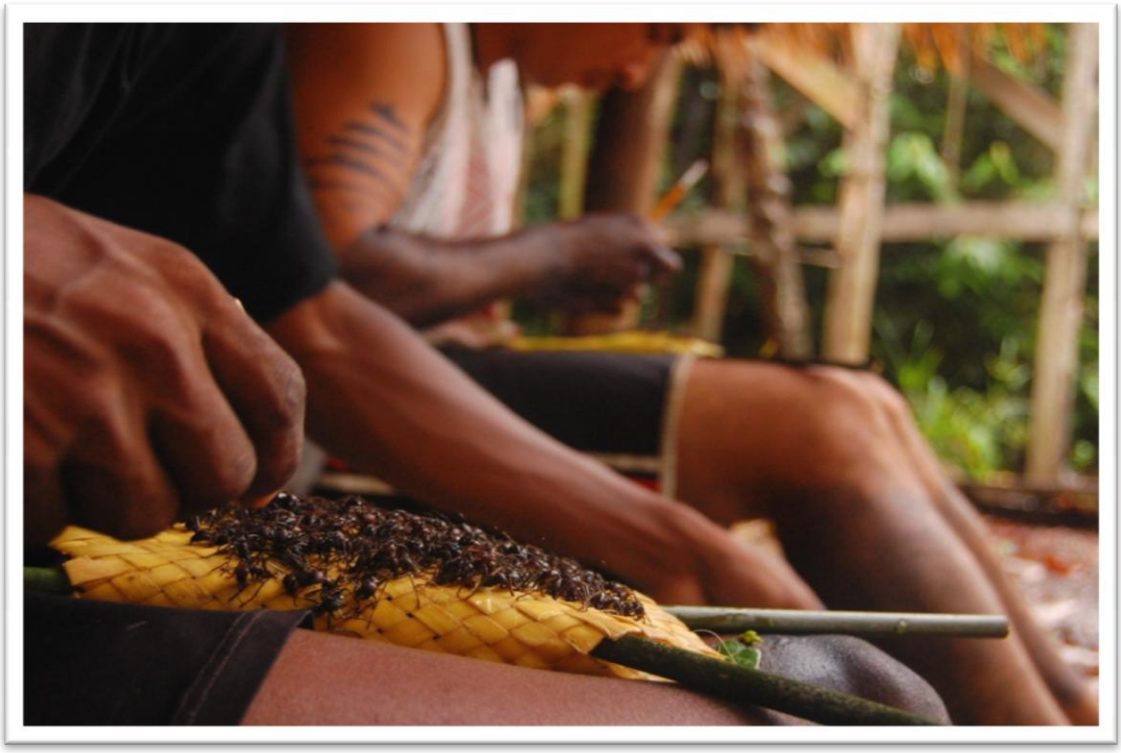

FIGURA 27. APÓS SUA COLETA NOS FORMIGUEIROS, AS TUCANDEIRAS SÃO ADORMECIDAS EM SOLUÇÃO DE ÁGUA COM FOLHAS DE CAJUEIRO. DEPOIS SÃO COLOCADAS, UMA A UMA, NO TRANÇADO DE PALHA. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

Enquanto acompanhava a busca pelas tucandeiras, na comunidade, as barracas que expunham os artesanatos produzidos pelas comunitárias estavam sendo limpas e arrumadas. As mulheres preparavam a refeição e algumas iguarias que seriam servidas aos visitantes, como tacacá e mingau.

O encontro iniciou-se oficialmente às 15 horas. Dona Baku fez uma breve fala de abertura dirigida aos visitantes que vieram prestigiar o evento. Nela, explicou um pouco sobre o Ritual da Tucandeira, dizendo que os jovens da comunidade teriam que passar pelo ritual 20 vezes para serem considerados guerreiros. Dirigindo-se às luvas, que estavam dispostas em duas estacas no centro do salão, explicou que a tucandeira era a mulher, e os jovens homens deviam respeitá-la e não chorar frente às suas picadas.

Apontando para as formigas dispostas em fileiras no tipiti, afirmou que elas eram como os pelos pubianos femininos.

Em seguida, chamou um a um os três ferrantes da comunidade que estavam presentes para o primeiro dia de ritual. Dois jovens, um deles com cerca de 10 anos, realizariam sua primeira ferroada. O terceiro ferrante era a "guerreira" que estava à procura de um marido. Ao longo do dia, outros ferrantes juntaram-se a eles, alguns de outras comunidades, parentes Sateré-Mawé, candidatos à mão da guerreira e destemidos visitantes.

Os participantes do ritual que eram comunitários de *Sahu-Apé* vestiam-se de forma padronizada para o ritual: Os homens com pinturas de jenipapo pelo corpo, cocares, colares, sem camisa e de shorts preto eram aqueles que seriam ferroados e tinham as mãos inteiramente tingidas de insumo do jenipapo. As mulheres usavam diversos adornos de artesanato. As mais velhas usavam vestidos de algodão desenhados com grafismos e tucandeiras, assim como pinturas faciais. As mais jovens, por vezes, vestiam saias igualmente adornadas e cobriam os seios com sutiãs de cabaça.

As ferroadas começaram. Benedito, esposo de dona Baku, e seu pai eram os responsáveis por manusear as luvas da tucandeira, ou seja, colocá-las nas mãos do ferrante e decidir o momento no qual elas deveriam ser retiradas. O jovem dirigiu-se ao meio do salão e retirou as duas luvas das estacas em que repousavam, entregando uma a cada um dos senhores. Quando as luvas foram colocada, todos que tinham buzinas à mão tocaram incessantemente, e fogos de artifício estouravam do lado de fora do Centro Cultural.

O jovem deu algumas voltas em torno do próprio eixo batendo com força o pé direito no chão em movimento ritmado, que sempre é repetido após a colocação das mãos na luva. Em seguida, aqueles que participaram da dança dão as mãos e iniciam uma movimentação que segue em dois passos em diagonal para frente e para a direita, iniciando-se sempre com o pé direito, em seguida faz-se o mesmo dando dois passos para trás. O ritmo é marcado pela firmeza da batida da perna direita no chão, que produz o chiado do chocalho *inhaã-bé,* que fica amarrado logo acima do joelho.

FIGURA 28. DONA BAKU APRESENTANDO OS PRIMEIROS FERRANTES DA COMUNIDADE NO PRIMEIRO DIA DE FESTA. (ACERVO GEU/LABNAU/ FOTO DE ANDRADE. J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

O tempo da dança varia, pois depende da resistência do ferrante. As músicas são cantadas pelos mais velhos, sua letra é em "sateré antigo", explicaram-me, e são poucos os conhecedores do seu significado exato. Seu Benedito e seu pai puxavam o coro com ajuda de um jovem que estava de passagem por Manaus. Ele havia sido contratado pela extinta Funasa e estava em trânsito, deslocando-se para trabalhar na construção de poços artesianos em comunidades indígenas. Esse jovem é filho de um "cantador" [61], e seu pai estava gradativamente lhe ensinando a "profissão".

Naquele dia, outros ferrantes foram se aproximando, somando-se aos três apresentados no início, mais três Sateré-Mawé se apresentaram para colocarem as mãos na luva. Ao longo da tarde, o número de visitantes aumentou, entre pesquisadores, moradores da vila do Ariaú, agentes de saúde e professores que atuaram ou atuam na comunidade e também equipes de reportagem de diferentes meios de comunicação.

Em torno das 19 horas ocorreu uma pausa. Cerca de uma hora depois, alguns ferrantes retornaram ao Centro Cultural para continuar a Dança da Tucandeira. Dançar ajuda a distraí-los da dor que estão sentindo, além de fazer que o veneno saia do corpo

[61] O "cantador" é o especialista nas canções entoadas durante o ritual, muitas vezes, ele também exerce a função de pajé.

por meio do suor. Aos jovens que dona Baku e seu Benedito viam muito encostados em um canto ou deitados em uma rede, eles logo recomendavam que se levantassem e fossem dançar. Os cantores do ritual passam o tempo que for necessário dançando e cantando, essa é sua obrigação.

Com a retomada da dança, alguns visitantes formaram nova aglomeração no Centro Cultural. Nesse momento alguns deles foram convidados a dançar também, junto aos ferrantes e aos cantores e seus parentes. Um jovem Sateré-Mawé empolgou-se para colocar a mão na luva novamente, e assim o fez, assim como um visitante, que optou por colocar apenas uma das mãos na luva naquela noite.

Na manhã do dia 13 de novembro de 2012, repetiu-se a mesma dinâmica do dia anterior. Busca pela tucandeira, chegada dela à comunidade com fogos de artifício e buzinas ressoando. Em torno de meio-dia, o ritual iniciou-se novamente. Poucos visitantes haviam chegado naquele momento, e os jovens da comunidade colocaram as mãos na luva pelo segundo dia seguido, assim o fez também a guerreira.

Nesse dia, alguns candidatos ao casamento apareceram na comunidade. Um jovem indígena de outra etnia dispôs-se a participar do desafio. Antes do anúncio de sua participação, dona Baku e Sahu, um de seus filhos, explicaram o ritual ao jovem, o alertaram acerca da dor das picadas e o instruíram a ir conversar em particular com a guerreira para se acertarem. Certa expectativa foi se formando. Enquanto isso vários visitantes encheram o Centro Cultural.

Ao fim da tarde ficou decidido que o desafio estaria lançado. Dona Baku anunciou aos visitantes que um candidato a marido da guerreira iria colocar as mãos na luva. Outros visitantes empolgaram-se e quiseram participar do ritual também, uns pleiteando a mão da guerreira e outros não. Nesse, dia cerca de quatro pretendentes apareceram, porém todos desistiram ao longo do caminho, simplesmente não retornando para realizar mais ferroadas.

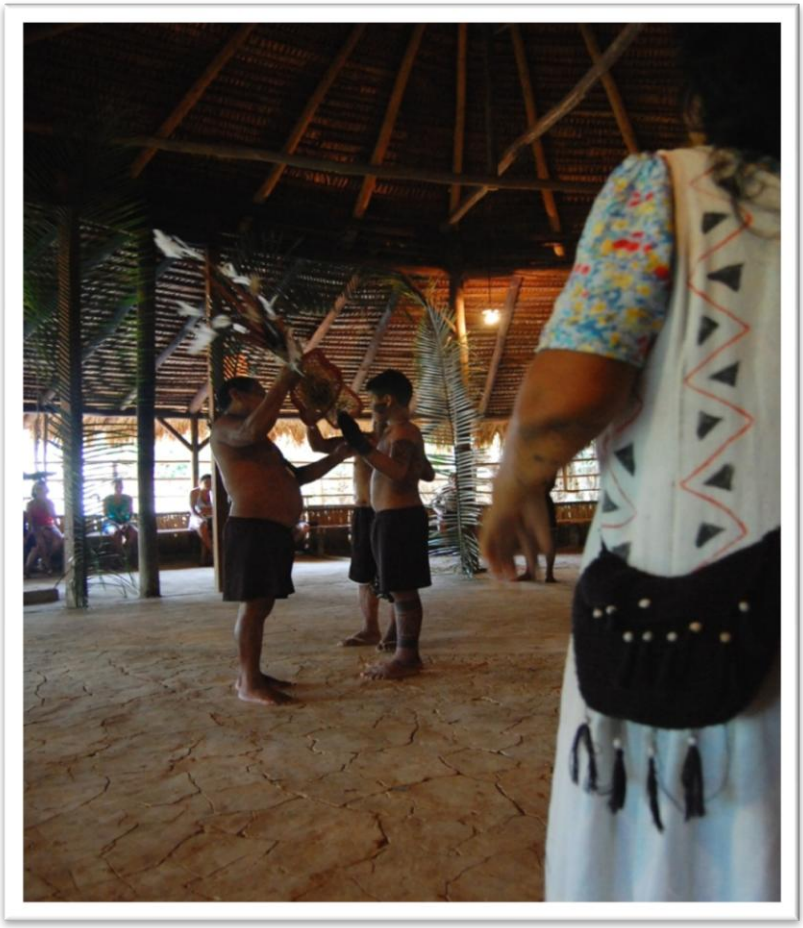

FIGURA 29. DONA BAKU OBSERVA ENQUANTO SEU MARIDO E SEU SOGRO COLOCAM AS LUVAS NAS MÃOS DO PRIMEIRO FERRANTE DA FESTA. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

FIGURA 30. A "GUERREIRA" EM SUA PRIMEIRA FERROADA DA FESTA. À SUA ESQUERDA BENEDITO E SEU PAI, À DIREITA O "CANTADOR" QUE VEIO À COMUNIDADE ESPECIALMENTE PARA A FESTIVIDADE. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

Um dos pretendentes, um rapaz que morava na vila do Ariaú, claramente era o predileto da guerreira. Ela e o rapaz passaram um longo tempo conversando e trocando olhares, enquanto Sahu encorajava o rapaz a enfrentar o desafio. Enfim ele topou, apesar de parecer meio descrente que poderia realmente se casar com a guerreira caso colocasse as mãos na luva seis vezes. Naquele dia, ele submeteu-se à prova duas vezes.

Impressionou-me a quantidade de ferrantes que participaram do ritual para além dos jovens Sateré-Mawé da comunidade que buscavam aproximar-se das 20 vezes necessárias para se tornarem guerreiros. Além deles, colocaram as mãos nas luvas jovens indígenas de outras etnias e não indígenas moradores da vila do Ariaú e de Manaus, buscando superar o desafio e cair nas graças da jovem guerreira Sateré-Mawé. Conhecidos do Movimento Indígena, agentes de saúde indígena, jovens desbravadores da Igreja Adventista do Sétimo Dia, entre outros, também enfrentaram o desafio.

Todos os visitantes que assistiam ao ritual eram convocados, em um momento ou outro, a participar da dança. Muitos desses visitantes, conforme interpretação de um dos indígenas filhos de dona Baku, "não resistiram ao chamado da formiga" e foram "meter a mão na luva".

Confesso que a ideia passou pela minha cabeça e me consumiu durante as noites da festa, mas me convenci de que não seria naquela ocasião que "ouviria tambores" e que os antropólogos pós-modernos nunca tinham visto uma formiga tucandeira em suas vidas.

Inúmeros ferrantes da vila se aventuraram, todos eram conhecidos pelos moradores da comunidade, com exceção de um deles que veio acompanhado da namorada e sua família, que moram na vila do Ariaú. Ao total, houve mais ferrantes de fora da comunidade e de outras comunidades Sateré-Mawé do que da comunidade anfitriã.

Na segunda noite de festa, todos reuniram-se no Centro Cultural para que grupos de música de moradores das comunidades cantassem e apresentassem danças. Nenhuma ferroada estava prevista para aquele momento. Escutei em diversas ocasiões que não era recomendável que o ritual ocorresse durante a noite, a explicação corrente é que o frio intensifica muito a dor das picadas, mesma justificativa dada para o ato de cobrir as mãos com panos após o ritual, que devem ser enrolados por uma parente do sexo feminino e mais velha.

Mesmo com a prerrogativa de que o ideal é que as luvas sejam colocadas durante o dia, inesperadamente, uma jovenzinha moradora das proximidades que participa do grupo de "desbravadores" da Igreja Adventista do Sétimo Dia da vila do

Ariaú e, portanto, conhecida dos moradores da comunidade, manifestou sua vontade de "meter a mão na luva".

Dona Baku relutou, mas devido à insistência a menina foi autorizada. Como dita a regra, ela caminhou até o centro do local do ritual e retirou as duas luvas das estacas em que descansavam. Todos observavam apreensivos. Surpreendentemente a jovem moça não esboçou grandes sinais de dor e pôs-se a dançar. Permaneceu trinta minutos dançando com as luvas nas mãos, tempo cronometrado pelos próprios comunitários, não demonstrando nenhum sinal de dor. A empolgação foi geral, em seguida muitos jovens da comunidade e da vila decidiram "meter a mão" também, e a festa se esticou com os ferrantes, cantores, visitantes e comunitários dançando noite adentro.

Um burburinho formou-se, dona Baku conjecturava a um de seus filhos sobre a possibilidade da destemida garota ser, na realidade, uma Sateré-Mawé. Indaguei-a e a seu filho sobre o que especulavam, explicaram-me que muitos dos moradores da vila eram indígenas, mas não haviam mantido sua "cultura viva", passando, portanto, a desconhecer suas verdadeiras origens. Durante o resto da noite, e no decorrer dos outro dia do evento, dona *Baku* investigava com seus filhos a possibilidade de um casamento entre a jovem "desbravadora" e um dos ferrantes da comunidade *Sahu-Apé*.

O dia 14 de novembro foi o mais cheio do encontro. Pela manhã, chegou Moisés, sobrinho de dona Baku e, à época, *tuxaua* da comunidade Sateré-Mawé *Y'apyrehyt*, acompanhado de sua esposa e seus dois filhos. Veio, ainda, Marta da comunidade Sateré-Mawé *Inhaã-bé*, também sobrinha de dona Baku, acompanhada de algumas integrantes de seu grupo musical, que é homônimo à sua comunidade.

O número de visitantes era grande, muitos deles vindos da própria vila do Ariaú e algumas personalidades locais, que eram anunciadas por dona Baku ao agradecer a presença de todos que vieram prestigiar e conhecer a "cultura sateré-mawé".

O pretendente predileto da guerreira permanecia no páreo para superar o desafio que garantiria o casamento, todos os outros já haviam desistido. Ao terceiro dia de ritual, ele já havia colocado as mãos cinco vezes dentro das luvas. Após a quinta ferroada, a dor o havia dominado, mas depois de muita conversa com dona Baku, com Sahu e com a jovem guerreira, foi persuadido a ferroar-se rapidamente pela sexta vez.

FIGURA 31. JOVENS FERRANTES DA COMUNIDADE EXIBINDO SUAS MÃOS AOS REPÓRTERES TELEVISIVOS SOB OS OLHARES DE DONA BAKU E BENEDITO AO FUNDO. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

FIGURA 32. A *TUXAUA* E PAJÉ COM UM DE SEUS FILHOS. AMBOS ESTÃO SENDO ENTREVISTADOS POR UMA EQUIPE DE REPORTAGEM DE UM PERIÓDICO DA CAPITAL. UM DOS COMUNITÁRIOS PERMANECIA CONSTANTEMENTE FILMANDO AS ATIVIDADES. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

Diferentemente do dia seguinte, ele foi ornamentado de forma semelhante aos outros ferrantes da comunidade, de cocar na cabeça, shorts, camiseta branca e pinturas

de jenipapo pelo corpo. Uma jovem desbravadora da Igreja Adventista do Sétimo Dia que acompanhara sua colega que colocou as mãos na luva na noite anterior dispôs-se, ela também, a participar do ritual. Assim como o pretendente à mão da guerreira, ela vestiu-se como as indígenas da comunidade: com colares, anéis e pulseiras de artesanato e peças de roupa com grandes tucandeiras e grafismos desenhados.

Para a programação da tarde de encerramento do encontro de guerreiros, duas equipes de televisão eram esperadas: a primeira era de uma grande rede, e outra da televisão institucional do governo do Estado do Amazonas. O ritual só começou após a chegada e a preparação das câmeras e dos repórteres. Ao fim das ferroadas, todos foram convidados a dançar em conjunto, formando uma grande roda com todos os presentes: pesquisadores, repórteres, indígenas e visitantes.

FIGURA 33. AO CENTRO, VÊ-SE A SEGUNDA JOVEM DO GRUPO DE DESBRAVADORES DA IGREJA ADVENTISTA, NO MOMENTO DAS FERROADAS. NO ÚLTIMO DIA DE FESTA, OS VISITANTES QUE SE FERROARAM FORAM VESTIDOS E ADORNADOS DE FORMA SIMILAR AOS COMUNITÁRIOS. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)

3.2.2. A Festa da Tucandeira em Y'apyrehyt

No mesmo ano dos eventos relatados, cerca de uma semana depois, foi realizada a Festa da Tucandeira da comunidade Sateré-Mawé *Y'apyrehyt*, localizada no bairro da Redenção, em Manaus. No ritual realizado na ocasião repetiu-se a participação de visitantes como ferrantes - um jovem que iria se casar com uma indígena da comunidade Sateré-Mawé *Hywy* e também uma artista plástica, professora universitária.

Participariam também inúmeros ferrantes das comunidades *Hywy*, *Y'apyrehyt* e *Waikiru*. A comunidade *Y'apyrehyt* apresentava a mesma eclética participação presenciada na festa da comunidade *Sahu-Apé*. Estavam presentes estudantes secundaristas, antropólogos, universitários da UEA do curso de Dança e de Saúde Pública, vizinhos e turistas.

A Festa da Tucandeira é um evento para o qual mobilizam-se e articulam-se uma infinidade de linhas de relações por parte de seus realizadores. Em *Y'apyrehit*, Moisés Sateré, então *tuxaua* da comunidade, mobiliza-se de forma intensa durante longos períodos no ano para que a festividade aconteça, articulando as relações que tem à mão para a preparação da festa.

Um bom exemplo dessas articulações são as negociações com os pesquisadores que procuram a comunidade para a realização de estudos das mais variadas sortes. Muitas vezes eles são chamados a colaborar com a obtenção de financiamento para a compra dos materiais necessários para a preparação da comunidade, seja em forma de doação direta de dinheiro, na forma de compra de materiais de construção ou com ajuda para elaboração de projetos de financiamento a serem enviados para agências governamentais de fomento para atividades culturais.

> Hoje [a comunidade Y'apyrehyt] é conhecida lá no Andirá (...) nós não deixemos de ser parente, de ser índio, o povo ainda pertence aos Sateré. O fato de usar relógio, um celular, deixou, mas nós continuamos firmes na nossa cultur.a
>
> No papel da liderança, no Andirá, dentro da reserva, o líder fica sentado no barracão, as comunidades vão trazendo material: goma, farinha, carne de caça, tudo pro barracão onde vai ser festejado essa festividade, e ele fica só sentado. Em Manaus, já mudou um pouco esse trabalho, o *tuxaua* tem que sair, o *tuxaua* tem que procurar, tem que correr atrás. Então aqui na cidade é muito dificultoso porque a gente não tem rio, não tem mata, não tem terreno enorme pra plantar, então você depende de parceria. Precisa da Secretaria, precisa dos órgãos da prefeitura (...).
>
> Então a gente tenta fazer como pode para a realização porque isso ajuda na comunidade, o convívio com as pessoas de fora, também levando conhecimento para as pessoas, também para que não tenha mais a questão do preconceito nem discriminação. (Moisés. Entrevista concedida em novembro de 2010. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Com algum dinheiro em mãos, podem ser comprados comida, pinturas corporais e materiais como palha para a arrumação do Centro Cultural da comunidade e para a cobertura das barracas de artesanato. Na festividade de novembro de 2010 a palha a ser utilizada foi retirada da mata próxima da comunidade Sateré-Mawé *Hywy*, localizada no bairro Tarumã. Nessa ocasião dois ajudantes foram contratados para, junto com Moisés Sateré, retirarem a palha e transportarem-na para a comunidade *Y'apyrehit* em um carro fornecido pela FUNAI.

Palha retirada, e os comunitários organizaram-se em mutirões que ocorreram durante vários domingos por cerca dois meses, nos quais os moradores da comunidade *Y'apyrehit* e da comunidade *Waikiru* se mobilizavam para a preparação do espaço comum. Eu, como um estudante de mestrado, não tinha muito a contribuir financeiramente com a empreitada e decidi, portanto, ceder minha mão de obra pouco especializada para tarefas de construção.

Em um desses domingos, mais precisamente dia 5 de dezembro de 2010, em torno de seis homens, oito mulheres e o que pareciam ser algumas dezenas de crianças ajudaram na arrumação. O trabalho naquele dia foi basicamente o corte de bambus, sua preparação que consistia na retirada dos galhos e seu corte transversal, para a construção da cerca que fecharia a parte da comunidade que fazia divisa com a movimentada Avenida Comandante Won Gal.

Pois bem, mãos à obra. Em companhia dos homens, empunhando terçado e martelo, passei a ajudar no corte e na colocação do bambu. Já tinha adquirido alguma experiência, pois tinha ajudado também na colocação das palhas que cobriam a cozinha coletiva da comunidade *Sahu-Apé*. As mulheres permaneceram limpando o pátio, retirando todas as folhas e o lixo e os levando para os fundos, onde eram queimados. Dois homens permaneceram dentro do Centro Cultural lixando a madeira para que elas ficassem com aparência de novas. Um dos adolescentes resolveu fazer o fogo para preparar o *miú* para os que trabalharam. Cardápio: frango, peixe, arroz e farofa.

Percebi que várias das ferramentas haviam sido tomadas de empréstimo da vizinhança, inclusive as serras e as lixadeiras; os pregos foram pedidos a uma pesquisadora que trabalhou na comunidade. Os homens que os possuíam trouxeram seus terçados e martelos. Moisés Sateré permaneceu derrubando os bambus que já estavam caindo, enquanto os demais dos homens trabalhavam na cerca, organizando os afazeres de todos.

Em meio a muitas conversas e brincadeiras, Moisés disse: "Olha José, que coisa bonita, a comunidade está renascendo", e percebi que a Festa da Tucandeira já havia começado. Todas as etapas da preparação envolviam a ativação das mais diversas formas de relação, desde a ajuda financeira de organizações governamentais mediadas por pesquisadores que já haviam trabalhado com a comunidade, até a obtenção de ferramentas e materiais de construção que a vizinhança podia prover, para além das relações entre as comunidades.

Notei que alguns vizinhos permaneciam observando o trabalho, alguns conhecidos se aproximavam e papeavam um pouco. O fato é que toda aquela

movimentação chamava atenção. Alguns chegavam curiosos, perguntando-me o que "os índios" estavam fazendo. As crianças permaneciam ajudando, varrendo e catando folhas. Terminada essa etapa do trabalho Moisés foi buscar o *miú* e a mesa foi posta no centro do terreno. Todos se reuniram e Moisés rezou uma breve oração agradecendo pela comida e ajuda de todos os que participaram no mutirão.

A maior parte das mulheres da comunidade produz colares, brincos, e outras artigos para uso, troca e venda feitos manualmente com sementes, linhas e outros materiais. Na Festa da Tucandeira grande parte dessa produção é vendida, sendo que na proximidade da realização da festividade são intensificadas todas as práticas que envolvem sua produção, ou seja, intensificam-se também as trocas, entre os mais diversos agentes, para a obtenção das sementes usadas como matéria-prima, a aquisição de matéria-prima - através da coleta em locais espalhados pela cidade de Manaus, compradas no centro da cidade ou até mesmo trocadas com parentes que realizam viagens até as cidades de Parintins e Maués, e com os moradores das aldeias na calha do rio Andirá e Maraú. (Pinheiro, 2011)

No primeiro dia de realização da Festa da Tucandeira, aos 22 de novembro de 2010, em *Y'apyrehit*, cheguei por volta das 10 horas da manhã para que pudesse ajudar com os preparativos. Enquanto os retoques finais eram feitos os moradores das comunidades já realizavam pinturas corporais cuja base principal era o jenipapo, urucum, ou canetinhas das cores preta e vermelha.

No início da festa estavam presentes os moradores das comunidades *Y'apyrehit* e *Waikiru*, além de alguns vizinhos e frequentadores mais assíduos, como pesquisadores e membros da Congregação Adventista, que participam de cultos realizados no espaço do Centro Cultural. O espaço montado contava com as barracas de vendas, um palco com aparelhagem de som, a cerca onde são colocadas as luvas da Tucandeira à espera dos ferrantes e um estande organizado pelos professores da escola indígena da comunidade com desenhos feitos pelas crianças, cartilhas da língua *sateré-mawé* e alguns pôsteres de trabalhos acadêmicos realizados na comunidade.

No espaço da comunidade *Y'apyrehyt* que continha o Centro Cultural, as barraquinhas e o palco foram cercados em toda a sua volta, isolando-os do espaço das casas dos comunitários, da vizinhança e da rua. As passagens, que no dia a dia permanecem abertas, uma que liga o pátio à rua, outra que liga o Centro Cultural a *Waikiru* e uma terceira que fica atrás do palco, foram fechadas. Apenas duas passagens permaneceram livres: uma escadaria tortuosa de terra, que foi toda enfeitada com folhas e galhos e que fez as vias de corredor de entrada da festa, com um indígena

permanecendo na portaria cobrando a entrada dos visitantes e vigiando o fluxo; e outra, ao fundo do terreno, pela qual era feita a passagem dos moradores das comunidades e seus parentes entre o espaço da festa e suas casas. Por trás da cerca os trajetos entre as casas eram realizados livremente entre os parentes, conhecidos e moradores das comunidades Sateré-Mawé.

No pátio da comunidade três barracas de madeira foram arrumadas. Em uma delas vendiam-se comida, mingau e tacacá aos visitantes. Um balcão separava a frente da barraca do pátio, a comida era trazida diretamente por uma abertura aos fundos da barraca, que a ligava às cozinhas das casas dos comunitários, onde a comida era preparada.

Em outra barraca, logo ao lado, foram dispostos para venda os artesanatos produzidos pelas comunitárias de Waikiru e Y'apyrehyt, todos cuidadosamente distribuídos em mesas, pendurados nas paredes e no teto do local. Uma terceira barraca, aberta somente em direção ao pátio, foi o local escolhido para a realização de pinturas corporais nos visitantes, principalmente com insumo de jenipapo e caneta da cor preta. De frente às barracas, Moisés e André construíram um estande de tiro ao alvo com arco e flecha, no qual os visitantes poderiam testar sua pontaria em um módico real.

FIGURA 34. BARRACAS DE COMIDA INDÍGENA, ARTESANATO E PINTURA CORPORAL EM Y'APYREHYT, DURANTE A FESTA DA TUCANDEIRA. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.)

Na extremidade do pátio foi erguido um pequeno palco, construído apenas com acúmulo de terra retirada do barranco, batida e presa com tábuas de madeira, provocando um pequeno desnível em relação ao pátio. Bambus retirados da comunidade e dispostos nas laterais e acima do palco arrematavam a arrumação.

Na manhã do primeiro dia de festa todos os comunitários estavam envolvidos com a comemoração. Todos se pintavam e se arrumavam, as crianças brincavam em todos os lugares e as mulheres davam início à preparação do *miú*, peixe com farinha. A aparelhagem de som, geralmente utilizada nos cultos adventistas, fora colocada no palco.

Durante toda a festa o mesmo CD era repetido, uma gravação com músicas cantadas por indígenas de várias etnias diferentes, de grupos formados em comunidades da cidade de Manaus. O alto som ecoava pela vizinhança e pela rua, atraindo muitos curiosos que se acumulavam tentando observar o que se passava por trás da cerca que dividia o espaço da festa da rua defronte à comunidade.

FIGURA 35. À ESQUERDA UMA "BUZINA" UTILIZADA NO RITUAL. E À DIREITA NILSON SATERÉ NA ENTRADA DA COMUNIDADE Y'APYREHYT RECEBENDO OS VISITANTES PARA A FESTA DA TUCANDEIRA. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.)

Vez ou outra as músicas do CD eram interrompidas pelo então *tuxaua* Moisés que, ao microfone, anunciava alguma atração da festa como o tão aguardado momento do ritual da Tucandeira, ou então dava recados aos comunitários para a realização de alguma tarefa, ou anunciava a chegada de algum visitante ilustre.

Após a refeição os ferrantes começavam a se preparar. Alguns se reuniam para se pintar e se adornar com penas e artesanato e até mesmo cortar o cabelo. Ficavam ansiosos e brincavam constantemente arremedando as ferroadas. Alguns pareciam nervosos, outros muito à vontade.

FIGURA 36. MOISÉS SATERÉ PINTA FERRANTE PARA O RITUAL DA TUCANDEIRA NA COMUNIDADE Y'APYREHYT. ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.)

Os ferrantes e *tuxauas* estavam especialmente arrumados, com grandes cocares e grandes pinturas por todo o corpo, fazendo-se aparecer enquanto protagonistas do ritual e da festa. Toda sua arrumação e preparação foram constantemente acompanhadas pelos visitantes, pesquisadores que fotografavam e filmavam tudo.

Dois voluntários da Congregação Adventista, os mesmos que estavam sempre presentes nos cultos realizados em Y'apyrehyt, estavam também na festa. Traziam consigo uma grande câmera de filmagem equipada com microfone, e permaneciam filmando as preparações e atividades da festa, aguardando principalmente a realização do ritual da Tucandeira. Realizaram uma entrevista com o *tuxaua* Moisés, pediram ao Prof. José Guilherme Magnani que fizesse as vias de entrevistador que, de microfone em punho questionou o *tuxaua* sobre a importância da festa e sobre as dificuldades para sua realização.

Segundo contou-nos um dos voluntários da congregação, as filmagens comporiam um pequeno filme que seria exibido nas igrejas da região. Quando

questionados sobre a relação entre o ritual da Tucandeira e a doutrina do Adventismo, caracterizada pela especificidade ritualística quanto à manipulação do corpo, responderam evasivamente. Reafirmaram que a doutrina não vê com bons olhos aquele tipo de prática pagã, mas ao mesmo tempo reforçaram a necessidade de respeitar a especificidade das culturas indígenas.

Pouco antes de ser servido o *miú*, eis que chega dona Baku. Com ela vieram alguns dos moradores de Sahu-Apé, assim como as formigas tucandeiras recolhidas naquela manhã nos formigueiros da mata próxima à comunidade para o ritual. As formigas foram transportadas já inseridas dentro do tipiti, prontas para serem colocadas nas luvas. Os tipitis foram dispostos no barracão, enquanto as formigas recuperavam-se da dormência causada por sua imersão na solução de água com folhas de cajueiro.

FIGURA 37. FOGÃO DE BARRO E LENHA UTILIZADA PARA A PREPARAÇÃO DO *MIÚ* PARA OS COMUNITÁRIOS DURANTE O PRIMEIRO DIA DE FESTA DA TUCANDEIRA EM Y'APYREHYT. AO FUNDO VÊ-SE A PASSAGEM UTILIZADA PELOS MORADORES PARA TRANSITAR ENTRE A ÁREA DA FESTA E SUAS CASAS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.)

Dona Baku e sua comitiva encontraram um canto coberto do barracão onde instalar-se. A *tuxaua* esticou sua rede e dispôs suas malas. Assim também o fizeram alguns dos moradores de Sahu-Apé.

Em torno dos tipitis, no Centro Cultural, logo se aglomeraram os visitantes com máquinas fotográficas em punho, as crianças que brincavam e acariciavam as formigas, os ferrantes que as olhavam desconfiados e preocupados.

Em torno das 15h alguns dos homens começaram a inserir os tipitis nas luvas. Moisés e Baku interromperam a música no palco, ao microfone agradeceram-se e parabenizaram-se mutuamente, tanto pela presença quanto pelo convite, assim como pela realização da festa. Finda a troca de elogios anunciaram o início da realização do ritual da Tucandeira no Centro Cultural da comunidade.

FIGURA 38. CRIANÇA *SATERÉ-MAWÉ* BRINCANDO COM AS FORMIGAS TUCANDEIRAS PRESAS AO TIPITI. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.)

Era chegada a tão esperada hora. Os ferrantes que ainda não haviam se enfeitado juntaram-se ao canto do barracão e, em meio a brincadeiras e gozações, passaram a pintar-se entre si. Dois ferrantes não indigenas eram o principal foco de atenção e

curiosidade: uma mulher de meia idade, professora universitária de artes plásticas que procurava participar de uma experiência mística e beneficiar-se do poder curativo das picadas das formigas tucandeiras; e um jovem de vinte e poucos anos, noivo de Mirella, filha da *tuxaua* da comunidade *Hywy*, que procurava selar seu casamento com a Sateré--Mawé participando do ritual. Ambos foram devidamente pintados e adornados antes das ferroadas.

Após as devidas preparações, o *tuxaua* Moisés foi ao centro do barracão, já sob os olhares de todos. Explicou rapidamente aos visitantes sobre a importância do ritual para a manutenção da cultura dos Sateré-Mawé, sobre o veneno das formigas atuar como uma vacina que traz a saúde e previne a doença, enfatizando a importância da realização do ritual pelos jovens, para que se tornem guerreiros e bons provedores.

O *tuxaua* convocou o "cantador", o mesmo que estava presente nas festividades da comunidade *Sahu-Apé*, para que ele próprio fosse o primeiro a ferroar-se naquele dia. Moisés retirou as luvas das estacas sob os olhares atentos de todos, comunitários e visitantes. Sob uma chuva de *flashes* os ferrantes aglomeraram-se em fila no barracão para dar início à dança. Alguns deles desconheciam quase por completo a dinâmica do ritual, principalmente os jovens e visitantes, aos quais eram ensinados os passos da dança e as letras da cantoria durante a dança.

O segundo a ser ferroado foi o *tuxaua* da comunidade *Waikiru*, André. Tão adornado quanto Moisés, pôs-se ao centro do barracão e retirou as luvas das estacas. Quando colocadas em suas mãos, não esboçou nenhuma reação, e pôs-se a dançar. Seguiram-se a ele, um a um, os ferrantes, passando pelo noivo de Mirella e a visitante que se dispôs ferroar-se também.

FIGURA 39. ANDRÉ SATERÉ RETIRA A LUVA DA TUCANDEIRA DA ESTACA PARA TÊ-LA COLOCADA EM SUAS MÃOS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE;/ NOVEMBRO DE 2010.)

O momento próximo ao início das ferroadas reúne a maior atenção de todos. Cria-se grande expectativa sobre quem será realmente corajoso o suficiente para submeter-se ao ritual, sendo que muitos desistem e se escondem. Além disso, a reação de cada um frente à dor também é fator relevante: quanto tempo se dançou com as mãos na luva, qual foi a reação posterior às picadas, aspectos que contam e são observados e lembrados por todos. Aqueles que não se submetem ao desafio também são constantemente lembrados a fazê-lo, mas sempre têm uma boa desculpa na ponta da língua para desvencilhar-se. Mas mais difícil é escapar da constante gozação a que são submetidos.

Em seguida, enquanto o próximo ferrante se preparava para colocar as mãos na luva, as jovens meninas da comunidade e/ou as que não haviam ainda "conhecido homem", massageavam as mãos do ferrantes para aliviar a dor das picadas e serviam a eles çapó diretamente de uma cuia em suas bocas, assim como foi feito no ritual realizado na comunidade Sahu-Apé.

FIGURA 40. FERRANTE DURANTE RITUAL DA TUCANDEIRA. EM SUAS MÃOS AS LUVAS, EM SEU JOELHO DIREITO UMA ESPÉCIE DE CHOCALHO CHAMADO *I-NHAÃ-BÉ*. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.)

Após o término das ferroadas e da dança os visitantes e comunitários espalharam-se pela comunidade. Percebemos alguma movimentação por parte de alguns dos moradores de Waikiru, assim como dos membros da Congregação Adventista. Fomos para o lado de fora da comunidade e vimos André, *tuxaua* da comunidade Waikiru, ser conduzido até um carro para ser levado às pressas a um hospital próximo. O *tuxaua* teve que ser levado ao pronto-socorro, pois estava sentindo dores fortes no peito enquanto descansava em sua casa na comunidade ao lado.

Toda essa movimentação foi feita de forma discreta frente aos visitantes, mas todos os comunitários comentavam sobre o ocorrido e uma controvérsia instaurou-se: os comentários acusavam que André havia passado mal por não ter obedecido ao período

de abstinência sexual necessário aos ferrantes, daí a causa dos malefícios originados das picadas da tucandeira.

Após o retorno de André do hospital, fomos interpelar os membros da congregação que haviam feito a gentileza de socorrer o ferrante adoentado. Explicaram-nos que André já sofria de problemas no coração há um tempo e que até tomava medicamentos. Portanto, as picadas da formiga haviam apenas prejudicado uma patologia já preexistente.

FIGURA 41. EM DESTAQUE, FERRANTE COBERTO DE SUOR DURANTE O "CORDÃO" FORMADO PELOS PARTICIPANTES QUE CARACTERIZA A DANÇA DA TUCANDEIRA. PARA OS FERRANTES, GRANDE PARTE DA IMPORTÂNCIA ATRIBUÍDA AO ATO DE DANÇAR SERIA A POSSIBILIDADE DE "SUAR" O VENENO PARA FORA DO CORPO. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.)

Problema resolvido e passado o susto quanto ao descuido de André, todos eram só risadas. Já ao cair da noite, o grupo de música *inhaã-bé* formado por mulheres das comunidades Waikiru e Inhaã-bé apresentou seu número musical no palco.

O segundo dia de festa transcorreu praticamente igual ao primeiro. Chamou-me atenção a quantidade de jovens *sateré-mawé* que moravam em ambas as comunidades localizadas no bairro da Redenção os quais eu ainda não havia tido a oportunidade de conhecer. Alguns deles estavam participando do ritual pela primeira vez e constantemente eram ensinados por Moisés sobre como deveriam portar-se, quando e como dançar, como e quando colocar as mãos na luva etc.

O Professor José Guilherme Magnani, que me acompanhou durante essa festa, em um trecho de seu caderno de campo resume o aspecto que pretendo tocar com esses relatos.

> (...) a iniciativa marcou mais uma vez a presença dos Sateré-Mawé na cidade. Para tanto, acionaram uma extensa rede que inclui a academia – lá estavam os antropólogos, dois deles com dissertação já defendida e outros dois com trabalhos em curso, uma sobre xamanismo e outra sobre o circuito *sateré* na cidade; o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, do prof. Alfredo Wagner; os irmãos de fé, os vizinhos, o cantador que viera da TI do Andirá e trouxera uma das luvas; dona Baku, da outra comunidade *sateré*, de onde vieram as formigas; a SEIND[62], a imprensa.
> Na verdade, mais do que em rede poder-se-ia pensar numa trama, *a la* Tim Ingold, formada pelas linhas que "passeiam", agenciando novos contatos, consolidando uns, descartando outros. Moisés permitira que a artista plástica participasse do ritual que, no entanto, era para valer; pouco provável que volte para uma segunda experiência "mística", como era sua expectativa, conforme me relatou. A cerimônia toda exigiu a participação de muita gente para a remodelação do pátio e do barracão, onde habitualmente ocorrem os cultos evangélicos, as reuniões, a feitura do artesanato e as aulas: aí foram instaladas as barracas de bambu, o fogão de barro para assar os peixes, o palco e demais equipamentos. Custou trabalho, providências específicas, – a confecção das luvas e busca das formigas –, dinheiro e muita conversa. E até o comentário, *en passant*, de um Tukano (...): "esses Sateré gostam mesmo é de aparecer, de cocar, na mídia". (Magnani, 2010)

3.2.3. As comemorações do Dia do Índio na aldeia de Ponta Alegre

Durante o mês de abril de 2011 tive a oportunidade de realizar breve viagem à cidade de Parintins-AM juntamente com Prof. José G. Magnani e o pesquisador Yuri Tambucci. O objetivo dessa primeira incursão à cidade foi entrar em contato com alguns Sateré-Mawé, cuja presença em Parintins demonstrava-se acentuada a julgar pela quantidade de circulações entre os indígenas nas comunidades Sateré-Mawé de Manaus e seus arredores, seja como ponto de chegada ou apenas de passagem para as aldeias da calha do rio Andirá.

O que inicialmente se configurava como apenas uma breve incursão sem maiores pretensões etnográficas, a não ser um primeiro mapeamento das linhas e circuitos *sateré-mawé* naquela localidade, tomou outro rumo. Enquanto caminhávamos pelas ruas da cidade, em direção à sede do Conselho Geral da Tribo Sateré-Mawé (CGTSM), uma das principais entidades que os representa, nos deparamos com João "Canarinho" Ferreira de Souza.

No décimo nono dia do mês de abril comemora-se o Dia do Índio. João "Canarinho" convidou-me a acompanhá-lo em uma viagem que faria à aldeia de Ponta Alegre, a segunda mais próxima da cidade de Parintins-AM no rio Andirá.

[62] Secretaria dos Povos Indígenas do Estado do Amazonas.

Foi entregue a mim um convite, digitado no computador, no qual meu nome foi inserido à caneta, e assinado por João. Nele lia-se:

Ao Sr. José Agnello Alves Dias de Andrade

CONVITE

A Coordenação da Comunidade Indígena de **PONTA ALEGRE SATERÉ-MAWÉ** – Rio Andirá – Município de Barreirinha – Amazonas, tem a honra de convidá-lo a participar da semana Sateré-Mawé no dia 18 e 19 de abril. Programação do dia 18, Ritual da Tucandeira, e no dia 19, Torneio de Futebol de Campo.

LOCAL: Comunidade Indígena de Ponta Alegre

CONTAMOS COM SUA PARTICIPAÇÃO!

João Sateré-Mawé
Tuxaua Geral do Rio Andirá
Coordenação Geral

A possibilidade de minha presença na festa acompanhando João "Canarinho" estava condicionada à própria possibilidade de realização da viagem. João, que é morador de Parintins, havia passado vários dias mobilizando todos os "amigos" que podia para angariar mantimentos, combustível para o barco e materiais esportivos para a realização das festividades em Ponta Alegre.

Fazem parte dessa rede por ele acionada alguns políticos e comerciantes locais que, segundo João, devem muito aos Sateré-Mawé, que constantemente circulam pela cidade de Parintins, dinamizando o comércio local.

Compramos cerca de R$ 225,00 em diesel para o barco que nos levaria a Ponta Alegre, foram compradas também algumas bolas de diversos tamanhos para serem utilizadas durante o Torneio de Futebol de Campo.

Na manhã do dia 17 de abril, como combinado, cheguei ao porto no bairro da Francesa, debaixo de muita chuva. Ao telefonar para meu acompanhante descobri que todos atrasariam e só chegariam ao fim do toró. Por volta de 8 horas da manhã as lojas e

lanchonetes começam a se abrir e mais tarde os bares. Muita bebida e música nos arredores, barcos encostando, pessoas circulando, ambulantes vendendo CDs.

Por volta das 10h encontrei João. Seus filhos e sua bagagem vieram em um triciclo movido a pedaladas. Encostamos nossas mochilas e passamos a esperar pela chegada do barco que nos levaria a Ponta Alegre.

João era constantemente cumprimentado por diferentes passantes, aos quais me apresentava como estudante colega de seu filho Josias. Depois que a conversa terminava seguia explicando de onde os conhecia, dizendo: "Esse é Sateré também, filho/sobrinho/tio/pai de fulano".

Fiquei impressionado com a quantidade de seus parentes por lá. Imagino que aquele seria um local importante de circulação dos Sateré-Mawé, já que os barcos que fazem linha pelo rio Andirá param naquele porto à época da cheia.

Nessa ocasião João discorreu sobre a forte presença Sateré-Mawé em Parintins, a "saterezada" como ele mesmo dizia. Para a realização do torneio de futebol, por exemplo, dinheiro, alimentos e materiais esportivos haviam sido arrecadados com os comerciantes de Parintins, já que os indígenas são, em muito, responsáveis pela venda do comércio e já que muitos moram em Parintins e outros tantos vão à cidade fazer compras quando recebem seus benefícios, seus salários. A cidade também é ponto de venda da farinha e do guaraná produzido nas aldeias.

O barco utilizado para nos levar foi cedido a João por um valor módico, já que era um dos barcos utilizados no transporte de linha feito para o rio Andirá, e cujo dono não indígena também atribuía seus faturamentos aos Sateré-Mawé.

Por conta de João ficou apenas o diesel e o recrutamento dos motoristas, que foram alguns de seus parentes, os que já trabalhavam como tripulantes de embarcações há muitos anos na região.

Durante a espera pude conhecer Jessé e Josias, seus filhos, além de alguns outros jovens que estavam por lá e viajariam conosco. Josias, aluno universitário do curso de Biologia da Universidade Estadual do Amazonas em Parintins, nunca se havia ferroado e estava indo para Ponta Alegre agora para ajudar o pai a conduzir o Torneio de Futebol e recolher amostras de espécies de mandioca cultivadas em Ponta Alegre para seu TCC em etnobotânica. Jessé, por outro lado, morava em Ponta Alegre, havia terminado já as vinte vezes do ritual e estava empolgado para ser ferroado novamente.

Jessé, que se sentia mais forte e saudável, contou-me ter sentido muita diferença em seu corpo após a realização do ritual. Disse que queria se riscar, com dentes de paca,

assim como as mulheres fazem, para provocar uma limpeza no corpo, e confirmou não ser incomum que homens também se risquem.

Perguntando para João sobre o ritual de “iniciação” feminino e masculino ele me contou que o feminino era realizado mais no contexto familiar, a família com sua menina etc, enquanto o masculino era mais público, realizado pelas comunidades como um todo.

O barco “Joia do Rio” chegou aproximadamente às 16h no porto e partiríamos para a viagem por volta das 18h. Os passageiros deviam somar quinze pessoas. Redes atadas, homens na parte da frente do barco administrando a condução e as mulheres na parte de trás, administrando a janta.

Eu, como ditava a norma, me sentei ao lado dos homens na proa. Jessé, filho de João, tomava dele aulas de condução da embarcação e todos comentavam sobre os caminhos, atalhos, propriedades das margens do rio, quais eram osbarcos que passavam, de onde vinham, para onde iam, a quem pertenciam, demonstrando amplo conhecimento sobre a paisagem e a circulação pela região.

No meio do caminho a mangueira do sistema de arrefecimento do motor do barco entupiu. O resultado foi ficarmos cerca de uma hora à deriva enquanto os homens resolviam a questão. A viagem durou em torno de doze horas e na manhã seguinte chegamos a Ponta Alegre.

Descemos do barco e cada um dos ocupantes rumou em direção à casa de sua parentela. Eu, como bom visitante estrangeiro, ao descer do barco escorreguei e tomei um revigorante banho da cintura para baixo.

FIGURA 42. VISTA DE UM DOS PORTOS DA ALDEIA DE PONTA ALEGRE. À ESQUERDA, A RUA PRINCIPAL. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Fui acompanhado por Josias e João durante toda minha estadia na comunidade de Ponta Alegre. Após o desembarque levaram-me à casa de uma das filhas de João, que me hospedaria em sua sala.

Feitas as devidas apresentações fomos rumo à casa de João Sateré, casa de madeira, pequena e com aparência de envelhecida. Foi-me explicado que era apenas uma casa de passagem ou de "veraneio". Naquele local era a casa de sua mãe que, devido à velhice, mudou-se para a casa de uma das filhas, logo ao lado, e aquele espaço ficou reservado para a recepção de visitantes e para hospedar seu João quando estivesse em Ponta Alegre.

O ponto de referência de João "Canarinho" em Ponta Alegre é a casa de sua mãe. Apesar de ela já ser muito idosa e morar aos cuidados de sua filha, hoje agente de saúde da comunidade, quando perguntei de quem era a casa a resposta foi enfática, "é da mamãe, eu que moro com ela".

Josias me contou que antigamente a casa era grande e possuía uma infinidade de frutos e pomares, que sua avó só deixava colhê-los com sua permissão, quando ela acompanhava o solicitante com um gancho e pegava o fruto, não aceitando que subissem em suas árvores.

Hoje em dia, ela não mantém plena lucidez e com ela moram dona Rosa e seu esposo Wilson, ambos agentes de saúde e lideranças locais. Na casa moram outras pessoas, creio que sua filha e neta.

Depois do café da manhã na casa de dona Rosa fomos, eu e Josias, fazer um passeio pela comunidade. Josias me levou aparentemente à casa de todos os seus conhecidos e aproveitou para realizar a coleta de ramos de mandioca em período fértil para seu TCC em etnobotânica. Fomos até os fundos da comunidade em busca de uma pequena roça de mandioca denominada "paixão", próxima à última casa da comunidade, ao fim de uma trilha batida e limpa.

FIGURA 43. VISTA DA PRINCIPAL RUA DA ALDEIA DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Os encontros e apresentações aconteciam sempre na parte mais pública dos domicílios, a cozinha, invariavelmente externa à casa.

Durante os trajetos pude reparar nos quintais das residências diversas frutas, como banana, cuia, pimenta e coco e a presença de açaizais e também a presença de apicultura. Paramos em cerca de cinco casas, Josias cumprimentou algumas pessoas pelo caminho e me apresentava como um amigo estudante.

Josias mostrou-me o Centro Cultural e o campo de futebol que, segundo ele, tinha "as mesmas medidas do Maracanã!". O Centro Cultural estava sendo preparado para o Ritual da Tucandeira que ocorreria à tarde; dois adultos já trançavam as formigas recolhidas de manhã transportadas diretamente às luvas da Tucandeira, sem a utilização do tipiti interno. Não olharam e nem falaram comigo. Eles eram observados atentamente por várias crianças enquanto retiravam as formigas de uma solução com folhas de cajueiro e colocavam na luva com ajuda de um dente de paca. Alguns adolescentes, já com as mãos pintadas de jenipapo ajudavam a organizar a cerca na sede e a colocar os paus que serviriam de suporte às luvas.

Ponta Alegre é cheia de caminhos e trilhas. A não ser pela rua que está disposta paralelamente ao rio, a lógica dos caminhos aparenta priorizar o trajeto a pé não esquadrinhado, ou seja, estabelecido pela menor distância reta entre dois pontos. Acompanhado de Josias "cortávamos" caminho por dentro de quintais. Diferentemente,

por exemplo, dos visitantes que caminham em linha reta, do porto à sede da comunidade e para o campo de futebol, como observei com a chegada dos times de fora para o campeonato, localizados no aparente centro da comunidade.

FIGURA 44. CAMINHOS E TRILHAS DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Josias me explicou que muitas casas são de uso temporário. De fato, percebe-se a periodicidade da ocupação primeiramente pela condição da trilha/caminho que leva até elas, não havendo razão de trilhá-lo sem ninguém por lá.

Durante o passeio encontrei quatro igrejas, uma Assembleia de Deus, em construção, uma Igreja da Paz, uma Igreja Adventista e, a maior, em frente ao rio, uma Católica. A Igreja Adventista e a Igreja Católica localizam-se na rua paralela ao rio, assim como a escola, caixa d'água, gerador, porto, casa do *tuxaua* dito tradicional, casa dos agentes de saúde, casa da professora do colégio parente de João Sateré e a própria casa da família de João "Canarinho".

Quando perguntei a João quem era o *tuxaua* da comunidade de Ponta Alegre ele foi enfático em responder que aquela comunidade era a única que tinha possuía dois *tuxauas*,, um tradicional e outro "postiço".

A questão me foi explicada da seguinte maneira: O *tuxaua* com real habilidade e legitimidade para o cargo seria Amado, que possuía uma grande casa bem em frente ao rio, cuja esposa é filha de uma linhagem de *tuxauas* importantes, inclusive do

primeiro *tuxaua* da comunidade de Ponta Alegre. O *tuxaua* postiço, ou "prefeito" como era chamado, viria de uma linhagem de cantores, a qual seria sua "real" profissão, cuja obrigação eram os conhecimentos sobre o Ritual da Tucandeira e dos cantos entoados durante sua realização.

Em campo, senti todos os efeitos possíveis dessa disputa de legitimidade entre os dois *tuxauas* e as duas perspectivas de exercício do poder tradicional representadas por eles.

Durante o passeio pela comunidade conduzido por Josias passamos pela residência dos dois *tuxauas*. Na cozinha de sua casa, o "prefeito"/*tuxaua* cantor me questionou se eu havia recebido autorização da FUNAI para entrar na TI, ao que Josias prontamente rebateu dizendo que uma Associação Indígena havia autorizado minha entrada. Vale dizer que o clima permaneceu tenso durante toda a conversa.

Seguimos depois à casa de *tuxaua* Amado, o dito *tuxaua* de linha tradicional. Em sua residência fui prontamente recebido com diversas histórias. Começou contando sobre a fundação de Ponta Alegre, contou que o *tuxaua* Antonico, que morava em outra aldeia, decidiu vir até Ponta Alegre para expulsar um regatão que estava morando nessas terras. Este regatão mantinha dois barracões para estoque de mercadorias no local. *Tuxaua* Antonico, insatisfeito com a maneira como o regatão conduzia os negócios, o expulsou e ocupou um dos barracões fazendo dele sua casa.

FIGURA 45. CENTRO CULTURAL OU CENTRO COMUNITÁRIO DA ALDEIA DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

A conversa se prolongou e considerei interessante o fato de, para a resolução de um conflito recente na aldeia, recorrer-se à história. A então querela era sobre a

desocupação dos moradores do local onde foi construída a escola da comunidade. Segundo o *tuxaua* Amado os moradores daquele local haviam ocupado o outro barracão abandonado pelo regatão, não tendo "levantado ali um pau, tudo já estava lá, ou seja, sem indenização". *Tuxaua* Amado resgatou a parentela dele ligando-se ao *tuxaua* Antonico, pai de sua esposa.

FIGURA 46. COLOCAÇÃO DAS TUCANDEIRAS NA LUVA DA TUCANDEIRA NA MANHÃ ANTES DO RITUAL. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE/ ABRIL DE 2011.)

FIGURA 47. LUVAS DA TUCANDEIRA À ESPERA DOS FERRANTES. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Essa disputa de legitimidade estabeleceu-se novamente durante o Ritual da Tucandeira. No dia do ritual as professoras da comunidade recolherem os nomes dos jovens que iriam passar pelas ferroadas. No momento do ritual os nomes foram sendo chamados um a um ao microfone. Houve muita agitação dos jovens na sede da comunidade, o cantor que conduzia a dança era o *tuxaua* "prefeito", além de outro cantador convidado de outra comunidade, que não pôde permanecer até o final da festividade pois não lhe providenciaram o rancho, como é de praxe.

Diferentemente dos rituais que assisti nas comunidades em Manaus e Iranduba alguns dos ferrantes demonstravam claramente sua dor, com gritos, choros, chamados de "mamãe", caminhares contorcidos etc. Outra diferença era a não padronização dos participantes quanto a sua vestimenta, apenas pintavam suas mãos de jenipapo, sem o uso de cocares, pinturas mais elaboradas etc.

FIGURA 48. DANÇA DA TUCANDEIRA EM PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

FIGURA 49. FERRANTES SOFRENDO AS DORES DAS PICADAS. (ACERVO GEU-LABNAU./ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Durante o Ritual da Tucandeira não pude tirar fotos com minha câmera. Josias tomou a iniciativa de pegar a câmera da minha mão e bater as fotos, e eu sentei e assisti timidamente ao ritual até que as professoras da comunidade me convidaram para dançar. Conversando com João sobre o ocorrido ele firmou que nunca houve tal restrição para com as fotos ou sequer o pedido de pagamento em troca delas.

Pude permanecer menos tempo do que desejava assistindo ao ritual.

Aquele local era o "pedaço" dos *tuxaua* prefeito e cantor e seu João não havia aparecido por lá. Saímos e fomos à casa de Rosa e por lá permanecemos conversando João, Rosa, seu esposo Wilson e filhos e outros conhecidos que apareciam, até escutarmos o término da cantoria por volta das 20h.

FIGURA 50. FERRANTE SOFRENDO AS DORES DAS PICADAS. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Durante a noite tive mais tempo para conversar com Josias. Contou-me que atuava no movimento de estudantes indígenas, principalmente na UEA de Parintins, mas que agora estava se formando e essas funções passariam a outros. Reparei que Josias ficava mais afastado do resto dos jovens, sempre brincando e rindo muito. Perguntei-lhe se ele seria o sucessor natural de seu pai como liderança, ao que me respondeu que pensava ser Jessé o futuro ocupante no papel de liderança, já que ele mesmo permaneceu morando em Ponta Alegre onde tinha muitos amigos e muita penetração com eles. Disse que um dia ele enxergaria a importância da liderança por ele exercida. Com salientado por João "Canarinho" ao explicar-me sobre as atribuições de um bom *tuxaua*, e comparava a atuação do *tuxaua* Amado com a do *tuxaua* Cantor, dizendo que o problema do segundo é que ele "não sabe fazer amigos".

Na alvorada do dia 19 de abril acordamos, eu e Josias, que dividíamos as acomodações na casa da professora. A casa era comprida, de madeira e o telhado de zinco. O cômodo em que estávamos não se abria para os outros e a porta dava para o

exterior da casa. Essa sala era dividida do resto da casa por uma parede de madeira, sem forro no teto, na qual havia brinquedos de criança espalhados pelo chão e na parede um grande retrato de Capitão França, pai de seu João, junto com várias fotos da formatura em Pedagogia intercultural da professora pela UEA.

Tomamos café na casa de dona Rosa. Passamos antes, eu e Josias, na "padaria", o que foi motivo de piada mais tarde, pois o pão estava sendo vendido na casa do *tuxaua* cantor e, agora, padeiro também. Durante o café foram tratados assuntos da organização dos eventos programados para o Dia do Índio. Dona Rosa estava reclamando de alguns problemas com o *tuxaua* cantor e disse que estava em Barreirinha, até a noite do dia anterior para resolver questões ligadas à saúde, de onde trazia remédios e balanças, mas que por uma inoperância do *tuxaua* encarregado teve que trazer comida, doada pela prefeitura de Barreirinha (macarrão, arroz e farinha). Estabeleceu-se uma dúvida sobre o local onde os alimentos seriam guardados, principalmente os três bois que seriam servidos à comunidade e aos visitantes.

A principal preocupação era que todos os recursos disponibilizados pudessem permanecer completamente visíveis, para que se evitasse a possibilidade de acusações de favorecimentos que piorassem o já tenso clima político na comunidade. João "Canarinho" sugeriu que ficassem no Centro Cultural, local onde todos poderiam ver o os produtos que chegavam e visualizar claramente sua distribuição. No momento da chegada dos bois João pediu especial atenção minha para fotografá-los enquanto eram transportados e distribuídos.

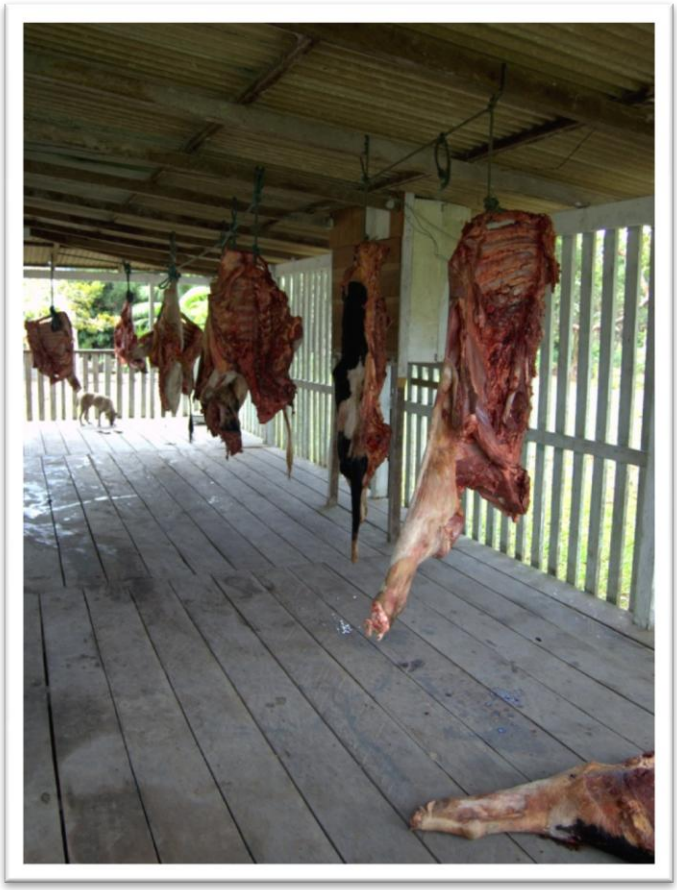

FIGURA 51. CARNE RECEBIDA COMO DOAÇÃO DA PREFEITURA DE BARREIRINHA EM EXPOSIÇÃO NO CENTRO CULTURAL DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Rosa ficou encarregada das cozinheiras e da preparação da comida na escola. João ficou responsável pela organização do corte e distribuição da carne. Os bois chegaram por volta das 7h e vários deles foram carregados em carrinhos de mão. A carne chegou, já abatida e sangrada, em uma lancha da prefeitura de Barreirinha e levada imediatamente à sede por um grupo de cinco homens, observados por mulheres, crianças e uns dez cachorros. Todos os pedaços foram pendurados sobre o palco da sede, à vista de todos.

Na lancha vieram também todos os equipamentos de som. Muitas caixas grandes e um grupo de forró composto por um rapaz, que era DJ, cantor e técnico de som, e outro jovem que tocava teclado. Os equipamentos foram montados também na sede. Depois de os bois estarem devidamente pendurados começou seu corte para distribuição, formou-se uma fila dentro da sede quando a distribuição foi anunciada ao microfone por João, da mesma forma como deu-se a abertura para inscrição dos times para o torneio de futebol.

Nesse primeiro momento os visitantes das comunidades próximas não haviam chegado, então cada pessoa recebia um pedaço de carne crua para ser cozinhado em sua

casa. O restante da carne foi moqueada em um forno atrás da sede e servida na hora da janta, com macarrão e arroz, para moradores e visitantes.

O gerador foi ligado para que o som começasse a funcionar, Josias e João me chamaram para acompanhá-los quando eles distribuíam as bolas que compramos. O primeiro jogo no campo foi o das mulheres solteiras contra as mulheres casadas. Fomos até o centro do campo e tiramos fotos com cada um dos times. Depois fomos atrás dos curumins, e da mesma forma também tiramos fotos com eles. Fui encaminhado por seu João a almoçar na casa de um de seus sobrinhos, onde almoçando também os músicos e outros parentes. A moça que me serviu entregou-me garfo e faca enquanto todos estavam comendo com colher.

Almocei e voltei à beira do campo. Os visitantes que chegavam de outras comunidades desembarcavam no porto e se dirigiam diretamente ao Centro Cultural. Aos poucos, e depois ao montes, os times e suas respectivas torcidas começavam a chegar, acomodando-se na beirada do campo.

Uma caixa de som, mesa e cadeira foram colocadas próximas à linha lateral. Sentado, João recebia ainda inscrições de times atrasados enquanto os primeiros jogos começavam. Cada certame tinha 10 minutos de jogo, os times viravam aos 5 minutos e em caso de empate cinco tiros diretos para cada lado. O perdedor era sumariamente desclassificado, sem direito a repescagem.

Ao final trinta times haviam se inscrito, vindos das mais diversas comunidades próximas. Molongotuba, Guaranatuba, Conceição, São Pedro, Seringal e Castanhal foram algumas que pude anotar, além de mais cinco times de Ponta Alegre. Com a quantidade enorme de times os certames passaram a se encerrar aos 5 minutos, pois tudo deveria acabar antes do anoitecer. Sendo assim a premiação deveria ocorrer às 17h, quando também aconteceria o fim do evento, pois, segundo João, em primeiro lugar os indígenas “não sabiam brincar”, iam acabar ficando de “porre”, como muitos já estavam e, em segundo, para evitar confusão, evitando-se a programação noturna, além do fato de não haver iluminação no campo.

Para prestigiar o torneio vieram um delegado de polícia, um vereador (que por sinal atuou como juiz de algumas partidas), o vice-prefeito de Barreirinha e o prefeito, que deu uma rápida passada pelo evento, todas presenças comunicadas e agradecidas por João ao microfone.

João, em determinado momento do evento, interrompeu o som para anunciar que uma equipe da UFAM do projeto “Territórios da Cidadania” estaria chegando. Disse “atenção policiamento *sateré*, vamos intensificar a fiscalização de bebidas alcoólicas,

uma equipe da UFAM está vindo ao evento". A equipe chegou apenas no dia seguinte, em um belo barco, que permaneceu ancorado no meio do rio até o término das comemorações.

FIGURA 52. JOÃO "CANARINHO" ORGANIZANDO A INSCRIÇÃO DOS TIMES DE FUTEBOL PARA O CAMPEONATO. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

FIGURA 53. FOTO DOS TRÊS PRIMEIROS COLOCADOS NO CAMPEONATO. (ACERVO GEULABNAU./ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.)

Durante o evento o espaço das ruas no entorno da sede da comunidade e do campo tornou-se mais "público", e apesar de eu estar sempre na mira de olhares vigilantes e curiosos, João e Josias se distraíam com suas atividades de coordenação e pude então circular de forma um pouco mais independente.

Os jogos foram ocorrendo e ao final o terceiro lugar foi garantido pela equipe de adolescentes de Ponta Alegre, o que surpreendeu a todos; o segundo lugar ficou com a equipe Bairro 2 da comunidade de Seringal e a primeira colocação foi para o time Sateré Esporte Clube do Colégio Indígena (antigo Colégio Agrícola) da comunidade de São Pedro.

A premiação, nos valores de R$ 2.000,00, R$ 1.000,00 e R$ 500,00, respectivamente para o primeiro, segundo e terceiro colocados, foi realizada na sede da comunidade. Josias se aproximou de mim e disse baixinho para eu tirar fotos apenas de fora do barracão, ao que cumpri e, em seguida, me pediu a minha câmera e foi tirar fotos na parte de dentro.

Do lado de fora, sentados à frente da casa de uma parente, João, Rosa, Wilson, *tuxaua Amado*, Sara, seus filhos e sua irmã observavam ao longe a movimentação lá dentro. A cerimônia de premiação contava com a presença do *tuxaua* cantor, daí explicado seu afastamento. Um locutor que não pude identificar fez os devidos agradecimentos à prefeitura e à presença de todos os visitantes e o *tuxaua* cantor foi convidado a falar. Durante sua fala ficou claro para mim sua inexperiência e seu desconforto na prática da oratória.

Junto a João escutei Josias anunciando ao microfone que o barco "Joia do Rio" partiria para Parintins no dia seguinte pela manhã e quem precisasse poderia embarcar. Josias me acompanhou à casa da professora e jantamos por lá após um refrescante banho de rio ao anoitecer. Seu João me avisou que não retornaria conosco, pois receberia a equipe da Universidade Federal do Amazonas que chegou à comunidade, mas permaneceu no barco atracado e só realizaria os trabalhos no dia seguinte.

Eu me deitei para descansar um pouco e Josias corria para passar gel no cabelo e se juntar ao resto dos jovens que perambulavam pela rua. Grupinhos, casaizinhos, paquerinhas e risinhos sob a escassa luz dos postes e olhares graves de senhores e senhoras que se colocavam aos portões das casas.

Enquanto fumava um cigarro em frente à rua podia escutar os cantos advindos do culto da Igreja Adventista e, ao mesmo tempo, o som do forró e música "brega" advindos do barco "Joia do Rio", onde alguns dos jovens farreariam até o amanhecer.

3.3. Construindo guerreiros(as), criando socialidades

Segundo os Sateré-Mawé contaram-me, a cada festa, os ferrantes que passam pelo ritual adquirem corpos fortes, saudáveis e rígidos, prontos para as atribuições do dia a dia, a fim de que se tornem bons caçadores, pessoas firmes, bons líderes, hábeis no uso da palavra e de "fazer amigos".

Vê-se aqui a associação entre três funções, os guerreiros (a guerra), os caçadores (a caça) e os líderes (*tuxauas*), todas configuradas como especialidades na lida com alguma forma de alteridade. São funções diferentes, assim como diferentes são os humanos e não humanos com os quais suas relações se travam. Os ferrantes, portanto, estão sendo habilitados a atuar satisfatoriamente nesses campos de comunicação e negociação.[63]

> Então quando a pessoa mete a mão na Tucandeira, no ritual. O que termina tem uma boa saúde. Ele é bom pra caçar, procurar comida, pescar. Ele tem um bom contato e pode ser uma liderança também. Porque é uma pessoa corajosa, uma pessoa firme. Agora, quando ele não termina, ele adoece. De fato ele adoece porque ele fica assim com uma cor diferente, amarelada. Não tem estado de saúde no corpo. Só problema dentro do corpo dele. Porque, segundo a história, a Tucandeira gera os filhos dentro dele, gera filho e faz com que ele adoeça, fica inchado. E se ele não retornar pra fazer o ritual ele acaba morrendo. Acaba morrendo porque dá um inchaço nele. Isso é verdadeiro, isso é inegável. Aconteceu isso várias vezes na reserva. E todos que meteram uma vez; teve problema, não é sadio. Então isso é perigoso. Se for meter a mão não deixe de fazer todo o ritual. Embora chorando, gritando, tem que terminar. Pra poder ficar sadio. (João em entrevista concedida em janeiro de 2012, Parintins-AM. In: **Cadernos de Campo: Compilação III.**)

Dona Zorma, atualmente *tuxaua* da comunidade *Waranã* Sateré-Mawé, no município de Manaquiri-AM, em depoimento concedido a Santos (2008), apresentou uma analogia da ideia da caça, afirmando que durante as primeiras décadas de presença de sua família na cidade de Manaus, a busca por materiais que poderiam ser revendidos (alumínio etc.) eram parte da "caçada" realizada pelas mulheres indígenas, sentido que pode ser aplicado também à busca por sementes para a produção do artesanato.

> Moisés Sateré[64] realça que "a primeira amizade construída foi com as árvores, depois dela tivemos acesso a outras pessoas e instituições". Isso possibilitou a continuação da atividade de extração das sementes, sua manipulação e confecção do artesanato, daí a aquisição financeira para comprar comida e transporte coletivo dos membros da comunidade. (Santos: 2008, 167)

[63] Outra especialidade, ou "profissão", como referem alguns Sateré-Mawé, é a dos pajés que, como todas as outras, trata-se de uma capacidade de negociações cosmopolíticas. Interessante notar que todas essas atribuições são exercidas, em alguma medida, por todos os Sateré-Mawé. São capacidades, maiores ou menores, de lida com a alteridade em suas diversas formas, uma qualidade (e necessidade) desigualmente distribuída entre todos os seres.

[64] À época *tuxaua* da comunidade Y'apyrehyt, localizada em Manaus-AM.

Durante o "V Encontro de Guerreiros" na comunidade *Sahu-apé*, localizada no município de Iranduba, um dos filhos de *tuxaua* Baku responsável pela administração dos assuntos mais burocráticos da associação da comunidade, aparecia na pequena televisão instalada no Centro Cultural.

Ele estava sendo entrevistado por um pesquisador que o indagou sobre as dificuldades enfrentadas pela comunidade devido à falta de carne de caça nas matas próximas. Após pequena reflexão, respondeu que os militantes do movimento indígena também eram caçadores e saíam de suas casas para frequentar reuniões e encontros. Quando conseguem que um projeto que beneficie a comunidade seja aprovado é como se tivessem abatido uma paca e a trouxessem de volta à aldeia.

Assim como a ideia da caça continua a ser elaborada pelos Sateré-Mawé mencionados, a guerra e o papel do guerreiro também são considerados como fundamental. Vê-se como a bravura, a força e a coragem dos guerreiros Sateré-Mawé ganham ênfase na própria definição da identidade desses indígenas, por eles mesmos e pelos agentes com os quais se relacionam, como pesquisadores, jornalistas, turistas e a própria vizinhança. Basta ter em mente as lutas que as famílias Sateré-Mawé enfrentaram e ainda enfrentam cotidianamente pela garantia de seus direitos constitucionais.

> Em um nível mais geral, o *Waumat* [Ritual da Tucandeira] é uma das referências maiores dos Sateré-Mawé para afirmar sua autoridade e reforçar sua imagem unitária no contexto das relações interétnicas. É uma carta de visitas e um produto publicitário de apelo, muito utilizado para fins políticos, e é uma fórmula de construção do corpo social face às alteridades mais distantes do Estado e de outras sociedades do mundo. (Figueroa: 1997, 402)

Proponho a possibilidade de se observar a Festa da Tucandeira quase como um dispositivo de criação e ativação de relações que incluem o parentesco , mas não se restringem a ele. A expressiva produção bibliográfica a respeito da presença Sateré-Mawé em cidades amazônicas, assim como sua constante presença em veículos midiáticos, é algo que chama atenção.

Acredita-se que essa forte visibilidade de sua presença é índice de uma forma singular da etnia de elaborar sua experiência urbana. Talvez estes apontamentos possam servir de índices para a compreensão do determinado *ethos*, ou postura, ou estilo, adotado pelos indígenas Sateré-Mawé ao organizar suas relações, das mais diversas, na cidade de Manaus.

Através desse caminho talvez se possa ter acesso a uma compreensão do porquê de tais relações, como perspicazmente notou o indígena do alto rio negro: "Ah os Sateré... Eles gostam é de aparecer...".

Desde o início do trabalho de campo chamou-me atenção as intensas negociações realizadas pelos Sateré-Mawé para o acontecimento da Festa da Tucandeira e me impressionou a mobilização de diversos atores, que se faz necessária: desde a ativação de contatos com lideranças e parentes no rio Andirá para a obtenção da luva da tucandeira e para o transporte dos cantores para a ritual, detentores de um conhecimento específico necessário, o agenciamento de pesquisadores para a obtenção de recursos para a compra de palha e de materiais para a preparação do espaço físico para recepção da festa, ativação de relações com parentes inseridos no poder público para o transporte de materiais e o contato com a imprensa, até a articulação entre as comunidades para a troca de materiais como palha, jenipapo e ferrantes, além da organização entre os moradores em mutirões para limpeza e preparação da comunidade.

A realização da Festa da Tucandeira articula linhas de saberes, de trocas e de parentela em todos os processos de negociação para sua realização, extrapolando seu potencial transformativo do corpo do ferrante, transformando-o e construindo também o emaranhado de seus trajetos e de suas relações, evidenciando, então, o porquê da escolha do Ritual da Tucandeira como um dos principais sinais diacríticos representativo da identidade Sateré-Mawé.

4. Conclusão

O encerramento dessa pesquisa deu-se quase que concomitante ao término do conjunto das pesquisas feitas no âmbito do PROCAD "Paisagens Ameríndias" entre a PPGAS-USP e PPGAS-UFAM. Nos três anos de duração o desenvolvimento dessa dissertação teve todas as suas etapas realizadas na vigência desse projeto.

Em 2009, ainda aluno de graduação, em minha primeira incursão a campo entrei em contato com os Sateré-Mawé em Manaus-AM. Adentrando pela primeira vez um universo de estudo desconhecido, para mim, tão afastado de casa, as novidades muitas foram: a cidade de Manaus, o tema da pesquisa e a experiência da etnografia.

Assim, terminada essa etapa, é possível olhar o caminho percorrido e perceber os avanços do intento coletivo levado a cabo pelos pesquisadores do LabNAU, agora organizados no Grupo de Etnologia Urbana.

O GEU, que começou com três alunos de graduação sob orientação do Prof. José Guilherme Magnani, agora conta com inúmeros participantes de diferentes instituições de ensino superior do Brasil que procuram, sempre, manter a tradicional forma coletiva de condução de produção acadêmica do LabNAU ampliando-a através da experimentação metodológica.

Essa dissertação, como a primeira de uma série iniciada no contexto do projeto "Paisagens Ameríndias", propiciada pelo PROCAD, carrega em suas linhas muitos traços das incertezas do caminho e, também, dos avanços que a jornada, quando realizada com comprometimento e vontade de aprendizado, sempre traz aos caminhantes.

Como abordado na parte introdutória, o discurso midiático e o senso comum são exemplos patentes de como o "pessimismo" a respeito do fenômeno da “aculturação” é disseminado, principalmente quando se trata das populações ditas “tradicionais”. Como já afirmado, no caso de indígenas habitantes das cidades, essas associações são evidentes.

Não apenas os indígenas são alvo desse discurso, pois todo e qualquer habitante de uma grande metrópole estaria sujeito às consequências nefastas que se supõe serem acarretadas pela vida urbana. São discursos nos quais o processo de urbanização exponencialmente crescente é relacionado apenas à existência do caos nas grandes metrópoles e à ideia de que o crescimento desordenado das cidades faz com que seus habitantes tenham que se haver com a ausência de equipamentos urbanos, moradias precárias, crescentes taxas de violência e de poluição visual, sonora e química.

É bem verdade que o poder público peca constantemente em sua atuação nas grandes metrópoles brasileiras. Ora pelo excesso de intervenções na paisagem urbana com justificativa legalista, mas que parecem apenas defender interesses muito aquém das necessidades dos habitantes em posição de vulnerabilidade nas cidades, ora pela omissão nos casos em que sua atuação se faz necessária para a garantia dos direitos constitucionais dos habitantes da cidade, inclusive e especialmente daqueles aos quais o próprio direito à cidade é negado, como é o caso dos chamados "índios urbanizados", que muitas vezes são postos em situações em que devem escolher entre a vida na cidade e sua identidade indígena.

Magnani (1984; 2002) ao fazer um balanço da produção bibliográfica sobre o tema da urbanização mostra, que a principal via de entendimento desses processos, seja nos países de primeiro mundo ou nos ditos "países emergentes", passa pela via da "desagregação".

O autor separa as análises que se alinham com esta "perspectiva desagregadora" em dois blocos; o primeiro associado às mazelas causadas pelos avanços tecnológicos, embaralhando as formas de comunicação e causando um "caos semiológico", tendo como efeito a desagregação de sociabilidades; e o segundo que procura observar como a urbanização acelerada provoca inúmeras mazelas sociais, em si, desagregadoras. Magnani menciona também a existência de perspectivas que priorizam análises mais macrocontextuais sobre a cidade, onde ela é observada através da chave de sua inserção no mundo globalizado das economias transnacionais.

Tais análises, ao focalizarem a questão da urbanização de forma mais distante, ou "de longe e de fora", deixam de observar a ação determinante de diversos atores sociais envolvidos nesse processo, os habitantes das metrópoles.

> Já os moradores propriamente ditos, que, em suas múltiplas redes, formas de sociabilidade, estilos de vida, deslocamentos, conflitos etc., constituem o elemento que em definitivo dá vida à metrópole, não aparecem, e quando o fazem, é na qualidade de parte passiva (os excluídos, os espoliados) de todo o intrincado processo urbano. (Magnani: 2002, 16)

Esse olhar, que se volta à observação dos arranjos inventivos que os habitantes das metrópoles criam em sua vida cotidiana, denomina-se "de perto e de dentro". A presente dissertação, orientada por essa perspectiva e pela forma de produção de etnografias que a caracteriza, apresentou os resultados da realização do levantamento da dinâmica de *dwelling* (Ingold, 2000) dos Sateré-Mawé em Manaus-AM e arredores e, mais precisamente, os fortes indícios da existência de um circuito Sateré-Mawé que, ao mesmo tempo, constrói e articula as mais diversas formas de fluxos, interações,

circulações e trocas entre esses coletivos organizados em comunidades na capital manauara.

A identificação desse circuito, e os apontamentos indiciários em direção a um determinado "estilo de habitação" inventado pelos interlocutores da pesquisa, permitiu evidenciar alguns dos mecanismos e estratégias responsáveis por aquilo que optei denominar “indigenização da cidade”, a partir da perspectiva dos Sateré-Mawé que habitam (*dwell*/ *inhabit*) a capital manauara e arredores. (Sahlins: 1997; Ingold: 2000, 2007; Magnani: 2002)

Através da exposição da etnografia realizada procurei dar ênfase aos trajetos, carregados e densos de experiência, e às linhas de relações que se criam entre pontos de chegada e de partida do circuito acima delineado. Ao focar a análise no principal evento realizado nas comunidades Sateré-Mawé, a Festa da Tucandeira, apresentei um índice sobre a forma como esses indígenas inventam a sua maneira de lidar com a experiência urbana através do transbordamento de suas linhas de relações ao expandirem-nas para a vizinhança, os pesquisadores, as fontes de financiamento de projetos, os conhecedores tradicionais das aldeias, os moradores de outras comunidades indígenas Sateré-Mawé e de outras etnias, os formigueiros de tucandeiras, a concentração de árvores de buriti, as sedes de instituições governamentais, as árvores de jenipapo no quintal de uma vizinha, os campos de futebol na Universidade Federal do Amazonas etc.

Pensando a partir da construção do corpo do guerreiro Sateré-Mawé, e de todo o processo de realização da Festa da Tucandeira, sugeri a possibilidade de compreensão da singularidade da presença Sateré-Mawé em Manaus, caracterizada pela sua capacidade de articulação, visibilidade e da constante procura por incorporar dentro de sua dinâmica os diversos atores em seu cotidiano, pacificando “inimigos” e recolocando chaves explicativas ocidentais a respeito de sua indianidade.

Para além da realização do ritual, o engajamento em outras atividades que envolvem a formação de seus circuitos também é significativa, como por exemplo, a caça, a pesca e a coleta de sementes; a troca de roupas, de outros materiais e a visita às aldeias da TI Andirá-Maraú; a busca e negociação de e com elementos não humanos necessários para a realização de rituais e medicamentos nas matas próximas às comunidades; os torneios esportivos exclusivos para jogadores indígenas nos campos de futebol e espaços de lazer em Manaus-AM, Iranduba-AM, Manaquiri-AM, além de diferentes comunidades espalhadas pelas redondezas; a circulação em busca de oportunidades de trabalho e para a participação de ações e reuniões promovidas pelo movimento indígena, entre outros.

Todos esses trajetos compõem um rico circuito constantemente percorrido, que envolve os mais diferentes ambientes, construindo-o através da ação cotidiana dos agentes que perpassam transversalmente espaços geralmente vislumbrados como radicalmente separados: a cidade e a floresta, ou o urbano e o rural.

5. Bibliografia

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

ALVAREZ, Gabriel O..*Sateteria*: tradição e política sateré-mawé. Manaus: Editora Valer / CAPES / Prodoc, 2009.

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, jul. 2009. Disponível em <http://www.pontourbe.net/04/etnoticia-procad-pu4.html>.

___. Experimentos teórico-etnográficos na fronteira entre a etnologia indígena e a antropologia urbana. In: PontoUrbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana, ano 4, versão 7.0, dez. 2010. Disponível em <http://www.pontourbe.net/edicao7-artigos/126-experimentos-teorico-etnograficos-na-fronteira-entre-a-etnologia-indigena-e-a-antropologia-urbana>.

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

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. Defendida em 2010.)

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

BARTOLI, Estevan. Mercantilização da natureza, loteamentos fechados e apropriação da terra urbana na cidade de Manaus. In: Oliveira, José Aldemir (Org.). *Espaços urbanos na Amazônia*: visões geográficas. Manaus-AM: Editora Valer, 2011.

CADERNOS DE CAMPO: Compilação I: Primeiros relatos (Ampliado) 2009, 2010, 2011 em Manaus. ANDRADE, José Agnello A. D. de; BELLETATI, Flávia F.; CHIQUETTO, Rodrigo Valentim; MAGNANI, José Guilherme C.; MAURO, Ana Luísa S. A.; PINHEIRO, Thayná Ferraz da Cunha; RODRIGUES PINTO, Vinícius Anauê; TAMBUCCI, Yuri Bassichetto. (Relatório científico)

CADERNOS DE CAMPO: Compilação II: Relatos feitos em 2011 e 2012 em Manaus-AM e arredores. ANDRADE, José Agnello A. D. de; BELLETATI, Flávia F.; BEVILAQUA, Ciméa Barbato; COSTA, Tiemi Kayamori L. da; FIORI, Ana Letícia de; MAGNANI, José Guilherme C.; MAURO, Ana Luísa S. A.; TEIXEIRA, Fabiano Felix. (Relatório científico)

CADERNOS DE CAMPO: Compilação III: Entrevistas realizadas em 2010, 2011 e 2012. ANDRADE, José Agnello A. D. de; BELLETATI, Flávia F.; CHIQUETTO, Rodrigo Valentim; MAGNANI, José Guilherme C.; MAURO, Ana Luísa S. A.; COSTA, Tiemi Kayamori L. da; FIORI, Ana Letícia de.; GOMEZ, Diana. (Relatório científico)

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Editora do Museu Nacional, 1960.

_____. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Editora Difusão Europeia do Livro, 1964.

_____. *Urbanização e tribalismo*: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro: Editora do Museu Nacional, 1968.

_____. "Utopia e Política indigenista". In: *A sociologia do Brasil indígena*. p. 60-74. Rio de Janeiro e Brasília: Tempo Brasileiro; Editora UnB: 1978.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Deve o conhecimento ser livre? In. *Sexta-feira*: antropologia, artes e humanidades, n. 3, p. 93-97.Editora Pletora, out.1998..

_____. "Culture" and Culture Traditional Knowledge and Intellectual Rights. Prickly Paradigm Press. [tradução capturada em http://ct.socioambiental.org/node/152 Agosto de 2009]

_____. *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaify, 2009.

COHN, Clarice. *Culturas em transformação*: os índios e a civilização. São Paulo: Revista São Paulo em Perspectiva, 2001.

DOMINGUES, Heloísa M. B. Tradução cultural na antropologia dos anos 1930--1950: as expedições de Claude Lévi-Strauss e de Charles Wagner à Amazônia. In: Bol. Mus. Pará. Emílio Goeldi, v.3, n.1, p. 31-49. jan.-abr. 2008.

ELIAS, Norbert. [1939] *O processo civilizador*: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Instituto Progresso Editorial, 1948.

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

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GALLOIS, Dominique. Sociedades indígenas em novo perfil: alguns desafios. ano XIII/36, p. 5-10, 2000. Revista Migrante – Travessia, 2000.

GALVÃO, Eduardo.[1954] *Santos e visagens*: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. Rio de Janeiro: Editora Brasiliana, 1976.

_____. [1954]. Mudança cultural no Alto Rio Negro. In: *Encontro de sociedades*: índios e brancos no Brasil. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1979a.

_____. [1953]. Estudos sobre a aculturação dos grupos indígenas do Brasil. In: *Encontro de sociedades*: índios e brancos no Brasil. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1979b.

GHEDIN, Evandro Luis. *Ritos de passagem*: Ritual Sateré-Mawé em contexto urbano de Manaus. Monografia de pós-graduação. Manaus: Universidade do Amazonas, 1997.

GORDON, César. "Nossas utopias não são as deles: os Mebengokre (Kayapó) e o mundo dos brancos". Sexta-Feira. Antropologia, Arte, Humanidade, n.6.

_____. *Economia selvagem*: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

GUSFIELD, J. R. Community: *A critical response*. New York, Evanston e São Francisco: Harper & Row Publishers, 1975.

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

_____. Lines: a brief history. New York: Routledge, 2007.

KAPFHAMMER, Wolfgang. De Sateré puro (Sateré Sese) ao novo Sateré (Sateré Pakup): mitopráxis no movimento evangélico entre os Sateré-Mawé. In: WRIGHT, Robin. M. *Transformando os deuses*, vol II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopetencostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Ed. Unicamp, 2004.

KUPER, Adam. *A reinvenção da sociedade primitiva*: transformações de um mito. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2008.

_____. *Cultura*: a visão dos antropólogos. Bauru: SP: EDUSC, 2002.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao lago de leite*: gênero e transformação no alto do Rio Negro. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. (Ensaio de Antropologia Simétrica. Trad. de Carlos Irineu da Costa.) Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. "How to Talk About the Body? The normative dimension of science studies" In: Body & Society, v. 10 (2-3). London: SAGE Publications, 2004.

_____. *Reassembling the Social*: Na Introduction to Actor-Network-Theory. New York: Oxford University Press, 2005.

LAZARIN, Marco Antonio. A descida do rio Purus: uma experiência de contato interétnico. 1981. 152 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Departamento de Antropologia. Brasília: UnB, 1981.

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

_____. Relatório sobre o grupo indígena Sateré-Maué. São Paulo: CTI-SP, 15 dez. 1984.

MAGNANI, José Guilherme. "Quando o Campo é a Cidade: Fazendo Antropologia na Metrópole". In: MAGNANI, José Guilherme Cantor & TORRES, Lílian de Lucca (orgs.). *Na metrópole*: textos de Antropologia urbana. São Paulo: Edusp, 2000.

_____. *Festa no pedaço*: cultura popular e lazer na cidade. 3. ed.São Paulo: Ed. Hucitec, 2002.

_____. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. Revista Brasileira de Ciências Sociais, ANPOCS, vol. 17. n. 49, 2002.

____ & MANTESE, Bruna. *Jovens na metrópole*: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

____. O ritual da Tucandeira em Y'pyrehit. In: PontoUrbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana, ano 4, versão 7.0, dez. de 2010. Disponível em: <http://www.pontourbe.net/edicao7-etnograficas/134-etnografica-o-ritual-da-tucandeira-na-comunidade-yapyrehyt-manaus>.

MENDES DOS SANTOS, G. Imagens da Amazônia: natureza e humanidade. In: Valdeline Atanazio da Silva; Alyson Luiz Santos de Almeida; Ulysses Paulino de Albuquerque. (Org.). *Etnobiologia e Etnoecologia*: Pessoas & Natureza na América Latina. 1 ed., v. 1: 113-129. Recife: NUPEEA, 2010

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

NASCIMENTO, Solange Pereira do. Vida e trabalho da mulher indígena: o protagonismo da tuxaua Baku na comunidade Sahu-Apé, Iranduba-AM. (Tese de Mestrado). Manaus: ÛFAM, 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, João Pacheco. "Contexto e horizonte ideológico: reflexões sobre o Estatuto do Índio". In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.) *Sociedades indígenas e o direito*. Uma questão de direitos humanos. p.17-30. Florianópolis: Editora da UFSC e CNPq, 1985.

OLIVEIRA, José Aldemir de & SCHOR, Tatiana. Manaus: Transformações e permanências, do forte à metrópole regional. In. CASTRO, Edna (Org.). *Cidades na floresta*. São Paulo: Annablume, 2008.

PARK, R. E. *A cidade*: Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. *A teoria vivida*. Rio de Janeiro. Ed Jorge Zahar, 2006.

PEREIRA, Nunes. (1954). *Os índios Maués*. Manaus: Editora Valer; Governo do Estado do Amazonas, 2003.

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.

RAMOS, Alcida Rita. *O índio hiper-real*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, n. 28, p. 5-14, 1995.

_____. Pulp Fictions of Indigenism, 2001. Série Antropológica. Brasília. Capturado em jan. de 2011 em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie301empdf.pdf>.

RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *A política indigenista brasileira*. p. 7-39. Rio de Janeiro: Ministério de Agricultura/Serviço de Informação Agrícola, 1962.

SAID, E. *Orientalismo*: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia. Das Letras, 1989.

SILVERMAN, Sydel. "The boasians and the invention of cultural Anthropology". In: *One Discipline, four ways: British, German, French and American Anthropology*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2005.

SAHLINS, Marshall David. 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, 1997a.

_____ 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, out. de 1997, p. 103-143, 1997b].

_____. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SANTOS, Glademir Sales dos. *Identidade étnica*: os *Sateré-Mawé* no bairro da Redenção, Manaus-AM. (Dissertação de Mestrado). Manaus: UFAM, 2008.

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. de 2006.

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

SILVA, Raimundo N. Pereira da. *O universo social dos indígenas no espaço urbano*: identidade étnica na cidade de Manaus. (Dissertação de Mestrado). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.,2001.

SOUZA, Brito Ferreira de. *Os Sateré-Mawé e a arte de construir*. Manaus: Seduc, 1998.

SOUZA, Kalinda Felix de. Transformações Cosmológicas da Pajelança Sateré-Mawé. Anais da IX Reunião de Antropologia do Mercosul. Curitiba-PR. 10 a 13 de jul. de 2011.

STEWARD, Julian. *The Concept and Method of Cultural Ecology. In. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution.* University of Illinois Press, 1955.

STOCKING Jr., George. "Franz Boas and the culture concept in historical perspective." In: *Race, culture and evolution*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

_____. Introdução: Os pressupostos básicos da antropologia de Boas. In: (Org. e Int. George Stocking Jr). BOAS, Franz. *A Formação da Antropologia Americana*: 1883-1911.. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora UFRJ, 2004.

SILVA, Orlando Sampaio. "Os povos indígenas e o Estado brasileiro". In: SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.) *Sociedades indígenas e o Direito*. Uma questão de direitos humanos. Florianópolis: Editora da UFSC; CNPq, 1985.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. "Sobre Indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a instituição do discurso e da prática de proteção fraternal no Brasil. In: Oliveira Filho, João Pacheco (Org.) *Sociedades Indígenas e Indigenismo*. p. 149-204. Rio de Janeiro: UFRJ; Editora Marco Polo, 1987.

SCHRECKER, Charry. Qu'est-se la communauté? Réflexions sur le concept et son usage, Charry. In : *Mana* : *Revue de Sociologie et D'Anthropologie, Qu'est-ce qu'une communauté?*, n. 16. Paris: Ed. L'Harmattan, 2009.

SIMMEL, G. *As grandes cidades e a vida do espírito*. vol. 11, n. 2:. p. 577-591, Rio de Janeiro: MANA, 2005.

SILVA, Orlando Sampaio. "Índios e Caboclos, Estudo da Obra de Eduardo Galvão". (Tese de Doutorado) São Paulo: PUC, 1996,

TÂNIA, Stolze de Lima & GOLDMAN, Márcio. Como se Faz um Grande Divisor? In: Sexta-Feira: Antropologia, Artes e Humanidades, n. 3, p. 38-45, Editora Pletora, out. de 1998

TEIXEIRA, Pery. Estudo demográfico da população Sateré-Mawé residente em terras indígenas e em área urbanas. (Trabalho apresentado no XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP, realizado em Caxambú-MG–Brasil), de 20 a 24 de set. de 2004.

TONNIES, F. Comunidade e Sociedade. In: FERNANDES, Florestan (Org.). *Comunidade e Sociedade*. São Paulo: Editora Nacional ; Editora da USP, 1973.

UGGÉ, Enrique. *Mitologia Sateré-Maue*. Quito-Equador: Editora Abya-Yala, 1991.

VIBERT, Stéphane. La communauté comme figure contemporaine du lien social – interrogations sur une notion polysémique. In : *Mana : Revue de Sociologie et D'Anthropologie. Qu'est-ce qu'une communauté?*, n. 16. Paris : Ed. L'Harmattan, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002a.

_____. O Nativo Relativo. In: *Mana*: Estudos de Antropologia Social, v.8, n. 1, p. 113-148, 2002b

_____. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O Que Ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995)*: Antropologia Volume I. São Paulo. Editora Sumaré/ANPOCS, p. 109-223, 1999.

_____. Índios, leis e políticas. In: SANTOS, S. C. dos et al. (Orgs.). *O índio perante o Direito*: ensaios. Florianópolis: Ed. UFSC, 1982

_____. 2002a No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. Ago. de 2006. Capturado em Janeiro de 2011 em: <http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>.

_____. Os termos da outra história. In: Ricardo, C. A. (org.). *Povos indígenas no Brasil (1996-2000)*. São Paulo: Instituto Sócio-ambiental, 2000.

WAGNER, Roy. Are there social groups in the New Guinea Highlands?. In: LEAF, M. J. (ed.). *Frontiers of anthropology: an introduction to anthropological thinking*. New York: D. Van Nostrand Company, 1974

_____. [1975]. *The Invention of Culture.* Chicago: The University of Chicago Press, 1981..

WEBER, M. Comunidade e Sociedade como estruturas de socialização. In. FERNANDES, Florestan (Org.). *Comunidade e Sociedade*. São Paulo: Editora Nacional e Editora da USP, 1973.

WIRTH, Louis. O Urbanismo como modo de vida. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.), *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

YAMÃ, Yaguaré. *Sehaypóri*: O livro sagrado do povo Sateré-Mawé. Rio de Janeiro: Editora Petrópolis, 2007.

6. Índice de Figuras

FIGURA 1 - MAPA DE LOCALIZAÇÃO DE COMUNIDADES SATERÉ-MAWÉ EM MANAUS E ARREDORES. 15
FIGURA 2. MAPA DE LOCALIZAÇÃO TERRA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ. 17
FIGURA 3. MAPA DA ÁREA INDÍGENA ANDIRÁ-MARAÚ E SUA LOCALIZAÇÃO EM RELAÇÃO AOS MUNICÍPIOS PRÓXIMOS E MANAUS..... 20
FIGURA 4. MAPA DO TERRITÓRIO TRADICIONALMENTE OCUPADO PELOS SATERÉ-MAWÉ, SEGUNDO OS RELATOS ORAIS. FONTE: LORENZ, 1992. 34
FIGURA 5. A MATRIARCA DONA TEREZA NA COMUNIDADE HYWY, SEU ATUAL LOCAL DE MORADIA. (ACERVO GEU\LABNAU. FOTO DE MAGNANI, J. G. C. AGOSTO DE 2010.)..... 46
FIGURA 6. VISÃO DA COMUNIDADE *Y'APYREHYT* A PARTIR DO PÁTIO. À ESQUERDA, BARRACAS DE VENDA DE ARTESANATO, AO FUNDO,CENTRO CULTURAL E, À DIREITA, OS BANHEIROS. DA ESQUERDA PARA A DIREITA: PESQUISADOR YURI TAMBUCCI, MOISÉS E NILSON SATERÉ. (ACERVO GEU/LABNAU, FOTO DE ANDRADE, JOSÉ A. A. D. DE./ FEVEREIRO DE 2009)..... 61
FIGURA 7. PARTE DOS COMUNITÁRIOS DE *Y'APYREHYT* REUNIDOS NO CENTRO COMUNITÁRIO. AO FUNDO CERCA QUE SEPARA ESPAÇO DE RECEPÇÃO DE VISITANTES E DE REALIZAÇÃO DO CULTO ADVENTISTA DO LOCAL ONDE AS CRIANÇAS RECEBEM EDUCAÇÃO DIFERENCIADA OFERECIDA POR PROFESSORES INDÍGENAS. (ACERVO GEU/LABNAU, FOTO DE ANDRADE, JOSÉ A. A. D. DE./ FEVEREIRO DE 2009) 61
FIGURA 8. MATRIARCA DONA TEREZA ACOMPANHADA DE SUA NETA TEREZINHA (COCAR) E SEUS BISNETOS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE MAGNANI, J. G. C./ AGOSTO DE 2010) 81
FIGURA 9. MOISÉS SATERÉ MOSTRANDO À NOSSA EQUIPE A EDIFICAÇÃO EM CONSTRUÇÃO NA QUAL PRETENDIA HABITAR NA COMUNIDADE *HYWY* E RECEBER TURISTAS. (ACERVO GEU/LABNAU. FOTO DE MAGNANI, J. G. C./ AGOSTO DE 2010) 82
FIGURA 10. MATRIARCA DONA TEREZA À FRENTE DO BARRACÃO ONDE ERAM REALIZADOS OS CULTOS DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE MAGNANI, J. G. C. / AGOSTO DE 2010.) 83
FIGURA 11. GRUPO MUSICAL INHAÃ-BÉ EM APRESENTAÇÃO NA FESTA DA TUCANDEIRA REALIZADA NA COMUNIDADE Y'APYREHYT. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010) 92
FIGURA 12. ZELINDA, MAIS CONHECIDA COMO DONA BAKU, PAJÉ E *TUXAUA* DA COMUNIDADE SAHU-APÉ. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE MAGNANI, J. G. C./ AGOSTO DE 2010) 93
FIGURA 13. BARRACA DE VENDA DE ARTESANATO E DE PINTURA CORPORAL. À ESQUERDA E AO CENTRO VÁRIOS COLARES, BRINCOS E PULSEIRAS DISPOSTOS PARA A VENDA, ASSIM COMO UM CATÁLOGO COM ALGUNS PADRÕES GRÁFICOS PARA SEREM PINTADOS NOS CORPOS DE TURISTAS À SUA ESCOLHA. À DIREITA AO FUNDO A CASA DE UMA FAMÍLIA DE COMUNITÁRIOS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010) 95
FIGURA 14. VISÃO DO PÁTIO DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ* A PARTIR DA COZINHA. À ESQUERDA E À DIREITA BARRACAS DE VENDA DE ARTESANATO. AO FUNDO CASA DE COMUNITÁRIOS E AO CENTRO ENTRADA DA COMUNIDADE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010) 96
FIGURA 15. CENTRO CULTURAL DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ*, ENFEITADO PARA A REALIZAÇÃO DO RITUAL DA TUCANDEIRA. (ACERVO GEU--LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)..... 98
FIGURA 16. VISTA DA PARTE DE FORA DA FARMÁCIA DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ* A PARTIR DA TRILHA QUE SAI DO IGARAPÉ. (ACERVO GEU--LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010)..... 99
FIGURA 17. VISTA DA ÁREA DO PORTO DA COMUNIDADE *SAHU-APÉ* NA VAZANTE. NA ÉPOCA DA CHEIA O GRAMADO VERDE AO CENTRO PERMANECE TOTALMENTE ALAGADO. NELE VEEM-SE VÁRIOS FEIXES DE PALHA QUE ESTAVAM SENDO UTILIZADOS PARA REVIGORAR A COBERTURA DA COZINHA E A ÁREA DE REFEIÇÕES COMUNAL. AO FUNDO, NO CENTRO, VEEM-SE OS DOIS BARRACÕES UTILIZADOS PARA A HOSPEDAGEM DE PARENTES E DE TURISTAS. À ESQUERDA, ALGUMAS CASAS DE COMUNITÁRIOS. NO CANTO DIREITO INFERIOR, PRÓXIMO À CANOA, ENCONTRA-SE O INÍCIO DE TRILHA QUE LEVA AO IGARAPÉ. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010) 100
FIGURA 18. VISTA DO PORTO DA COMUNIDADE NO PERÍODO DA VAZANTE. O IGARAPÉ DO ARIAÚ É LOCAL DE CONSTANTE CIRCULAÇÃO POR PARTE DOS COMUNITÁRIOS, SENDO UTILIZADO COMO LOCAL PARA A CAÇA E A PESCA, ASSIM COMO PARA DESLOCAMENTOS EM BUSCA DE SEMENTES, FOLHAS, RAÍZES E TUCANDEIRAS. AO CENTRO VEEM-SE CANOAS E UMA LANCHA UTILIZADA PARA TRANSPORTAR TURISTAS PARA VISITAÇÃO À COMUNIDADE..... 101
FIGURA 19. CROQUI COMUNIDADE SATERÉ-MAWÉ WARANÃ. 107
FIGURA 20. PANFLETO DE DIVULGAÇÃO DA 5º ENCONTRO DE GUERREIROS SATERÉ-MAWÉ, NA COMUNIDADE *SAHU-APÉ*. (ARQUIVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.)..... 130
FIGURA 21. JOVEM FERRANTE SATERÉ-MAWÉ, AVALIANDO O TAMANHO DO TRANÇADO ONDE SERÃO INSERIDAS AS FORMIGAS TUCANDEIRAS. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 132
FIGURA 22. SEU BENEDITO, MARIDO DA *TUXAUA* BAKU, CUIDADOSAMENTE ORNANDO A LUVA DA TUCANDEIRA COM PENAS DE ARARA E DE GAVIÃO. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010) 133

FIGURA 23. APÓS UMA BREVE BUSCA PELA MATA PRÓXIMA À COMUNIDADE, AS FORMIGAS TUCANDEIRAS SÃO RETIRADAS DOS SEUS FORMIGUEIROS TODAS AS MANHÃS ANTES DO RITUAL. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 135
FIGURA 24. APÓS SUA COLETA NOS FORMIGUEIROS, AS TUCANDEIRAS SÃO ADORMECIDAS EM SOLUÇÃO DE ÁGUA COM FOLHAS DE CAJUEIRO. DEPOIS SÃO COLOCADAS, UMA A UMA, NO TRANÇADO DE PALHA. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 137
FIGURA 25. DONA BAKU APRESENTANDO OS PRIMEIROS FERRANTES DA COMUNIDADE NO PRIMEIRO DIA DE FESTA. (ACERVO GEU/LABNAU/ FOTO DE ANDRADE. J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 139
FIGURA 26. DONA BAKU OBSERVA ENQUANTO SEU MARIDO E SEU SOGRO COLOCAM AS LUVAS NAS MÃOS DO PRIMEIRO FERRANTE DA FESTA. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 141
FIGURA 27. A "GUERREIRA" EM SUA PRIMEIRA FERROADA DA FESTA. À SUA ESQUERDA BENEDITO E SEU PAI, À DIREITA O "CANTADOR" QUE VEIO À COMUNIDADE ESPECIALMENTE PARA A FESTIVIDADE. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 141
FIGURA 28. JOVENS FERRANTES DA COMUNIDADE EXIBINDO SUAS MÃOS AOS REPÓRTERES TELEVISIVOS SOB OS OLHARES DE DONA BAKU E BENEDITO AO FUNDO. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 144
FIGURA 29. A *TUXAUA* E PAJÉ COM UM DE SEUS FILHOS. AMBOS ESTÃO SENDO ENTREVISTADOS POR UMA EQUIPE DE REPORTAGEM DE UM PERIÓDICO DA CAPITAL. UM DOS COMUNITÁRIOS PERMANECIA CONSTANTEMENTE FILMANDO AS ATIVIDADES. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 144
FIGURA 30. AO CENTRO, VÊ-SE A SEGUNDA JOVEM DO GRUPO DE DESBRAVADORES DA IGREJA ADVENTISTA, NO MOMENTO DAS FERROADAS. NO ÚLTIMO DIA DE FESTA, OS VISITANTES QUE SE FERROARAM FORAM VESTIDOS E ADORNADOS DE FORMA SIMILAR AOS COMUNITÁRIOS. (ACERVO GEU-LABNAU / FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE. / NOVEMBRO DE 2010.) 145
FIGURA 31. BARRACAS DE COMIDA INDÍGENA, ARTESANATO E PINTURA CORPORAL EM Y'APYREHYT, DURANTE A FESTA DA TUCANDEIRA. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.) 150
FIGURA 32. À ESQUERDA UMA "BUZINA" UTILIZADA NO RITUAL. E À DIREITA NILSON SATERÉ NA ENTRADA DA COMUNIDADE Y'APYREHYT RECEBENDO OS VISITANTES PARA A FESTA DA TUCANDEIRA. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.) 151
FIGURA 33. MOISÉS SATERÉ PINTA FERRANTE PARA O RITUAL DA TUCANDEIRA NA COMUNIDADE Y'APYREHYT. ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.) 152
FIGURA 34. FOGÃO DE BARRO E LENHA UTILIZADA PARA A PREPARAÇÃO DO *MIÚ* PARA OS COMUNITÁRIOS DURANTE O PRIMEIRO DIA DE FESTA DA TUCANDEIRA EM Y'APYREHYT. AO FUNDO VÊ-SE A PASSAGEM UTILIZADA PELOS MORADORES PARA TRANSITAR ENTRE A ÁREA DA FESTA E SUAS CASAS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.) 153
FIGURA 35. CRIANÇA *SATERÉ-MAWÉ* BRINCANDO COM AS FORMIGAS TUCANDEIRAS PRESAS AO TIPITI. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.) 154
FIGURA 36. ANDRÉ SATERÉ RETIRA A LUVA DA TUCANDEIRA DA ESTACA PARA TÊ-LA COLOCADA EM SUAS MÃOS. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE;/ NOVEMBRO DE 2010.) 156
FIGURA 37. FERRANTE DURANTE RITUAL DA TUCANDEIRA. EM SUAS MÃOS AS LUVAS, EM SEU JOELHO DIREITO UMA ESPÉCIE DE CHOCALHO CHAMADO *I-NHAÃ-BÉ*. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.) 157
FIGURA 38. EM DESTAQUE, FERRANTE COBERTO DE SUOR DURANTE O "CORDÃO" FORMADO PELOS PARTICIPANTES QUE CARACTERIZA A DANÇA DA TUCANDEIRA. PARA OS FERRANTES, GRANDE PARTE DA IMPORTÂNCIA ATRIBUÍDA AO ATO DE DANÇAR SERIA A POSSIBILIDADE DE "SUAR" O VENENO PARA FORA DO CORPO. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ NOVEMBRO DE 2010.) 158
FIGURA 39. VISTA DE UM DOS PORTOS DA ALDEIA DE PONTA ALEGRE. À ESQUERDA, A RUA PRINCIPAL. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 163
FIGURA 40. VISTA DA PRINCIPAL RUA DA ALDEIA DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 164
FIGURA 41. CAMINHOS E TRILHAS DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 165
FIGURA 42. CENTRO CULTURAL OU CENTRO COMUNITÁRIO DA ALDEIA DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 166
FIGURA 43. COLOCAÇÃO DAS TUCANDEIRAS NA LUVA DA TUCANDEIRA NA MANHÃ ANTES DO RITUAL. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE/ ABRIL DE 2011.) 167
FIGURA 44. LUVAS DA TUCANDEIRA À ESPERA DOS FERRANTES. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 168
FIGURA 45. DANÇA DA TUCANDEIRA EM PONTA ALEGRE. (ACERVO GEU-LABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 169

FIGURA 46. FERRANTES SOFRENDO AS DORES DAS PICADAS. (ACERVO GEU-LABNAU./ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 169
FIGURA 47. FERRANTE SOFRENDO AS DORES DAS PICADAS. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 170
FIGURA 48. CARNE RECEBIDA COMO DOAÇÃO DA PREFEITURA DE BARREIRINHA EM EXPOSIÇÃO NO CENTRO CULTURAL DE PONTA ALEGRE. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 172
FIGURA 49. JOÃO "CANARINHO" ORGANIZANDO A INSCRIÇÃO DOS TIMES DE FUTEBOL PARA O CAMPEONATO. (ACERVO GEULABNAU/ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 174
FIGURA 50. FOTO DOS TRÊS PRIMEIROS COLOCADOS NO CAMPEONATO. (ACERVO GEULABNAU./ FOTO DE ANDRADE, J. A. A. D. DE./ ABRIL DE 2011.) 174